

У віснику містяться результати нових досліджень у галузі філософії та політології.
Для наукових працівників, викладачів, студентів.

The Journal includes the results of research in the fields of philosophy and political sciences.
For scientists, professors, students.

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР	А.Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	С.В. Руденко, канд. філос. наук (відп. секр.); В.А. Бугров, канд. філос. наук, доц.; Л.В. Губерський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України; І.С. Добронравова, д-р філос. наук, проф.; А.М.Лой, д-р філос. наук, проф.; В.І. Лубський, д-р філос. наук, проф.; М.І. Обушний, д-р політ. наук, проф.; В.І. Панченко, д-р філос. наук, проф.; М.Ю. Русин, канд. філос. наук, проф.; В.Ф. Цвих, д-р політ. наук, проф.; П.П. Шляхтун, д-р філос. наук, проф.; В.І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф.
Адреса редколегії	01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60, філософський факультет ☎ (38044) 239 32 81
Затверджено	Вченою радою філософського факультету 22.02.10 (протокол № 5)
Атестовано	Вищою атестаційною комісією України. Постанова Президії ВАК України № 1-05/6 від 16.12.09
Зареєстровано	Міністерством юстиції України. Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 15841–4313ПР від 13.11.09
Засновник Та видавець	Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет" Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02
Адреса видавця	01601, Київ-601, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43; ☎ (38044) 239 32 22; факс 239 31 28

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ

Власенко Д.Й. Соціально-філософська проблема початку дослідження	4
Дзівідзінський В.Є. Проблема визначення предмета філософії права в умовах міждисциплінарного характеру науки.....	7
Клічук А.В. Етичний аналіз справедливості як універсальної категорії міжіндивідних взаємин.....	10
Кондратьєва І.В. Вірменська Апостольська Церква у конфесіональному полі Руської Православної Церкви	15
Лактіонова А.В. Практична нормативність versus комунікативна нормативність Ю. Хабермаса	19
Лубська М.В. Культурно-антропологічне обґрунтування природи права	23
Москалюк В.М. Мова як естетична засада національного буття	26
Пантелєєва І.А. Μίμεσις грецької риторики як умова для формування елітарної мови	30
Петрущенко С.П. Страх і сміливість як умови філософствування	33
Полянська В.І. Ідеї російського формалізму в теорії Юрія Лотмана.....	36
Прокопов Д.Є. Природне право як предмет аналізу в європейській новочасній філософсько-правовій думці	39
Решмеділова О.М. Модерне розуміння творчого процесу в сучасних теоретичних концепціях	44

ПОЛІТОЛОГІЯ

Малкіна Г.М. Інститути політичної відповідальності як елементи системи стримувань і противаг	48
Москалюк А.Б. Концепція "кокуса" Мойсея Острогорського: від партійного лідерства до олігархізації	51
Петренко І.І. Політичний дискурс: зміст, особливості, функції.....	54
Семенченко Ф.Г. "Цінність" як предмет соціально-гуманітарної науки: теоретико-концептуальний підхід аналізу проблеми цінностей.....	57

CONTENTS

PHILOSOPHY

Vlasenko V.Y. Socially-philosophical problem of the beginning of research	4
Dzividzinskyi V.E. Problem of definition of the subject of philosophy of law in the conditions of interdisciplinary character of the science	7
Klichuk A.V. Ethics analysis of justice as an universal category of interindividual relations.....	10
Kondratieva I.V. Armenian Apostolic Church in the confessional field, Russian Orthodox Church.....	15
Laktionova A.V. Practical normativity versus communicative normativity of J.Habermas.....	19
Lubska M.V. Cultural-anthropological study the nature of law	23
Moskalyuk V.M. Language as aesthetic principle of national life.....	26
Panteleeva I.A. Greek rhetoric's Μίμησης as reason of elite language's formation.....	30
Petrushchenkov S.P. Fear and Courage as Conditions of Philosophical Thinking.....	33
Polianska V.I. The ideas of Russian Formalism in the theory of Jury Lothman	36
Prokopov D.Ye. Natural right as an object of analysis in European philosophical and judicial thought of Modern time	39
Reshmedilova A.N. Modernistic understanding of creative process in modern theoretical conceptions	44

POLITOLOGY

Malkina G.M. The institutes of the political responsibility as an element of checkes and balances system	48
Moskalyuk A.B. M. Ostrogorsky "Caucus" conception: from political leadership to bureaucratization	51
Petrenko I.I. Political discourse: subject, features, functions.....	54
Semenchenko F.G. "Value" as a subject of the sociohumanitarian science: theoretical and conceptual approach to analyse the problems of values.....	57

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА ПОЧАТКУ ДОСЛІДЖЕННЯ

У статті розглядаються методологічні підстави проведення самих початкових стадій наукового дослідження. Робиться висновок, що найбільш раціональним та ефективним першим кроком має стати максимально чітка, та така, що передує безпосередньо дослідженню, верифікація первинних понять, які складають, у своїй сукупності, науковий апарат роботи. Подібна верифікація повинна здійснюватися через класифікування понять – пошук такої класифікації істотних понять, яка найбільшою мірою буде відповідати цілям та завданням дослідження.

This article discusses the methodological basis for most initial stages of research. The conclusion is done, that the most rational and effective first step should become extremely precise research verification of the primary concepts making, in the set, the scientific device of research. Such verification should be carried out by classifying the concepts – search this classification of essential concepts that most will meet the goals and objectives of the study.

Постановка проблеми. Питання про те, з чого слід починати конкретне наукове дослідження можна віднести до базових методологічних проблем сучасної науки. За своєю суттю, він, більшою мірою, має відношення до "вічних" проблем філософії науки, ніж до методології як до якоїсь області наукового пізнання.

Дане питання не є предметом пріоритетної уваги як філософів, так і методологів, що працюють у різних галузях наукового пізнання світу. У той же час за ступенем своєї потенційної затребуваності він повинен стояти на одному з перших місць в методологічних дослідженнях та дослідженнях у сфері філософії науки. Дійсно, кожен автор, який починає серйозне наукове дослідження, з неминучістю займає якісь методологічні позиції в питанні того, яким чином здійснювати свої найперші кроки, що показують серйозні наміри вченого. Проте в переважній більшості випадків подібні методологічні позиції займаються, не відкрито і тільки одиниці з представників академічних кіл крім стандартного розділу про прийоми та методи дослідження (що обумовлюється вимогами ВАК) дають чітку характеристику понятійного апарату та послідовності розгортання початкових стадій свого дослідження. В інших же випадках тільки цільовий аналіз тексту дозволяє зробити висновки про авторську позицію з цього питання.

На думку автора даної роботи така ситуація абсолютно неприпустима і необхідні самі серйозні дослідження, що дозволяють визначити найбільш ефективні і раціональні методики не просто початку, а самого першого кроку дослідження. Спроба намітити шляхи вирішення цієї проблеми зроблена в даній статті.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Питання про те, що повинно знаходитися в основі первинної, такий, що передує початку наукового дослідження, дії не є предметом значної кількості методологічних досліджень.

Певний внесок у вирішення, а, в більшій мірі, в постановку даної проблеми, внесли представники аналітичної філософії – Н. Решер [1], Р. Карнапом [2], Їхні твердження про завдання філософії як особливої сфери знання про визначенню суворості і точної термінології, яку використовують вчені, може слугувати загальноконцептуальними підвалинами даного дослідження. Важливий внесок в розробку методики здійснення первинного розуміння поняття внесли К. Поппер, С.С. Розова, Ю.А. Воронін, М.П. Покровський і ряд інших методологів науки.

Невирішені частині проблеми. Невирішеність проблеми первинного, такого, що передує початку дослідження, визначення алгоритму початку дослідження автору бачиться двоякою. По-перше, незважаючи на всю важливість проблеми і наявність деяких розробок у даному напрямку, в даний час існує величезний дисбаланс між тою, загалом незначною увагою, яка приділя-

ється методологами науки, загальною масою вчених до даної проблеми та її значенням для правильного розуміння логіки більшості наукових досліджень. Саме подібна невідповідність бачиться автором як головна невирішена проблема цієї сфери наукового теоретизування.

Крім того, існуючі на сьогоднішній день методологічні дослідження з даної проблематики роблять акцент на адекватне визначення понять (що, як буде показано нижче, і має стати першим кроком дослідження) в технічних та природничих галузях знання. Роль же первинного визначення понять в соціальних дослідженнях висвітлюється досить слабо, що диктує необхідність появи даного дослідження.

Метою дослідження є визначення того, які саме дослідницькі дії повинні стати найпершим кроком вченого, кроком, починаючим наукове дослідження в будь-якій сфері людського знання.

Основні результати дослідження. У методології науки, у повсякденній науковій практиці у всіх її можливих проявах досить часто зустрічається словосполучення "базові методологічні основи (підстави) дослідження". Як правило, вчені позначають їм якийсь фундамент, на якому розгортається подальше дослідження, той фундамент, який визначає всю структуру такого дослідження. У більшості випадків після перерахування того, з чого він складається (зазвичай, при цьому, йде перерахування ряду загальнонаукових методів), дослідження переходить в нову фазу і на цьому його методологічна частина завершується. Але що ми маємо на увазі під "базовими методологічними основами (підставами) дослідження" взагалі? Питання далеко не риторичне, тому що в залежності від тієї чи іншої відповіді на нього вся структура майбутньої наукової роботи може бути повністю змінена.

У принципі можливо подвійне тлумачення сутності початку дослідження. Так, якщо в словосполученні "базові методологічні основи дослідження", зробити акцент на слово "методологія" у загальноприйнятому її розумінні, розумінні як "сукупності прийомів та методів дослідження", то хронологічно першими методологічними основами дослідження виявляться визначення прийомів та методів пізнання, які будуть використовуватися дослідником при проникненні в глибини сутності обраної проблеми. У такій інтерпретації "базові методологічні підстави" будуть сферою відповідальності гносеології. Гносеологія має великий і розгалужений арсенал засобів ефективного пізнання будь-яких процесів, більш-менш усталений поділ методів пізнання на філософські, загальнонаукові і конкретнаукові.

Але наскільки правомірно найбільш первинний, початковий рівень методології відносити саме до гносеології? Адже перш ніж увійти в конкретний процес пізнання,

перш ніж обрати методи та прийоми дослідження об'єкта (тобто відповіді на питання "Як ми будемо вивчати?"), необхідно не просто механічно окреслити, а хоча б у самих загальних рисах усвідомити, що саме ми збираємося зробити об'єктом нашої уваги, тобто відповіді на питання онтологічного характеру.

Але на таку протилежну інтерпретацію найбільш первинних, базових засад методології в свою чергу можна заперечити, що навіть попередньо і в самому загальному наближенні зрозуміти обраний об'єкт можна лише під час його вивчення за допомогою використання певних методів. І це також виявиться вірним. Парадокс, який виникає, не такий помітний при дослідженні більш-менш вузьких проблем, однак, у випадку постановки більш глобальних цілей питання про те, що початково спрямовує хід подальшого дослідження – комплекс обраних методів, або конкретне первинне розуміння сутності об'єкта, є визначальним.

Марксизм, наприклад, на нього відповідає досить просто – все знаходиться в діалектичному зв'язку і розривати первісну дефініцію об'єкта від визначення методів його вивчення, гіпотезу від спостереження – значить скочуватися в одну з двох крайнощів буржуазного ідеалізму. На критиці розриву діалектичного взаємозв'язку між пов'язаними філософськими поняттями, критиці "буржуазно-ідеалістичного" або "вульгарно-матеріалістичного" акцентування уваги лише на чомусь одному – на емпіричній індукції або раціональній дедукції, на онтології або гносеології, на гіпотезі чи спостереженні як початку дослідження було написано чимало наукових праць з марксистських позицій.

Беззаперечно, марксизм правий, осуджуючи ситуацію, коли при виборі з точки зору авторів, найбільш адекватної методології дослідження увага не критично акцентується лише на окремих філософських категоріях. Але подібна перманентна критика аж ніяк не відповідає на питання "З чого починає дослідження?", "Де шукати найбільш первинні основи методології – в характеристиці об'єкта або методів його вивчення?"

У більш м'якій, а тому прийнятній для практичного використання формі відповідь на таку дилему пропонує відомий методолог науки К. Поппер. В одній зі своїх пізніх робіт "Припущення та спростування. Зростання наукового знання", Карл Поппер дотепно зазначає, що вибір форми початку дослідження багато в чому нагадує вибір між куркою та яйцем в сенсі їх хронологічної першості. Курку і яйце він ототожнює з гіпотезою та спостереженнями і ставить питання "Що було раніше гіпотеза або спостереження?". Відповідь наступна: в принципі вони рівноцінні, але якщо за базис прийняти спостереження, то спостереженню передують "більш раніший вид гіпотези". "Вірно, зазвичай, – відзначає далі К. Поппер, – що будь-якої окремій гіпотезі, що приймається нами в той чи інший момент часу, передують спостереження, наприклад ті, які вона повинна пояснити. Однак ці спостереження, в свою чергу, передбачають наявність деяких рамок співвіднесення, рамок очікування, теоретичних структур... Але тут немає небезпеки регресу в нескінченність. Сходяться до всіх більш примітивних теорій та міфів, ми, врешті-решт, прийдемо до несвідомих, вроджених очікувань" [3].

Хоча К. Поппер говорить тут про гіпотезу та спостереження, їх неважко пов'язати з альтернативним вибором між первинною характеристикою об'єкту-поняття та такою, що передують дослідженню, характеристикою методів, які будуть використані для його (об'єкту-поняття) подальшого розуміння. Неважко помітити, що в багатьох відносинах вони також виступають як антагоністичні первинні початку дослідження. Так, якщо за основу дослідження береться гіпотеза, то вона передбачає,

перш за все, попередній опис об'єкта. Цей опис здійснюється через первинне, таке, що передують дослідженню, швидке та економічне визначення найзагальніших і попередніх зв'язків, властивостей, відносин об'єкта і дедуктивний метод як первинний (Звичайно, що будь-яке методологічно грамотне побудоване дослідження з дедуктивного методу як первинного (або, навпаки) повинно як найшвидше перейти на метод індуктивний (або навпаки) з їх подальшою гармонізацією). Якщо основою дослідження береться спостереження, то воно обумовлює початковий опис методів цього спостереження. І тільки в ході цього спостереження очікується одержання перших попередніх результатів, які дозволять у майбутньому адекватним чином охарактеризувати об'єкт. У такому випадку початковим методом дослідження виявляється індуктивний.

На думку автора, вибір гіпотези або спостереження, пояснення об'єкта або опису метода як початку дослідження може визначатися лише здоровим глуздом вченого, тим, що б залучення в даному конкретному дослідженні "більш раннього виду" або гіпотези, або спостереження не виглядало б абсолютно абсурдним стороннім тілом.

Звідси можна зробити деякі висновки першого проміжного плану.

Найбільш первинні, базові методологічні основи дослідження можуть формулюватися як в категоріях гносеології, так і онтології. У принципі, можна навести комплекс аргументів як для однієї, так і для іншої з позицій, але вони будуть рівнозначні і взаємно рівноважувати один одного. Подібне питання переваг лежить швидше і більше в сфері психології дослідника, ніж у методології як такої, чи у філософії.

Дуже близьку до цього міркування про вирішальну роль психологічних переваг, ідею висловлює К. Поппер в одній зі своїх ранніх методологічних робіт: "Початкова стадія цього процесу [мається на увазі висунення і перевірка теорій – В.Д.] – акт задуму і створення теорії, – на мого глибоке переконання, не має потреби в логічному аналізі, та й не підвладний йому. Питання про шляхи, по яких нова ідея... приходиться до людини, може створити значний інтерес для емпіричної психології, але він зовсім не відноситься до логічного аналізу наукового знання" [4].

Користуючись свободою дослідницького вибору, автор вважає, що починати конкретне дослідження слід все-таки з визначення того, що маєтись на увазі під тим чи іншим поняттям, яке місце займають базові поняття дослідження в ряду однорідних або близьких йому за змістом понять інших. Саме пояснивши, що лежить в основі первинного розуміння автором дослідження того чи іншого поняття, стає можливим пояснити завдяки чому вивчення об'єкта (з усім комплексом притаманних цьому вивченню методів) розгортається саме таким, а не іншим шляхом, стає можливим підготувати інші базові методологічні підстави дослідження.

Те, що початок наукового дослідження своєю найпершою дією завжди має дію по позначенню певного розуміння базових понять є одним з ключових тверджень даної статті. Слід також підкреслити, що за своєю суттю ця операція верифікації – процедура зовсім інша, ніж вибір об'єкта і предмета дослідження і є більш базовою та первинною ніж що-небудь інше, що відноситься до даного конкретного дослідження.

Однак при цьому за рамками визначення "базових методологічних підстав дослідження" залишається питання про те, які логічні дії, явно чи неявно, виконує суб'єкт наукового пізнання для того, щоб показати, що саме він має на увазі під "поняттям 1", "поняттям 2", "поняттям 3" і т.п.

З чого починається адекватна характеристика використовуваного в дослідженні поняття, починається таким чином, що б ця характеристика ключових понять виконувала роль "базової методології?"

На це питання в тій чи іншій мірі відповідають багато дослідників. Звернемося до К. Поппера. Згідно з ним, "Опис спостереження припускає використання дескриптивної мови, зі словами, що фіксують відповідні властивості, така мова припускає подібність і класифікацію, які, у свою чергу, припускають інтерес, новизну, точку зору і проблему" [5]. У зв'язку з цим Поппер наводить приклад іншого дослідника, Катца, який ще в 1937 році описував "психологію" тварин: "Голодна тварина підрозділяє своє оточення на істинні і неістинні речі. Тварина, яка втікає від небезпеки, шукає укриття [тобто класифікує всі предмети на ті, які можуть дати укриття, і ті, які укриття дати не можуть – В.Д.]" [6].

Цитування К. Поппером іншого дослідника, який описує дії голодної тварини, скоріше за все не випадкове і має корелюватися з іншим його висловом, про те, що в основі наших початкових стимулів до наукових досліджень лежать найбільш примітивні вроджені очікування [7].

У контексті даного дослідження ці висловлювання як К. Поппера, так і Катца примітні тим, що обидва дослідники показують, що здійснення класифікації є настільки первинним і універсальним моментом, що передує реалізації будь-якого алгоритму поведінки, що воно властиве навіть тваринам, які рухомі інстинктами (істинне – неістинне, здатне надати укриття – неспроможне надати укриття).

Таким чином, відповідно до К. Поппера, перш ніж зрозуміти, що саме спостерігає дослідник, необхідно якимсь чином ототожнити об'єкт в ряду собі подібних (виявити "подібність"), здійснити його класифікацію.

Про величезну роль класифікації говорить, мабуть, головний спеціаліст у сфері класифікації як філософського феномену С.С. Розова. За її словами: "Класифікація розглядається як особливий спосіб організації теорії, що забезпечує перенесення загального знання, яке відноситься в рамках теорії до певного класу об'єктів, на будь-який одиничний об'єкт цього класу" [8]. Більш конкретний в затвердженні методологічної ролі класифікації Ю. А. Воронін, який вважає, що класифікація в описових науках виконує ті ж функції, що рівняння в точних. Його слова наводить С.С. Розова: "Є деякі підстави вважати, що в описових науках дослідження не обходяться... без моделей, але ці моделі не виражаються у вигляді рівнянь, а видаються класифікаційними побудовами, які, як правило, мають недостатньо чіткий формальний зміст. Інакше кажучи... класифікаційні побудови в описових науках відіграють таку саму фундаментальну роль, як рівняння в точних науках" [9].

Думку С.С. Розової підтверджують і інші автори, що вивчають цю проблему. Наприклад, В.Д. Александрова: "Відмічено, що готові класифікації лягають в основу подальших досліджень. Класифікація – необхідний елемент будь-якого дослідження, початкова стадія – для правильного планування роботи та орієнтації в матеріалі" [10]. Див., також: [11]; [12]; [13] та багато інших.

З даної логіки міркувань стає очевидним, що починати дослідження, визначити базові, найбільш первинні методологічні підстави дослідження – це в першу чергу розмістити об'єкт дослідження в рамках тієї чи іншої класифікації подібних йому об'єктів, правильно вибрати відповідну класифікацію.

Для пояснення цієї тези використовуємо простий приклад зі сфери не органіки. Просте залізо при його вивченні може стати об'єктом одразу ж декількох класифікацій. Якщо всі мікроелементи, необхідні для жит-

тєдіяльності людини, розташувати в певній послідовності, то ми отримаємо одну класифікацію, в рамках якої значущі властивості заліза можуть розглядатися виключно і тільки лише з позицій біології людини. Якщо вивчати хімічні властивості заліза, – то шукана класифікація – знаменита Періодична таблиця Менделєєва. Якщо розглядати залізо як будівельний матеріал, то залізо опиниться в послідовному ряді зі сталлю, алюмінієм, бетоном і т.д.

Отже, починати розглядати залізо з будь-яких можливих позицій можливе лише поставив його в ряд однорідних за якоюсь ознакою елементів – хімічних, будівельних матеріалів, біологічно активних мікроелементів. У всіх цих випадках використовується своя класифікація. Причому, і це дуже важливо, класифікація в більшості випадків використовується неявним чином – вивчаючи залізо як будівельний матеріал дослідник має на увазі, що залізо досліджується в порівнянні з алюмінієм, титаном, залізобетоном; вивчаючи залізо як мікроелемент дослідник порівнює його корисність для організму в ряду з фосфором, магнієм, кальцієм. У всіх цих випадках на початку дослідження в обов'язковому порядку лежить вибір певної класифікації, в рамках якої задається напрям дослідження заліза. Причому "початок дослідження" слід розуміти в самому буквальному сенсі – як дію, яка передує постановці дослідницьких завдань, передує визначенню методів та прийомів дослідження.

Про те, що в більшості випадків процес класифікування в дослідженні є майже завжди, відбувається неявно, та випереджує собою все подальше дослідження, говорить вчений, який вперше зробив спробу створити науку про класифікацію, М.П. Покровський: "Класифікація явно чи неявно зустрічається в людській діяльності невизначено широко – як засіб вироблення понять, організації пізнавальної діяльності; неявно вона, мабуть, широко використовується – часто несвідомо – як інструмент в особистій, напівінтуїтивній сфері наукової творчості дослідника" [14].

Висновки. На думку автора, "онтологічне" розуміння початку дослідження найбільш актуально в суспільних науках, і, в особливій мірі, в дослідженнях сфери політичного в Україні. Гострі і безкомпромісні звинувачення опонентів у всіх смертних гріхах при, на перший погляд, внутрішній логічності смислових конструкцій, показує, що українські і політики, і політологи добре розуміють як зробити так, що б їх судження виглядали переконливо і не мали грубих помилок у логіці і методах процесу пояснення політичної реальності. Але при цьому виникає цікава політологічна проблема: яким чином всім українським політикам і заангажованим ними політологам виявляється можливим бути настільки переконливими при аналізі одного й того самого емпіричного матеріалу, використанні практично однакових методів пояснення цього матеріалу, але повністю протилежних підсумкових твердженнях?

Відповідь криється в тому, що первинні поняття, на основі яких базуються всі наступні бездоганно логічні конструкції подібного роду поволі і навмисне неявно розуміються з абсолютно різних позицій.

Автор вважає, що в даній статті не місце перерахуванню цих понять, що спотворюються, як і не місце для обґрунтування будь-якої з політичних доктрин існуючих в Україні. У даній статті важливо відзначити інше. Серйозне наукове політичне дослідження та політиканствуючі міркування мають мало спільного, але саме ці політиканства дозволяють нам побачити наскільки можуть змінюватися і сутність суджень і кінцеві висновки при зовні незмінних методах дослідження, але при первинно різних розуміннях кола понять, що досліджуються.

При визначенні самих понять вирішальну роль відіграє вибір адекватної для досліджуваного об'єкта класифікації. Цю дію слід віднести до базових методологічних підвалин дослідження – базових настільки, що воно:

- а) є абсолютно обов'язковим, навіть якщо відбувається неявним чином;
- б) випереджає інші методологічні дії – вибір структури дослідження, його методи і прийоми.

Що ж є підставою для класифікації в соціальних дослідженнях? Це питання є постановкою проблеми самостійного наукового дослідження і має бути розглянуто окремо.

1. Решер Н. Взлет и падение аналитической философии [Електронний ресурс] // Н.Решер: <http://www.philosophy.ru/library/lang/rescher.html>.
2. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка [Електронний ресурс] // Р.Карнап: <http://socialistica.lenin.ru/analytic/>

3. Поппер К. Предположения и опровержения. Рост научного знания // Поппер К. Логика и рост научного знания: Избранные работы: Пер. с англ. / К. Поппер. – М.: Прогресс, 1983. – С. 261-262.
4. Поппер К. Логика научного исследования: Пер. с англ. / Под общ. ред. В.Н. Садовского / К. Поппер – М.: Республика, 2005. – С. 27-28.
5. Поппер К. Предположения... / Указ. соч. – С. 261.
6. Там же.
7. Там же. – С. 262.
8. Розова С.С. Классификационная проблема в современной науке / С.С. Розова – Новосибирск: Изд-во "Наука": Сиб. отд., 1986. – С. 72.
9. Там само. – С. 194.
10. Александрова В.Д. Классификация растительности / В.Д. Александрова – Л.: Наука, 1969. – С. 3.
11. На пути к теории классификации: Сб. научн. статей / Отв. ред. С.С. Розова. – Новосибирск: Новосибирский гос. ун-т, 1995. – 191 с.
12. Кедров Б.М. Классификация наук: В 3 т. / В.М. Кедров – М.: Изд-во ВПШ и АОН, 1961. – Т. 1. – 472 с.
13. Уемов А.И. Системный подход к классификации наук и научных исследований / А.И. Уемов // Философские науки. – 2000. – №2. – С. 87-101.
14. Покровский М.П. Классификация как система / М.П. Покровский // Вопросы философии. – 2006. – №7. – С. 95.

Надійшла до редколегії 14.01.2010

В.Є. Дзівідзінський, асп.

ПРОБЛЕМА ВИЗНАЧЕННЯ ПРЕДМЕТА ФІЛОСОФІЇ ПРАВА В УМОВАХ МІЖДИСЦИПЛІНАРНОГО ХАРАКТЕРУ НАУКИ

В статті описані причини, які вплинули на сучасний стан розвитку науки філософії права, та складність її становлення на межі двох дисциплін.

In article are described the reasons which have affected a modern condition of development of a science of philosophy of law, and complexity of its formation on the verge of two disciplines.

Не дивлячись на те, що філософія права має довгу і багату історію, сам термін "філософія права" виник порівняно пізно, в кінці XVIII століття.

Спочатку термін "філософія права" з'явився в юридичній науці. Його автором був німецький юрист Р. Гуго, який користувався ним для коротшого позначення "філософії позитивного права".

Становлячи частину філософії взагалі, філософія права, не повинна відрізнятися від цілого ні по своїх завданнях, ні по своїх методах. Відмінність її не якісна, а тільки кількісна: серед юридичних наук філософія права покликана грати в мініатюрі ту ж роль, яка випала на частку філософії у відношенні всього людського знання.

Однак на філософію права вплинула одна сторона, але немаловажна обставина, – це історичне роз'єднання між філософією права й правознавством. В той час як юристи займалися винятково тлумаченням і систематизуванням норм позитивного права, філософія права розроблялася особами, мало причетними до правознавства. Одні вивчали право, як воно є, не задаючись думкою про те, яким воно повинне б бути й навіть чи може воно бути іншим, а філософи створювали ідеальне право, не знаючи, що воно таке і яке воно в дійсності. Ця роз'єднаність триває, на жаль, і донині. У Німеччині, країні, що має повну підставу пишатися своєю філософією, найвидатніші філософи, що дивують простотістю своїх пізнань в області наук, як, наприклад, Вундт, зовсім ігнорують правознавство, що, у його сучасному вигляді, дійсно мало здатне дати матеріал для філософії.

Надовго прикувавши себе добровільно до римського права, у якому готові були бачити ідеал права, юристи, тільки недавно почали усвідомлювати необхідність філософського висвітлення в їхніх роботах.

В результаті вийшла крайня однобічність філософії права в постановці завдання, незначна корисність для правознавства й повна роз'єднаність між філософією права й окремими юридичними науками у розробці основних питань правового порядку.

І дотепер філософії права прагнуть відвести область дослідження, далеку якій-небудь юридичній науці. Таку спеціальну область повинна скласти теорія пі-

знання права, що досліджує питання не про те, що таке право, а про те, як ми його розуміємо і як вивчаємо [1].

Але філософія права, як і взагалі філософія, не може, не втративши свого філософського характеру, стати спеціальною наукою, начебто карного або цивільного правознавства. Сама теорія пізнання права, досліджуючи умови пізнання нами норм права, може скласти одне з питань філософії права, але не весь її зміст.

Довгий час філософія права ототожнювалася із природним правом, що ставить своєю задачею апріорну побудову ідеального правового порядку.

Спочатку висувається природне право з незмінним змістом. Представники цього філософського напрямку вірять в існування абсолютного, вічного й загального правового порядку, що може бути досягнуто і розкрито тільки аріогі.

Відповідно до цієї точки зору створюється дуалізм права: з одного боку, позитивне право, що історично склалося, з іншого боку – природне право, що досягається розумом. Так як це величини різних вимірів, то правом може бути визнано тільки одне з них. Представники розглянутого філософського напрямку не замислюються й заперечують правовий характер за тими нормами позитивного права, які суперечать положенням природного права. Але заперечення дійсності не є рішенням наукового питання. Таке ігнорування досвідченого матеріалу позбавляє філософію можливості з'ясувати сутність права, як явища дійсного соціального життя [2].

Тому така філософія права може займатися винятково створенням ідеального порядку. Однак, створюючи цей порядок аріогі, філософи цього напрямку приречені робити побудову шляхом чисто логічним, у вигляді розвитку з якої-небудь прийнятої ідеї. Це зовсім роз'єднує правовий ідеал із запитами дійсного життя, що будується під впливом інтересів, що поступово з'являються в сучасному світі. Абсолютність, вічність і загальність природного права стоять у різкому протиріччі з відносністю, мінливістю й розмаїтістю позитивного права не тільки в його історично сформованих формах, але й в ідеальних уявленнях різних суспільств. Самі ідеали, створювані філософами аріогі, по дивній випадковості, нагадують середовище, близьке тому або іншому мислителю. Значення таких ідеальних побудов визна-

чається історичним моментом. В час змін суспільного настрою, напередодні великих соціальних переворотів, ці ідеали сильніше підкреслюють незадовільність сформованого порядку і вірою в абсолютний ідеал підтримують енергію боротьби. Зате в реакційну епоху проповідь про природжені права, що зневажають щодня в дійсному житті, здатна нагнати тільки тугу й розпач [3].

Зазначений напрямок має шкідливий вплив на сучасну практику, на законодавчу політику й на науку. Під впливом природного права особи, що застосовують норми позитивного права, проявляють схильність до тлумачення, найбільш відповідним абсолютним ідеалам, чим порушується початок законності – цей наривний камінь правового порядку. На сьогодні природне право зазначеного напрямку, на мою думку, вже не може служити дороговказом для законодавця. Замість відповіді на запити, що назріли тепер, у даній ситуації, йому пропонуються загальні, але малозмістовні формули.

Ігноруючи зовсім позитивне право, філософія права розглянутого напрямку пориває всякий зв'язок з юридичними науками, що вивчають історично сформоване право. Навряд чи можна визнати природним такий порядок речей, коли явища того самого роду становлять предмет різних дисциплін, один з одним не сполучених, коли одна досліджує дійсність, інша будує ідеал незалежно від першої й, обманюючи саме себе, приймає ідеал за дійсність.

Природне право, що знову відроджується протягом останнього століття, під впливом ударів, нанесених старому напрямку історизмом XIX століття, змінило трохи завдання філософії права. Тепер висувається природне право зі зміненним змістом. Заперечується можливість ідеального правового порядку, яке було б придатне для всякого часу й місця. Але в побудові ідеалу, пристосованого до даного середовища, зберігається апріорний метод.

Для мене особисто залишається не до кінця зрозуміло, чому новий напрямок філософії права виступає під ім'ям природного права. Представники нового напрямку не вірять в існування ідеального права поряд з позитивним правом. Вони бажають піддати моральній оцінці історично сформоване право й виробити основи для майбутнього порядку. Але при такій постановці питання природне право губить юридичний відтінок і йде в область етики. Якщо це моральність, то це не право. Так само не доречно вказівка на природність передбачуваного права. Філософи минулих часів вірили в незмінність ідеального права, написаного самою природою. Але сучасний напрямок наполягає на мінливості ідеалів, а разом з тим зникає можливість надати будь-якому ідеалу значення природного.

Новий напрямок філософії права, що виступає під прапором відродженого природного права, сходиться зі старим в одному, досить важливому, пункті: в апріорності побудови ідеалу. Але суб'єктивний ідеал, відірваний від ґрунту дійсності, як дивовижна мрія, здатний зачарувати окремі розуми, захопити на час силою свого настрою, але не переконати, не створити міцну основу для діяльності державної влади, не проникнути у масову свідомість. Тільки ідеал, побудований на ґрунті досвідченого вивчення факторів суспільного розвитку, може розраховувати на те, що він не залишиться в кабінеті філософа, що його вигадав, на зразок багатьох інших, а отримає втілення в дійсному житті. Нова філософія права запозичила ідею про мінливість правового ідеалу від позитивізму, що добув її шляхом дослідження. Якщо ідеал будується розумом, а в той же час приймається до уваги крайня розмаїтість ідеалів протягом тривалого часу, то чи не є це вплив досвіду на розум?

Правда, нова філософія права не заперечує значення досвіду, але не вказує, і не може вказати, яку роль повинен грати досвід при апріорній побудові ідеалу [4].

У всякому разі, і старий і новий напрямок природного права односторонньо обмежують завдання філософії права постановкою ідеалу й ігнорують дослідження позитивного права в його основних моментах. Тим часом, тільки проникнувши в сутність права, як реального явища, можна наважитися на користування цим засобом для побудови ідеального порядку.

Тут також зауважується двояка постановка завдання. Одні бажали б додати філософії права характер теорії позитивного права.

На підставі історичного матеріалу, філософія права повинна з'ясувати, що таке взагалі право, незалежно від мінливості його змісту, що таке держава поза розмаїтістю форм її існування, які джерела права, які методи розробки норм права. Все це, безсумнівно, надзвичайно важливі питання, які не можуть бути вирішені тією або іншою спеціальною юридичною наукою, але можуть бути з'ясовані тільки філософськи, поза тим матеріалом, що зв'язує кожну окрему галузь правознавства. Добуті формальні поняття повинні скласти фундамент правознавства. Але обмежитися такою теоретичною роботою неможливо там, де предметом вивчення є не зовнішня природа, а здобутки людської волі, особливо в правознавстві, що має справу із законодавчим апаратом, за допомогою якого вплив на суспільне середовище найбільш реальний й найбільш спокисливий. Неможливо втриматися, щоб не зробити самому визначити мету й вказати засіб. Звідси виникає, що теоретична робота над вивченням права необхідно доповнюється творчим прагненням [5].

Якщо філософія права, як і взагалі філософія, повинна стояти в найближчому зв'язку зі спеціальними науками, то вона не вправі ухилитися від завдань, які ставлять собі окремі галузі правознавства. Якщо державна наука, у своїй сучасній постановці, обмежується вивченням теоретичної сторони, то карне або фінансове правознавство давно виробили й підтримують інтерес до питань політики карної й фінансової. Цивільне правознавство, що довго втримувалося винятково на теоретичному ґрунті, нарешті, усвідомило свою помилку й посилено намагається надолужити загублений час.

Зовсім інше прагнення тих, хто думає, що наука, а отже й філософія, може зупинитися тільки на тому, що є, а не на тому, чому варто було б бути. Все це полягає в бажанні злити філософію права із соціологією. Право може бути досліджуване тільки разом з іншими сторонами соціального життя, і лише встановлені таким шляхом закони розвитку й існування суспільних явищ можуть скласти завдання філософії права, як частини цілого. Тут відкривається можливість, не притаманна формальній теорії права, розкриття, у віддаленій перспективі, не тільки того, що було і є, але також і передбачення того, що повинне бути [6].

З такою постановкою наукового завдання філософія права губить своє існування, зливаючись із соціологією. Соціологічної філософії права не може бути, тому що соціологія вивчає різні сторони громадського життя в їх взаємодії. Будь-яка спроба вивчати соціологічно якусь одну сторону, наприклад право, є порушенням методів соціології. Це не перетворення філософії права, а просто її скасування.

Із включенням філософії права в соціологію втрачається можливість об'єднання знання, що міститься в спеціальних юридичних науках. Останні розгалужено вивчають норми права в їх взаємному логічному зв'язку, тоді як соціологія вивчає право в його зв'язку з ін-

шими сторонами соціального життя. Філософське завдання об'єднання знання залишиться для правознавства нездійсненим.

Соціологія, встановлюючи закони розвитку громадського життя, вказуючи на поступову зміну форм життя, вважає себе здатною окреслити те, що повинне бути на місці існуючого нині. Але її вказівка стосується тільки причинної послідовності, а не бажаної. Вона відзначає те, що повинне наступити в силу законів розвитку, хоча картина, що розгортається, може і не відповідати ідеальним уявленням. Але в розвитку права воля людини відіграє велику роль фактора, що у ланцюзі причин обов'язково має бути врахований, тому що це зробила історична школа. Сила волі здатна прискорити настання моменту, не достатньо реального в тумані майбутнього, і, навпаки, та сама воля здатна загальмувати або відхилити в бік намічений рух. Вища сила волі виражається в прагненні отримати силу, необхідну для її здійснення. Все це абсолютно не притаманне соціології.

В дійсності філософія права повинна ставити своєю метою те ж, що ставлять й окремі юридичні науки: право, як воно є, і право, яким воно повинне бути. Якщо в історії права вивчають те, що вже не право, чому не вивчати того, що ще не право? Філософія права повинна об'єднати в одне загальне уявлення всі ті поняття й прагнення, які з'являються і виникають в окремих областях правознавства.

Теоретичне завдання філософії права полягає в критичному дослідженні всіх тих головних понять, які лежать в основі юридичних наук і які приймаються цими науками переважно догматично. Це поняття про право, його утворення і форми, про закон і легітимність, про державу й державну владу, про юридичне відношення, про договір, про злочин і покарання, про застосування норм права, про методи його наукової розробки й деякі інші. Опрацьований філософією права матеріал отримується з науки про право, а не ззовні [7].

Хоча зазначені поняття лежать у основі кожної юридичної науки, але оперування ними відбувається без всякої критики. Окремі науки досліджують іноді певні питання, але без взаємного зв'язку. Так поняттям про право користуються всі юридичні науки, але критичному дослідженню піддається воно чомусь переважно в цивільному правознавстві. Тільки державна наука досліджує поняття про державу, хоча догматично його приймають всі інші правові науки. Вчення про покарання становить виняткове надбання кримінального правознавства, хоча воно перебуває в найтіснішому зв'язку з питанням про сутність права. І немає науки, яка б об'єднала всі ці поняття й піддала їх спільній критиці. Такої науки немає й бути не може, тому що ця справа не спеціальної науки, а філософії права. І філософія права повинна взяти на себе це завдання.

Філософія права у своїй теоретичній частині повинна проводити дослідження з формальної точки зору, вивчати юридичні поняття незалежно від того різноманітного змісту, що задається умовами часу й місця. Вона завжди бере до уваги позитивне право. Вона не повинна створювати нового змісту вищим юридичним поняттям, їй варто обмежити своє завдання визначенням природи, встановленням відмінних ознак тих явищ громадського життя, які носили й носять у різний час й у різних народів назву права, держави, злочину й т.д. Без таких формальних понять, встановлених філософією права, догма окремих юридичних наук буде завжди страждати неточністю висновків. Тільки за допомогою формального поняття можливо вирішувати суперечливу позицію, чи становить даний випадок виключно юридичне питання чи ні, і де юридична сторона межує з

іншими. Тільки при формальному шляху філософії права можлива історія права й порівняльне правознавство. Визначи право, як забезпечення свободи особи й рівності, можна починати історію французького права тільки із часу першої революції, тому що весь старий режим був запереченням даного визначення права. З цього погляду цього ж визначення, що заперечує нерозумні й аморальні закони та характер права, варто було б визнати, що рабства, як юридичного інституту, ніколи не існувало. Таке ж питання може виникнути під час обговорення моменту введення конституції: чи виникає при цьому вперше нова держава, як це повинне б бути з погляду філософії, що з'єднує поняття про державу тільки із загальною волею, або ж при цьому відбувається тільки зміна в організації верховної влади, як відповідь на це формальна точка зору [8].

Практичне завдання філософії права полягає в побудові ідеалу правового порядку в його цілісності. Знаючи, як варто обходитись з таким соціальним засобом, яким є право, дивлячись на громадське життя з філософської висоти, розуміючи взаємне співвідношення різних сторін громадського життя, господарська, моральна, релігійна, філософія права покликана до того, щоб збуджувати прагнення й вказувати шлях до поліпшення умов співжиття, наскільки вони залежать від права. І тут філософія права повинна бути в самому тісному зв'язку з окремими юридичними науками, які в цей час, кожна окремо, у повному невіданні того, що діється в іншій галузі, створюють положення правової політики, що не випливають із якого-небудь загального початку, і не об'єднані між собою, тим самим викликаючи колізії. Карне правознавство дає інформацію про цілі покарання і про засоби боротьби зі злочинністю, фінансова наука розробляє питання про найбільш справедливе оподаткування, адміністративне право пропонує принцип сприяння окремим особам у забезпеченні добробуту і стабільності, цивільне правознавство вважає за необхідне надавати допомогу найслабшій верстві. Все це відголос чогось цілого, котре проявляється в невизначеному майбутньому. Пос'єднання всього цього в одне чітке уявлення є справою філософії права [9].

Таким чином, завдання філософії права двояке: теоретичне й практичне. Воно повинне досліджувати всі ті поняття, які лежать в основі окремих юридичних наук, і виробити за допомогою цих понять на ґрунті історичного досвіду загальний ідеал правового порядку. Окремі юридичні науки будуть користуватися догматичними встановленими філософією теоретичними поняттями, а в політиці займуться питанням про втілення цих норм, кожна у своїй області, ідеалу, написаного філософією права. Тоді відновиться загальне уявлення про правовий порядок, як про щось ціле, що нині зовсім випадає з уваги, внаслідок вивчення права розгалужено. Тоді встановиться правильне співвідношення між філософією права й окремими юридичними науками, а тим часом між останніми немає ні зв'язку, ні єдності в постановці завдань, у методології, у принципах.

З усього сказаного з'ясовується також відношення філософії права до загальної філософії. Це, насамперед, відношення частини до цілого, від якого вона не може відрізнятись, власне кажучи. Проблеми філософії права для з'ясування своєї сутності вимагають твердого теоретичного ґрунту, що може дати тільки філософія. З іншого боку, філософія, зайнята створенням загального світогляду на підставі висновків окремих наук, і ще не в змозі, при сучасному розвитку знання, вступити в безпосереднє зіткнення з кожною наукою. Філософія є в цьому випадку посередницею. Це як би міст, перекинутий від філософії до правознавства, по якому частково провозиться обро-

блений юридичний матеріал для того, щоб потім повернути його з тієї сторони цілком обробленим за допомогою таких знарядь, якими правознавство не володіє.

1. *Шершеневич Г.Ф.* Учебник торгового права (по изданию 1914 г.). – М.: Фирма Спарк, 1994. – С.1-20. 2. Там само. – С.21-23. 3. *Жоль К.К.* Философия и социология права: Учебное пособие. – К.: Юринком Интер, 2000. – С.105. 4. *Котельников А.* Преподавание философии права

(Набл., 1893, июнь). – С.28-30. 5. *Литвинов А.Н.* Философия права Новгородцева П.И.: осмысление права и государства в контексте общественного идеала. – М.: ЮНИТИ, 1986. – С.56-59. 6. Русская философия права: Антология. – 2-е изд., доп. – СПб.: Алетейя, 1999. – С.15. 7. *Редкин П.Г.* История философии права. – М., 1995. – Т. I. – С.350-352. 8. *Шершеневич Г.Ф.* Учебник торгового права (по изданию 1914 г.). – М.: Фирма Спарк, 1994. – С.23-24. 9. Там само. – С.16-24.

Надійшла до редколегії 24.11.2009

А.В. Клічук, канд. філос. наук, доц.

ЕТИЧНИЙ АНАЛІЗ СПРАВЕДЛИВОСТІ ЯК УНІВЕРСАЛЬНОЇ КАТЕГОРІЇ МІЖІНДИВІДНИХ ВЗАЄМИН

У статті досліджується проблема теоретичної та практичної специфіки її реалізації у соціальній площині. Справедливість реалізується у діяльності педагога як моральний показник його професійності. Прикладне значення справедливості, слідування істині важливі у виховному та навчальному процесі.

This article Alina Klichuk about the "Ethics analysis of justice as an universal category of interindividual relations" explores the problem of theoretical and practical specific of its realisation in a social sphere. Justice is realized in teacher's activity as a moral index of his professionality. Its applied role and following the truth are important in educational process. The man creates itself in life purposefully following a moral ideal of the time.

Прикладна роль моралі є очевидною у міжіндивідних відносинах на всіх рівнях діяльності. Реалізуючись через оцінювальну функцію, моральність часто конкретизується у істинності судження людини про себе та про інших у відповідності до екзистенційного вприйняття буття. У цьому випадку працює багато чинників: соціальний статус, культурний рівень (особи-спільноти), релігійна атмосфера, а також економічно політичний вплив та функціонування прагової системи у державі. Таким чином, людина у системності буття виконує подвійну роль (великою мірою пов'язану її соціальною нішою): чинить справедливу дію по відношенню до когось, та зазнає відповідного впливу по відношенню до себе. Однак, проблемність таких взаємин виникає через недосконалу природу людини, динамічність її іманентного буття, який у поєднанні з "не-я-буттям і правом на нього" часто дає непередбачувані наслідки. Саме тому етичний аналіз справедливості у міжлюдських взаєминах є однією із актуальних та складних тем не лише у філософському вимірі, але й у правовому та економіко-політичному напрямках. У конкретному вимірі сутність справедливості реалізується у професійних взаєминах, зокрема у педагогічній діяльності, та самореалізації науковця. Саме тут вона характеризує дійсність є показною як для самої особи, так і для оцінки іззовні, тобто – об'єктивного чинника, спонукального атрибута дійсності. Останнім часом проблема педагогічної діяльності полягає у наявності у цій галузі випадкових людей, "моральні" компетенції яких спотворюють як увлечення про педагога так і нівелюють його позитивну роль у багатогранному навчально-виховному процесі. Мораль споконвічно, у своїй сутності, була звернена до кожного індивіда й регулювала відносини "людина – людина", "людина -колектив", "людина – суспільство". У процесі розвитку суспільства встановлювалися й закріплювалися усе більш складні правила соціальних взаємин, які перетворювалися у звичку й передавалися з покоління у покоління. Біологічне спадкування поступалося місцем реалізації соціальних програм, у зміст яких, як необхідний елемент, вписувалась мораль як механізм соціальної наступності. Виникнувши з потреби в регулюванні відносин між людьми й керуванні суспільними процесами на основі поєднання індивідуальних і суспільних інтересів, вона має соціальний зміст, є найважливішою ознакою духовного світу людини як соціальної істоти. Ця потреба існувала на всьому протязі розвитку суспільства, визначаючи його гуманістичну сутність [1].

У міру поглиблення поділу праці й розвитку самого суспільства мораль формувалася як система нормативних приписів, поширювалася на всі сфери суспільних відносин. Вона починалася з усвідомлення людиною своєї відмінності від інших, унікальності. Але один із трагічних парадоксів людського існування полягає в тому, що різниця опосередкована як індивідуальністю особистості, так і відособленістю від інших. У соціальній площині між індивідів них взаємин переконливо актуалізується проблема справедливості, яка має широкий спектр впливу на якісний показник соціального розвитку. Когнітивна здатність людини успішно конкретизується новими відкриттями у галузях теоретичного та прикладного напрямку наук. Варто зазначити, що об'єктивована теорія суттєво якісно покращує умови життя людини, проте, говорити про якісний показник моральності людини слід з обережністю. Проблема відповідності моральних цінностей запитам епохи, де людина поспішає встигнути за короткий термін досягти максимально можливих матеріальних благ та як їх доповнення – гарної репутації, потребує глибокого аналізу, а іноді й переосмислення аксіологічного потенціалу моралі. Хоч у науковому дослідженні й присутня компонента авторського бачення, розуміння, тлумачення, все спроба ж обґрунтування істинності цінностей має грамотно поєднувати в собі як універсальні, так і персонально значущі імперативи. Чи завжди соціальне становище корегує світогляд особи?

Орієнтована на ідеал гуманізму, рівності й соціальної справедливості, самореалізація сучасної особистості припускає поширення моральних норм і вимог на все людство. Моральний вимір соціальної справедливості з'являвся у науково дослідній площині протягом історії етико філософської думки (у поглядах Екклезіаста, Аристотеля, Сенеки, Боеція, Б.Спінози, Дж.Локка, І.Канта, Дж.Ролза). Варто згадати про сучасну наукову концепцію категорії справедливості, зокрема у працях О.Дробницького, А.Гусейнова, Д.Ліхачова, В.Малахова, С.Хрипко та ін. Тому, продовжуючи аналітичний дискурс на тему справедливості автор цієї статті має завдання розкрити практичну реалізацію категорії справедливості у самореалізації сучасного інтелігента. Основна увага буде звернена до аналізу співвідношення можливостей якісної діяльності та вимог до її результатів, або: чи готовий сучасний освітянин України діяти нарівні з Європейською системою освіти?

Значачу, що інтелігенція завжди прагнула до самовідданої та ефективної діяльності, як синтезу таланту, творчості, емоцій та наукової інтуїції, тому діяльність

науковця була, є і буде специфічною галуззю інтелектуально практичного творення дійсності, і зокрема у навчальному процесі.

Питання про моральну оцінку вчинків, їх мотивації, норм поведінки утримує актуальність на протязі всієї генези етичної думки. Найбільш складним і суперечливим тут постає критерій оцінки у його витокі із життєвої істини (логічності дії), науки, та моралі. Враховується також фактор, на який оцінка спирається та хто її виносить в якості безумовного критерію судження.

Найцінніше, що передається наступним поколінням – це знання перевірені та підтверджені досвідом, у тому числі й моральним, який бере початок із особистісних взаємин із соціальним світом, та об'єктивується у символах епохи. Важливою категорією у сутності судження про основне. важливе чи зайве – актуалізується соціальне та моральне уявлення про справедливість. Маю можливість прослідкувати динаміку бачення та усвідомлення справедливості у професійній педагогічній та науковій діяльності. Вартим уваги вважаю й те що, походження якої-небудь загальної моральної вимоги (норми) може бути досліджене заднім числом в теорії за допомогою аналізу багатосторонніх суспільних зв'язків, в контексті яких тільки і розкривається багатобічна практична значущість масових дій того або іншого вигляду. Але в життєвій практиці – там, де ці норми формуються – суспільна необхідність дій може бути відображена тільки нескінченно багатократним досвідом, таким досвідом, в якому необхідність стає фактом свідомості до всякого усвідомлення раціонального, доцільного сенсу відповідного цій необхідності розпорядження. Тому ця необхідність відображається лише в її непорушно-практичній формі, у вигляді "абсолютних обов'язкових" дій. Така загалом і в цілому розгадка проблеми, яка в етиці нового часу і зараз на Заході виступила як антиномія. Мораль виконує в суспільстві "утилітарні" функції, але ці функції зовсім не виступають виразно в тій формі, в якій людині наказують етичні вимоги в звичайних життєвих обставинах. Більш того, виконання у кожному окремому випадку норми не гарантує максимально "корисного" результату для суспільства в цілому для того класу, який цю норму затверджує і практикує. Неспівпадіння (або навіть протилежність) сенсу етичної вимоги і вимоги соціальної доцільності – факт емпіричний. Цей факт, проте, зовсім не спростовує соціально історичного походження, основи і значення моральної норми. Він лише показує, що аналіз деяких функцій моралі в цілому повинен здійснюватися на досить високому рівні історичного узагальнення і теоретичної абстракції. В контексті етичного дослідження основну увагу слід звернути на систему смисложиттєвих орієнтирів, яку вона пропонує особистості в якості системи настанов і цілей, що знаходять своє вираження в реалізації індивідом своєї соціальної функції [2].

Загальновідомо, що, з одного боку, цінності мають надчасовий характер і, в той же час, на різних етапах розвитку суспільства вони набувають різне, конкретно історичне значення. Щоб з'ясувати, наскільки цілісною і життєздатною є система цінностей анархії, проаналізуємо зміст її основних смисложиттєвих орієнтирів. Рефлексійне бачення людини полягає в тому, що особистість розуміється не як соціальний феномен, а як індивідуальність. Своєрідність кожної особистості постає основоположним началом, вищою цінністю. Особистість, яка є носієм системи власних індивідуальних цінностей, морально вільна особистість здатна створити суспільство, що забезпечувало б реалізацію потреб кожної людини, розвиток її здібностей [3].

Мораль створює механізм стійкої системи зв'язку між людьми, людиною й суспільством, основу яких становлять взаємні зобов'язання, пошук адекватних форм їхньої реалізації, необхідність моральної оцінки й свободи вибору. Формування й розвиток норм моралі, її вимог відбувається в процесі трудової діяльності. Якщо на ранніх етапах розвитку суспільства цей процес був стихійним, то з часом стає більш усвідомленим і морально забарвленим. У сучасному суспільстві, коли людині зі співучасника суспільного процесу все більшою мірою перетворюється у вирішальний фактор його організації й стабільності, мораль стає найважливішим засобом виживання всього людства, однієї з головних духовних цінностей, що визначають можливість його подальшого прогресу. У міру того як індивідуалізація особистості усвідомлюється як все більша і більша цінність, в ідеях справедливості також відбиваються умови особистого буття, необхідні для індивідуального самовираження. В зв'язку з цим вже саме суспільство піддається оцінці з погляду того, наскільки воно захищає індивідуальні права особистості і наскільки воно дає можливість для самореалізації кожної людини [4].

Актуальність будь-якої науково-освітньої проблеми безпосередньо пов'язана з ціннісним наповненням чинників, які її детермінують. "Минуле" (наукові ідеї, концепції, гіпотези, школи...) ніколи не полишає свідомість молодого вченого, який наважується акцентувати своє "я" в науковому світі, який прагне відкрити нові обрії в тій чи іншій проблемі, який дозволяє собі переступити певні грані в дослідницькій площині самоактуалізації. Освітнянин – це людина зі світу аксіологічного виміру філософії, де мудрість і любов до мудрості сприймається як безапеляційні пріоритети ціннісного виміру власної професійної долі. Освітнянський простір, за великим рахунком просто приречений на постановку й аналіз світоглядних проблем, витступаючи одночасно і судом і суддею і підсудним у стосунку із аудиторією.

Проблеми освіти, науки і філософії загалом завжди висвітлюються й актуалізуються в межах тієї чи іншої світоглядне – аксіологічної парадигми. Саме специфіка авторського світогляду окреслює грані проблемних питань, продукує акцент уваги на певні ідеї, які, в свою чергу; окреслюють висновки й узагальнення з наукового дослідження як такого. Взаємоузгодженість і взаємобумовленість ціннісного зрізу освіти, науки, світогляду і філософії (як "любви до мудрості") є тим відправним модулем, з якого починається професійний шлях вченого. Вчений і педагог – це ціннісно сфокусовані грані еталону буття викладача вищої школи. Викладач – це людина високої моралі і високих вимог до себе. Справжній вчений створює науку навколо себе. Праця вченого, результати його праці, його підходи до дослідження найтіснішим чином пов'язані з характером його особистості. Якщо звернути увагу на особистісний контекст проблеми формування наукових інтересів вченого і освітянина, то побачимо, що ціннісна наповненість роботи науковця прямо пропорційна ціннісному вектору його життєвих спрямувань, пріоритетів, прагнень. Наукова етика конкретного вченого є віддзеркаленням його особистісної моралі. Сфера гуманітарного знання в освітньо-дослідницькій площині звучання є прямою ілюстрацією духовності і етики науково-викладацького складу. Адже осмислюючи аксіологічну проблематику результатів людського буття (філософія, культура); розмірковуючи над значущістю тих чи інших історичних подій; аналізуючи питання добра і зла, життя і смерті, дії та справедливості в її оцінці [5].

Проте можливість самореалізації кожного завжди співвідноситься в понятті справедливості і з інтереса-

ми всіх, з початковою ідеєю збереження цілісності і примноження багатства, що належить всім. Через це категорія "справедливість" показує, до якого ступеня допустима індивідуалізація. Перетворення задоволення особистого інтересу на єдиний критерій орієнтації поведінки завжди оцінюється в етичній свідомості як несправедливе, як егоїзм.

Таким чином, ми можемо виділити наступні критерії, відповідно до яких виробляються уявлення про справедливість:

- ✓ зрівнювання, направлене на збереження цілого;
- ✓ оцінка індивідуального внеску кожного в збільшення суспільного багатства (у зміцнення могутності цілого);
- ✓ захист індивідуальності;
- ✓ умови для утвердження індивідуальності (можливості для самореалізації);
- ✓ допустимий ступінь вираження власного інтересу.

Намагаючись детально вивчити реалізацію справедливості у професійній діяльності, варто звернутись до вчення Джона Ролза. Це етична теорія, що намагається досягти науково теоретичного та прикладного балансу, дана як приклад побудови етики на базі категорії справедливості як початкового і основного поняття соціальної конструкції. Справедливість перш за все співвідноситься з категорією чесності (*справедливість як чесність*). З'ясування змісту даної категорії вимагає заздалегідь визначити поняття "Суб'єкт справедливості". Ролз називає його базисною структурою суспільства, розуміючи під цим "способи, якими основні соціальні інститути розподіляють фундаментальні права і обов'язки і визначають розділення переваг соціальної кооперації". При цьому інститути розуміються Ролзом і як закони, і як реальні суспільні відносини, відтворені за допомогою цих законів. Під основними інститутами розуміється конституція, основні економічні і соціальні устрої. Таким чином, захист законом свободи думки і свободи совісті, вільний ринок, приватна власність на засоби виробництва – це приклади основних соціальних інститутів. Отже, йдеться не про абстрактну справедливість, а про справедливість, яка може реалізуватися в сучасному суспільстві, що має певні технології виробництва і відповідні їм способи взаємодії людей. У початковій ситуації, тобто, по Ролзу, в ідеально природному стані, людина, наприклад, не вирішує питання про те, що було б справедливо для первісного суспільства, а робить вільний вибір, який був би здатний влаштувати всіх саме в суспільстві сучасних технологій. Ролз відзначає, що для глибшого розуміння концепції справедливості ми повинні зробити точнішою концепцію соціальної кооперації, з якої вона має виток. Він також вважає, що концепція соціальної справедливості не може визначити всіх суспільних чеснот. Їх повний перелік може дати тільки більш загальна концепція соціального ідеалу, який формується епохальними стереотипами. Проте, саме концепція соціальної справедливості повинна бути, із його точки зору, первинною для етичної теорії, і при співвідношенні поняття справедливості з питанням про кооперацію початкові принципи справедливості, уявлення про базисну структуру суспільства повинні відігравати особливу роль. До цієї думки Ролз повертається неодноразово. Зокрема, коли аналізується питання цілісності особи, Ролз детально розглядає гедонізм та інші телеологічні концепції. Він визнає, що цілісність особи досягається в результаті наявності певного життєвого плану, залежного від тих цінностей, на які орієнтується людина. Він також визнає, що в сучасному суспільстві людина не самостійно робить вибір тих або інших цінностей. Він використовує досвід життя деяких соціальних співтовариств, орієнтується на успіх

або неуспіх тих або інших життєвих планів, об'єктивіацію чи руйнацію інтересів. Питання про пріоритети в тих або інших життєвих благах взагалі виводяться ним за рамки публічної моралі. З погляду Ролза і взагалі з погляду всіх теорій сучасного лібералізму нейтраліста, позицій з приводу таких пріоритетів може бути так багато, що в їх зіставленні немає надії досягти якого-небудь консенсусу. Тому концепція справедливості як основа правил публічної моралі і основа цілей діяльності державних інститутів повинні бути побудовані поза зв'язком з різними планами індивідуальної життєдіяльності, повинна бути первинна по відношенню до будь-яких телеологічних теорій. Ролз сам визнає це, кажучи про те, що теорія справедливості є повною протилежністю до традиційної точки зору, в якій моральні принципи розглядалися як засіб досягнення блага, яке було первинне по відношенню до принципів. У теорії "справедливості" як чесності, навпаки, результатними є самі принципи. Аргументація Ролза направлена на захист пріоритету теорії справедливості як чесності. Як і Кант говорить про неможливість скласти яке-небудь уявлення про щастя через перерахування схильностей, Ролз говорить про неосяжність теорій, що виводять принципи із загальної ідеї особистого блага, що робить міркування про мораль, що розуміється в сенсі де-якого загальнообов'язкового початку, безперспективними. Кажучи про справедливість як чесність, Ролз підкреслює, що сторони розглядають тут "як фундаментальний аспект "Я" не здібність до задоволення і незадоволення, а властивість бути моральною особистістю. "Вони не знають, яка кінцева мета людей, і всі домінують-цільові концепції відхиляються. На відміну від традиційної кантівської точки зору Ролз, однак, не вважає моральний мотив пріоритетним в тому сенсі, що саме моральна позиція дає людині щастя у вищому сенсі слова. Справедливість розглядається як основна умова несуперечливого (у масштабах суспільства) задоволення власних інтересів, самоцінність яких жодним чином не зменшується. Проте, вибір щодо цінностей, на які направлені ці інтереси, особистість робить сама, здійснює його вільно в тому сенсі, що не повинно бути якоїсь загальнообов'язкової моралі, що формує наші інтереси. Тут можна погодитись з Ролзом, якщо говорити про особистісні виміри життя, позбавлені соціального фактору регламентації та психологічного впливу (утиску).

Поняття справедливості як чесності співвідноситься з поняттям природного стану в концепціях суспільного договору. Це виявляється необхідним для того, щоб зрозуміти справедливе рішення як вільний вибір (*справедливість як вільний вибір за рівних умов*), який влаштував би всіх членів суспільства, що знаходяться в природному стані, тобто за відсутності інститутів, що захищають власність, за відсутності якого-небудь регулювання економічного життя в сенсі розподілу доходів. У такій ситуації раціональний індивід, з погляду Ролза, по-перше, вибере справедливе суспільство, тобто суспільство, в якому всі мають рівні можливості і в якому виключається збільшення блага одних за рахунок обмеження свободи інших. Скажімо, виключаються такі інститути, як рабство. По-друге, він також вибере ефективне суспільство, тобто таке суспільство, яке за наявності основних свобод одночасно дає максимальний приріст суспільного блага. Особливість ситуації вибору полягає в тому, що індивід повинен виходити з того, що він не знає, яке саме положення він займе у вибраному ним суспільстві, оскільки він точно не знає, які його здібності, і не може виключити роль випадковості. Ролз намагається аргументувати, що у такому разі може бути вибране тільки таке суспільство, в якому збільшення

нерівності веде хай до нерівного, але все таки реальному збільшенню блага для всіх. Ролз, таким чином, робить спробу оригінально з'єднати два протилежні принципи. Це традиційний для ліберальної теорії принцип обмеження функцій держави лише функціями "нічного сторожа", тобто функціями охорони основних свобод, включаючи охорону політичних і економічних прав при повному невтручанні в розподіл доходів. І хоч і видозмінений, але все таки коммунітаристській (від англійського community – община, спільність) принцип, що вважає необхідною турботу про загальне благо. Суть по'єднання полягає в тому, що пріоритет віддається першому принципу, тобто фундаментальному розумінню справедливості як чесності. Виконання цього принципу необхідне для збереження конкурентних начал, що є, з погляду Ролза, єдино справедливими в організації суспільства, оскільки вони дозволяють людині реалізувати себе і одночасно дають ефективну економіку. Другий принцип доповнює перший. Він показує правильний баланс в розподілі доходів, при якому кожна людина незалежно від її успіхів і не успіхів погодилася б вибрати справедливе суспільство. Цей принцип також допускає відомий перерозподіл доходів на користь неміущих через нерівне оподаткування [6].

Для визначення умов гармонії протилежних принципів, які раціональний суб'єкт міг би вибрати в природному стані, використовується метод рівноваги рефлексії. Він дозволяє конкретизувати уявлення людей про справедливість. Даний метод дуже важливий в концепції Ролза і має сьогодні велику популярність у вирішенні етичних питань, що виходять за межі самого розуміння справедливості. Ролз звертається до ідеї рівноваги рефлексії перш за все для прояснення наших інтуїтивних моральних уявлень про справедливість. "Відповідно до проміжної мети моральної філософії справедливість як чесність є гіпотезою про те, що принципи, які повинні бути вибрані в початковому положенні, тотожні принципам, які відповідають нашим моральним думкам, і тому ці принципи описують наше відчуття справедливості". Проте таких початкових уявлень недостатньо для того, щоб вони могли стати підставами реальної поведінки або принципами побудови державних інститутів. В описі нашого відчуття справедливості повинно бути допущено, що обдумані судження, без сумніву, можуть бути схильні до дії нерегулярностей і спотворень, не дивлячись на те, що вони робилися при сприятливих обставинах. Коли людина стикається з інтуїтивною апеляцією до свого відчуття справедливості (яке, скажімо, може містити різні розумні і природні припущення), вона може ревізувати свої думки для того, щоб задовольнити принципи, навіть у тому випадку, коли теорія не підходить точно до наявних думок. Вона особливо охоче робить це, коли знаходить пояснення для відхилень, які підривають її довіру до початкових думок, і коли представлена концепція дає думку, яка для неї прийнятна. З погляду моральної теорії якнайкращий розгляд відчуття справедливості людини – це не таке, яке підходить її думкам до перевірки деякої концепції справедливості, а скоріше таке, яке підходить її думкам в рівновазі рефлексії. Як ми бачимо, ця ситуація виходить після того, як людина зважує різні запропоновані концепції і або ревізує свої думки для узгодження з однією з концепцій, або ж повертається до своїх початкових переконань (або відповідної концепції). Отже, суть методу рівноваги рефлексії полягає в тому, що для того, щоб отримати відповіді на питання, що цікавлять людей, потрібно порівнювати етичні думки, принципи і теорії, зокрема не тільки теорії моралі, але і більш загальні соціальні теорії. Все це повинно бути взятим до уваги при аналізі

питання про розуміння справедливості. В результаті може бути досягнутий деякий еквілібрізм ("рефлексивна рівновага") між тим і іншим стосовно рішення даного конкретного питання, але не може бути обґрунтована остаточно істинність тієї або іншої моральної теорії принципу або думки. Отже, очевидне прагнення Ролза у всіх випадках, тобто і у разі загального визначення справедливості, і у разі відповіді на конкретні питання забезпечення справедливості відносно окремих особистостей, уникнути рішення з погляду застосування якогось-небудь одного провідного принципу.

Звернемось до аналізу двох принципів справедливості. Сформулювавши виділені початкові тези дослідження справедливості, Ролз формулює два принципи її розуміння, дві ситуації вибору, що піддаються осмисленню з боку раціонального суб'єкту в природному стані.

"Перший принцип: кожен повинен мати рівне право відносно найбільш обширної схеми рівних основних свобод, сумісних з подібними схемами свобод для інших. Другий принцип: соціальні і економічні нерівності повинні бути влаштовані так, щоб: а) від них можна було б розумно чекати переваги для всіх і б) доступ до положень (positions) і посад був би відкритий всім". Тут передбачається рівність відносно основних свобод, що визначають результатні положення людини в суспільстві, що задають умови його діяльності, і нерівність відносно можливих результатів цієї діяльності. Розкриваючи суть другого принципу справедливості, Ролз використовує три поняття, що виражають три організаційні принципи, що діють в структурах суспільства: "рівно відкритий", "принцип ефективності", "принцип відмінності". Два останні поняття роз'яснюють, як можна розуміти переваги для всіх. Ролз вважає, що ці принципи можуть отримувати різний вираз в різних історичних умовах.

Дедалі ширшого вжитку набуває поняття моральної інтуїції, тобто, прагнення людини не є чимось не природним, десь у її підсвідомості це є і має мотивуючі чинники на індивідуальну адаптацію. Ролз неодноразово звертається до моральної інтуїції. Інтуїтивно, найбільш явна несправедливість системи природної свободи виражається в тому, що розподіл (distributive і shares) знаходиться під впливом абсолютно невідповідних чинників таких довільних з моральної точки зору. Ліберальну рівність робить доступ до положень реальнішим (за рахунок гарантованих державою можливостей освіти, справедливої оплати роботи державних службовців і т.д.). Проте і ця концепція містить істотні недоліки. По-перше, навіть якщо вона усуває вплив соціальних випадковостей, вона все ще дозволяє розподіл багатства і доходів залежно від власного розподілу здібностей і талантів... і цей результат довільний з моральної точки зору... Принцип чесних можливостей може виконуватися лише неповністю, принаймні, до тих пір, поки існує деяка форма сім'ї. Розвиток і вдосконалення природних здібностей залежать від соціальних умов і класових установок. Залежність результатів розподілу від випадкових чинників в концепції природної свободи і в ліберальній рівності складає суть інтуїтивного заперечення проти них.

Важливим і суперечливим у поглядах Ролза є наступне питання, в якому автор намагається довести природність суспільної нерівності, тобто справедливість принципу відмінності. Він намагається сформулювати його у такому вигляді, який дозволяє підтвердити початкові положення його теорії, тобто визначити можливі соціальні нерівності так, щоб їх теоретично погодилися прийняти все. Згідно принципу відмінності нерівність може бути виправдано тільки в тому випадку, якщо відмінності в очікуваннях постають перевагами репрезентативної людини, що знаходиться в гіршому положенні,

і в цьому випадку репрезентативною людиною є некваліфікований робітник. Тобто: якщо в результаті нерівності (необхідного для нормального економічного життя) погіршується положення самого малоїмущого класу, доходи повинні бути оподатковані і перерозподілені на користь неїмущих в плані соціальної підтримки, створення умов для розвитку малоїмущими нових здібностей, що дозволяють включити їх в суспільне виробництво на вигідніших для них і для суспільства умовах. Таким чином, в договорі мають бути зацікавленими всі.

Демократична концепція, на думку Ролза, допускає поєднання принципу відмінності з принципом ефективності, але лише в тому випадку, якщо ці принципи виконуються повністю у формально незалежному один від одного сенсі. Адже коли перший (тобто принцип відмінності) повністю виконується, неможливо поліпшити ситуацію для однієї репрезентативної людини без погіршення ситуації для іншого, а саме репрезентативної людини, що найменше досягла успіху, чиї очікування ми повинні максимізувати таким чином, справедливості визначена так, що вона сумісна з ефективністю, принаймні, коли два принципи виконуються повністю. Проте, принцип ефективності, сформульований в негативному сенсі, в сенсі заборони поліпшення положення одних без погіршення положення інших, стосується тільки допущення волонтаристського перерозподілу доходів. Він не забороняє поліпшення положення всіх за рахунок загального зростання результатів виробництва. Ідея Ролза щодо поєднання принципу відмінності і принципу ефективності полягає в тому, що відмінність необхідно тримати в таких межах, які забезпечують зростання очікувань всіх, але з урахуванням диференціації результатів праці в їх прозорому поданні. Якщо очікування людини не справджуються, то їй дається вичерпне й тактовне пояснення причини. Остання компонента має особливе значення, так як впливає на подальшу діяльність людини в якості стимулу. Вважаю вартим уваги й те, про що неодноразово відбувається обговорення зі студентською аудиторією стосовно феномену справедливості та її проєкції на фах освітянина [7].

Як правило, успіх стає наслідком діяльності, практичного доведення таланту людиною. Варто зазначити, що талант насправді дається індивіду природою (генетично, або є даром Божим), однак його підтвердження більшою мірою залежить не стільки від порунок, до якої сама людина не доклала зусиль, а саме від свідомої, цілеспрямованої діяльності. Або, це грамотно спрямовані зусилля у вірному напрямку. Талановита людина – талановита у своїх ділах. Важливо лише вчасно виявити та дати можливість розвинути талант. Проте, соціальна активність особи часто спонукається не творчим натхненням чи зрозумілим бажанням розвинути свій талант на радість собі та іншим, а егоїстичними мотивами самоствердження, користуючись далеко не талантом, а часто й іншими засобами. Так було на протязі всієї історії людства, а сьогодні ця проблема стала нагальною як для викладача так і для студента. Якщо такими темпами самореалізація відбуватиметься й надалі, то "заможна посередність" здолає делікатність таланту. Особливо обурює впевнена присутність у науково-освітній сфері "осіб не за покликанням, а з гаманцем", чи іншими (родинними, товарицькими спонуканнями), які активно посприяли займанню місця. кожна епоха давала історії видатних людей, але одиниці ставали такими дійсно заслужено. Не варто замовчувати й той факт, що відомість виростала на чужому полі, тобто, інтелектуальний здобуток привласнювався особливо наполегливими людьми в науці із явним браком інтелектуальності та інтелігентності. Сприяла цьому від-

повідна чи своєрідна моральна позиція, яка безперечно, суперечить честі та гідності справжнього науковця. Дійсно, живого прикладу в сучасній науково-освітній сфері бракує, але він зустрічається у буденній викладацькій практиці і винагородою її активізується цікавість предмету і самого викладача як позитивної особистості, яка для владних осіб часто не бажана у "гармонійно підібраному" колективі. В ньому надійно ховаються недоліки через непрофесійність, проте є моральна підтримка у слабкості, апринципові особи активно виживаються, як зайвий подразник, чи можливо – стимул для переоцінки критеріїв оцінювання? Тут, на жаль, діє поки що принцип: щоб не змінюватись самому, не вдаватись до самокритики, логічніше позбутись "іншої думки", а то й самого працівника. Вважаю, причиною такого слабкого здоров'я особливо у провінційних колах інтелігенції – є невідповідність певних осіб займаній посаді. Можна бути гарним господарем, менеджером, ремісником, але інтелігентність ремісницькою завзятістю не замінюється. Та й навчитись її без природних схильностей неможливо. Причин багато, але результат один – деградація інтелігентності в сучасній інтелігенції. Задля уникнення вульгарних узагальнень зазначу, що такий діагноз стосується не всіх, а насамперед тих, кому владне крісло не муляє совість. Тому моральне хамство іноді часто тримається за посаду, прагне до влади, визнання здобуває вчену ступінь, але від цих "здобутків" сумні враження і не довга пам'ять. Ще одна тінь на уявленні про справедливість – це невідповідність фахової освіти займаній посаді, створення "гастролюючих" Вчених рад по захисту дисертацій, які читає кілька осіб (переважно кервник та рецензенти.), проте вчена ступінь присуджується незважаючи на те, що часто те що подається у потрібних документах не відповідає факту процедури захисту (відсутність відповідних фахівців, і головування на захисті роботи особи зовсім не відповідного фаху, відсутність оголошення про захист із дотриманням терміну і т.д.) Часто здійснюється спонтанний розподіл керівництва науковою роботою (курсовою, дипломною, магістерською). Звісно, коли кафедрою релігієзнавства завдає історик за фахом, розібратись у філософсько-антропологічних питаннях належним чином – можливо? І, як результат – страждає і викладач і студент. Чи це справедливо? то яка ціна совісті, яка сприймає таку "справедливість"? Якщо і надалі буде така перспектива самореалізації унтелігенції (при тому, що і студенти і переважна частина викладацького складу це бачить і толерантно мовчить, щоб не втратити роботу. Не можна вважати наукою перписування чужих ідей на свій манер, навіть привабливе словотворення не набуває сенсу. Прикро, коли науковий пошук псевдонауковці намагаються вигідно проштовхнути, наче дешеву річ у коштовній оздобі. І це ж очевидно у молодих науковців, які будують свою кар'єру не із пошуку нових живих ідей, а знаходять нові громіздкі терміни під якими приховують нищість думки. Така картина сумно проєктується на практичний результат – ні в кого переймати науковий досвід, відсутність цікавості з боку талановитих студентів яким не по кишені така "права". Тому суб'єктивну композицію" потрібно оновлювати. Під час дискусій на практичних заняттях з етики прийшли до точки зору стосовно того, що, науковець за покликанням – це врівноважена, доброзичлива, скромна але самодостатня особистість, яка знає до чого прагне, проте нікого не агітує і не демонстративно не повчає. Це очевидно для інших зацікавлених подібною ідеєю і без зайвих спонук. Вже сама життєва позиція такої людини-інтелігента постає живим прикладом як для молодшого покоління, якому є у кого повчитись, так і для інших віко-

вих категорій, яким є "що" співставити, "чого" запозичити для власної моральної корекції на професійному поприщі. Словом, це особистість, яка відкрита життю, її динамічна самореалізація хоч і не позбавлена похибок (*hominis est se errare*) і це природньо, саме так, бо помилка щира, і свідомо сприйнята як така актом сумління. Такій людині довіряєш, оскільки щирість, людяність, самокритичність позитивно сприймаються і фіксуються вже на рівні моральної інтуїції. Дійсно, живого прикладу в сучасній науково-освітній сфері бракує, але він зустрічається у буденній викладацькій практиці і винагородою її активізується цікавість до "твого предмету" і самого викладача як позитивної особистості.

Підсумовуючи сказане, зазначу, що терпіння до не-професійності на будь-якому рівні, і в першу чергу –

науково освітньому не повинно бути. Справедливо тоді, коли є професійна відповідність, яка зрозуміла для всіх причетних до відповідної професійної галузі. Тому відновити право влади інтелігенції, а не "ремесництва" у цій сфері вважаю необхідним, адже від якості і належного рівня освіти залежить майбутнє нації.

1. Аболина Т.Г. Исторические судьбы нравственности. – Киев, 1992. – С.5-12. 2. Лихачев Д. Прошлое – будущему. – Л.: Наука, 1985. – С.565-574. 3. Хрипко С.А. Этика науки как проблема ценностной осведомленности и осведомленности (в контексте рефлексии Д.Лихачева) // Научный часопис национального педагогического университета имени М.П.Драгоманова. – Сер. №7, Вып. 13 (26). – С.232-239. 4. Там само. 5. Там само. 6. Джон Ролз. Теория справедливости. – Новосибирск, 1995. – С.22-81. 7. Там само.

Надійшла до редколегії 28.12.2009

I.B. Кондратьєва, канд. філос. наук, доц.

ВІРМЕНСЬКА АПОСТОЛЬСЬКА ЦЕРКВА У КОНФЕСІОНАЛЬНОМУ ПОЛІ РУСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

У статті розглядається історія виникнення та існування Вірменської Апостольської Церкви у конфесійному полі Руської Православної Церкви.

The article traces the history of the emergence and existence of the Armenian Apostolic Church in the confessional field, the Russian Orthodox Church.

Перші вірменські громади у конфесійному полі Руської Православної Церкви з'являються ще упродовж XIV століття. Їх поява зумовлена була міграцією вірмен що сталась внаслідок нашествия Тамерлана. Щоправда більшість з них зазнають деконфесіоналізації. Тобто поселенці з часом зрікались свого віросповідання. Для прикладу, як стверджує К.Айвазян "вірмени, що оселились у Володимиро-Суздальській Русі, відійшли від національної церкви, тому про них мовчать вірменські історики" [1]. Відповідно, до нас не дійшли свідчення про наявність громад та храмів, зв'язки вірмен Володимиро-Суздальської Русі з католиками і патріархами. Більше того, не збереглися дані про чітку віросповідну конфігурацію вірменських поселень Русі.

Упродовж XV-XVI століть громади Вірменської апостольської церкви з'являються у Москві, Новгороді та Нижньому Новгороді. Щоправда вони існували у вкрай несприятливих умовах. Все-таки в ідеології Московського царства домінувала доктрина "Москви – Третього Риму", згідно з якою істинне православне віросповідання визнавалось лише у царстві руського самодержця, а всі інші християнські спільноти повинні були у перспективі приєднатись до цього "царства світла і благодаті". Тому як у колах богословів так і на побутовому рівні прослідковувались симптоми упередженого ставлення до вірмен. Хоча подекуди їх вважали православними християнами й тим самим не зважали на властиві вірменам догматичні та обрядові відмінності.

Наслідком подібної неоднозначної ситуації можна вважати відсутність документально зафіксованих свідчень про заборону вірменами будувати церковні споруди у Московському царстві. Але бракує також достовірних даних про їх наявність на канонічній території РПЦ.

Лише у царювання Петра I можна стверджувати про більш-менш оптимальні умови функціонування громад вірменської апостольської церкви в Росії. У 1706 році наказом царя вірменській громаді Астрахані дозволено було збудувати на місці колишньої дерев'яної кам'яну церкву. Йдеться про спорудження знаменитого кафедрального собору Пресвятої Богородиці. Саме Астрахань стає осередком створення першої єпархії Вірменської апостольської церкви в Росії. Вона була сформована 1717 року і отримала, відповідно, назву Астраханської.

Зауважимо, що появі першої вірменської єпархії в Росії передували зовнішня східна політика Петра I й відповідна "православна орієнтація тодішнього католикоса, який перебував у Гандзасарі. Між іншим Астраханська єпархія в перші десятиліття свого існування підпорядковувалась саме Гандзасарському престолу, колишній вотчині албанських католикосів. Першу єпархію в Росії очолив архієпископ Степанос Галатаці. До її складу увійшли усі вірменські громади, локалізовані на території російської імперії. Звісно, що єпархіальним собором стає собор Пресвятої Богородиці. Серед храмів особливого значення набуває вірменська церква м.Москви, споруджена у 1716-19 роках на землях колишньої Грузинської слободи. Вона призначалась для вірмен картлійського царя Вахтанга IV, який мешкав на той час у Москві. Друга вірменська церква у Москві збудована була 1779 року на кошти братів Лазарєвих. Йдеться про Ваганьківську цвинтарну церкву, де пізніше поховані були більшість видатних діячів вірменської культури такі як Степанос Назарян, Смбаг Шахазі, Нікіта Емін. До цього, про історію вірменських храмів у Москві можна дізнатись з довідника В.Черкасова-Георгієвського [див: 2].

У 1740 році з'являється перша вірменська церква Св. Воскресіння у Санкт-Петербурзі. Її будівництво на Васильєвському острові спонсорував відомий у той час купець Ширванов.

При клопотанні католикоса Симеона I Єреванці і за наказом імператриці Катерини II від 30 червня 1768 року Астраханська єпархія перепідпорядкована була Ечміадзінському престолу. Зауважимо, що Ечміадзін знаходився тоді у межах Персії. Тому слід наголосити на дипломатичних успіхах тодішнього католикоса Симеона, якому вдалося добитись подібного перепідпорядкування. До цього стимулом для появи численних вірменських громад управління імператриці Катерини II стала реалізація маніфесту грудня 1762 року, згідно з яким іногородці мали право мешкати у Росії без усіляких утисків їх віросповідань. Крім того згадаємо про наказ імператриці від 1 листопада 1770 року який безпосередньо стосувався адептів вірменської церкви. Згідно з його положеннями: "Вірменські церкви у Петербурзі і Москві будувати дозволяється на тій підставі як і католики бу-

дують і для спорудження оних в Петербурзі і Москві відвести від поліції вільні місця" [3]. Зокрема у Петербурзі будується церква св. Катерини на Невському проспекті, а у Москві собор Св. Христа Господнього (Сурб Хач) та цвинтарна церква Св. Воскресіння.

Активізація інституціональних осередків вірменської апостольської церкви припадає на 70-80-ті роки XVIII століття. Вона зумовлена була в першу чергу діяльністю архієпископа Овсєпа Аргутянца (Йосифа Аргутинського) (1743-1801), якому вдалось налагодити дружні стосунки з митрополитом Московським Платоном Левшиним і митрополитом Петербурзьким Гавриїлом Петровим. У 1773 році Овсєп Аргутянец призначений був главою вірменської церкви в Росії. На цьому поприщі він посприяв розвитку вірменської топографічної справи в Росії, опікуючись виданням газет, книг, перекладів вірменської духовної літератури. Архієпископ Йосиф, за свідченням автора нарису "Два вірменісти": "зацікавившись давньовірменською літературою, духовною і бажаючи поширити її у народі, завів типографію у Петербурзі, Новій Нахичевані і Астрахані, в яких видав низку богослужбових книг, важливі труди Нерсєса Благодатного, деякі історичні твори, також руський переклад Чина священної літургії вірменської церкви і інші дрібні твори" [4]. За його клопотанням російський уряд виділив 86 тисяч десятин землі на берегах р. Дона вірменським переселенцям з Криму, які заснували тут у 1779 році місто Нор-Нахичеван (нині район у складі міста Ростова-на-Дону) та п'ять селищ – Чалтир, Крим, Великі Сали, Малі Сали, Несвітай.

Відзначимо також, що за його богоугодну діяльність і вірну службу імператор Павло I своїми грамотами, виданими у жовтні 1799 року дарував російським вірменам вічне право на сповідання своєї релігії. Сам Йосиф Аргутинський нагороджений був орденом Св. Анни першого степеню та удостоєний княжого титулу. З тих пір він стає князем Аргутинським-Долгоруким. Додамо також, що архієпископ Йосиф розробив проект відновлення вірменської держави під протекторатом Росії.

Нор-Нахичеван і вищезгаданих п'ять селищ стали основою для формування Донського інституціонального осередку вірменської церкви. З тих пір їх мешканців називали не інакше як донськими вірменами. Організаційне оформлення цього осередку припадає на 1773 рік, коли зусиллями католикоса Симона заснована була нова єпархія в Росії, яка у 1780 році була перейменована у Ново-Нахичеванську. Очолив її колишній посол у Баязеті єпископ Мінас. Звісно що єпархіальним осередком донських вірмен стає місто Нор Нахичеван. Упродовж 1783-1807 років на центральній площі міста будується соборний храм Св. Григорія Просвітителя (Сурб Григор Лусаворич). А поблизу міста ченці – вихідці з Кримського монастиря Сурб Хач – споруджують монастир з такою ж назвою. Цей монастир поступово стає основним духовним центром вірмен Росії. У місті Нор-Нахичеван поступово споруджені були сім церков (св. Нікогоса, св. Успення, св. Геворка, св. Теодороса, св. Вознесіння, св. Іоана Передтечі і звісно що згаданий вже соборний храм Григорія Просвітителя). Згодом починає функціонувати Нахичевано-Бесарабська духовна семінарія. Окрасою селища Чалтир стає збудований в 60-х роках XIX століття храм Сурб Амбарцум (Св. Вознесіння) перед яким встановлений був хачкар. Тоді ж при храмі відкрили неділку школу для дітей. У селищі Крим за кошти і при участі самих мешканців в кінці XIX століття була збудована церква Сурб Аменапкрів (Св. Спасителя). У центрі селища Великі Сали у 1867 році за кошти сім'ї Чебонянів споруджена була церква Сурб Аствацацін (Пресвятої Богородиці). На околицях сіл Султан Сали і Несвітай у 60-х роках XIX століття збудо-

вані були відповідно церква Геворка і церква Карапета. Зауважимо, що усі ці вищезгадані храми будувались у місцях компактного проживання вірмен півдня Росії.

Окрім Донського інституціонального осередку в кінці XVIII – першій половині XIX століття формується також Північно-Кавказький. Зауважимо, що перші громади вірменської церкви у цьому регіоні виникають по мірі розростання колоній які, в свою чергу, з'явилися після Каспійського походу Петра I 1722 року. Мова йде про вірменські колонії Моздока, Кізляра та Ставрополя (буквальний переклад – "фортеця Св. Хреста"). Згодом виникають власне вірменські поселення Едесія і Сурб Хач (нині – Будьоновськ). До цього, заснування села Едесія започаткувала жалувана грамота імператора Павла I від 28 жовтня 1799 року вірменам – вихідцям з Дербента і Мускура. У цій грамоті окрім повернення вірменам пільг та привілеїв дозволялось споруджувати церкви, монастирі. Між іншим, едесійці відносили себе до нащадків давньої Едеси (Урфи). Хоча подібну назву це село отримало тільки в середині XIX століття. До того часу у статистичних звітах та офіційних документах воно найменувалось як Косаєва Яма. Але на прохання вірменської громади Косаєва Яма була перейменована в Едесію. Про цей факт повідомляла губернська газета "Відомості" від 31 січня 1852 року.

За документальними даними (переважно єпархіальні звіти) можна стверджувати про наявність у поселеннях північного Кавказу інституціональних одиниць, до яких належали храми, молитовні будинки, каплиці. У 1831 році черкесогаями – вірменським субетносом – був заснований т.зв. Вірменський аул. У 1848 році за пропозицією Петроса Патканяна він був перейменований в Армавір, на честь давньої вірменської столиці. У 1843 році розпочалось будівництво місцевого кам'яного собору Сурб Аствацацін (Пресвятої Богородиці), який освячений був лише у 1861 році. Вагомий внесок у спорудження собору зробили московські вірмени Христофор і Оганєс Лазареви, які пожертували 2000 рублів. За повідомленням красзнавця Ф.Щербини, довкола собору була зведена висока цегляна стіна з бійницями і чотирма бастіонами по боках. І храм починає відігравати важливу роль у житті місцевого населення. На площі перед ним проводились зібрання, урочистості, ринки, народні гуляння. Тобто Сурб Аствацацін стає символом Армавіра. У 1846 році коштом купця Д.Улуханова при храмі було збудоване приміщення церковно-приходської школи. Тут навчалось близько 120 учнів. Зауважимо, що навчання було платним.

Принадно варто торкнутись питання про особливості функціонування церковно-приходських шкіл і навчального процесу. Тим більш, що армавірська школа належала до типових вірменських шкіл Росії. За свідченням Л.Погосяна: "Основною метою цих шкіл було повчати підрастаюче покоління елементарної грамотності і, одночасно, як це підтверджувалось статутом, готувати кадри для єпархіальних шкіл. Навчання проводилось упродовж 2-3 років, проте при наявності відповідних сил і матеріальних засобів продовжувалось ще на 1-2 роки. Викладались предмети: Закон Божий, вірменська і руська мови, чистописання, арифметика і спів" [5].

На початок 50-х років XIX століття в регіоні Північного Кавказу уже діють храми вірменської церкви в Армавірі, Єкатеринодарі (нині – Краснодар) і Владикавказі. Доволі показовий факт можна почерпнути із архівних матеріалів фонду Лазарєвих. У 1847 році якийсь Гавриїл Айвазов власним коштом самовільно без дозволу влади спорудив дерев'яну каплицю. Незважаючи на деякий спротив з боку місцевої влади каплиця починає діяти. Більше того, ініціатива Г.Айвазова була схвалена архієреєм астраханської єпархії.

На увагу заслуговує також питання інституціоналізації вірменської апостольської церкви у Криму. Принаймні, осередки церковного життя Кримського півострова остаточно формуються упродовж XVIII століття. Принаймні у таких торгових містах як Кафа, Солхат, Бахчисарай, Карасубазар, Ак-Мечеть, Старий Крим діяли значні вірменські громади. Втім особливості їх появи приховують доволі своєрідний генетичний зв'язок з астраханськими громадами. В зв'язку з цим варто торкнутись передісторії виникнення громад вірменської церкви на Кримському півострові.

Вона розпочинається у другій половині XI століття після ліквідації Ширакського царства династії Багратидів. Руйнування сельджуками його столиці – міста Ані у 1064 році спричинили до виходу вірменського народу. Внаслідок двох міграцій вірмени опинились на землях Кримського півострова, Південної Русі і у татарському містечку Аксарай (на північ від сучасної Астрахані). Втім серед татарського населення колишні анійські вірмени перебували у досить несприятливих умовах. Тому утиски на конфесійному ґрунті, початковий натиск і набіги ногайців спричинили подальшу міграцію вірмен. Перебуваючи у торгових зносинах з генуезцями вони домовились з кафським консулом про переселення у Крим. Як наслідок, на початку XIV століття аксарайські вірмени, долаючи опір татар після численних поневірянь добираються до Криму. Близько 1330 року у місті Кафа (нині Феодосія) виникає осередок Вірменської апостольської церкви. Принаймні у цьому місті упродовж XIV століття діяли аж 24 вірменські церкви. Зауважимо, що у Кафі існували також громади вірмено-католицької церкви, з ієрархами якої домініканські ченці встановили дружні зв'язки. Проте не слід перебільшувати вплив вірмен-католиків серед поселенців. На той час більшість вірменських колоній в Криму, що знаходились під протекторатом Генуї, дотримувались традиційного віросповідання. Більше того, місіонерська політика домініканців серед вірмен викликала невдоволення адептів апостольської церкви. Були навіть заколоти, що посприяли в остаточному підсумку занепаду церковного життя у Кафі та її захопленню турками у 1475 році.

Духовним центром кримських вірмен тривалий час залишався монастир Сурб Хач, розташований поблизу міста Солхат (нині – Старий Крим). Цей монастир, який виникає в середині XIV століття стає форпостом протидії католицькому місіонерству. К.Айвазян згадує про два кримські монастирі, один – в селі Бахчелі (нині – Багад), інший Св. Хреста (Сурб Хач), неподалік від Старого Крима [6].

Активізація церковного життя вірменських колоній Криму припадає на 70-ті роки XVIII століття, коли цей регіон стає фактично протекторатом Росії. Відповідно у колоніях переважала проросійська орієнтація. За умовами Кючук-Кайнарджийського миру, укладеного у липні 1774 року Крим не був приєднаний до Росії, а отримав незалежність від будь-якої влади. Але внутрідинастійна боротьба кримських ханів за владу і певною мірою міжконфесійні негаразди лише підготували ґрунт для остаточного входження півострова до складу Росії. Як наслідок, – 8 квітня 1783 року імператриця Катерина II видає Маніфест за яким Крим, Тамань і Кубань стають російськими областями. У російському Криму інституціональним осередком вірменської церкви стає місто Феодосія. В першій половині XIX століття тут діяло вже 34 вірменські храми, серед яких виділявся собор св. Саркіса. Додамо, що при цьому соборі ще з XVII століття знаходився скрипторій, де працювали відомі вірменські мініюаристи.

По мірі утвердження Вірменської апостольської церкви у конфесійному полі Росії упродовж першої половини

XIX століття остаточного оформлення набуває її єпархіальна структура. Зазначимо, що єпархіальні трансформації спричинені були в першу чергу зовнішньополітичними чинниками. Так внаслідок успішної для Росії балканської війни з турками (1806-1812) до її складу відходять землі Бессарабії. У 1809 році імператор Олександр I своїм наказом затверджує заснування вірменської єпархії Бессарабії з кафедральним собором у місті Ясси. Проте за умовами Бухарестського мирного договору від 16 травня 1812 року Бессарабська губернія з центром у Кишиневі відходить до Росії, а місто Ясси залишалось у складі Туреччини. Відповідно, кафедральним осередком Бессарабської єпархії стає місто Кишинів.

На початку 30-х років XIX століття вірменська церква знову була реорганізована. За наказом імператора Миколи I від 30 квітня 1830 року запроваджувалась нова єпархія, що отримала назву Ново-Нахичеванської і Бессарабської. До її складу увійшли всі храми і приходи, що знаходились у Санкт-Петербурзі, Москві і в губерніях Новоросійській та Бессарабській. Усі ці приходи були відокремлені від Астраханської єпархії. В юрисдикції останньої залишилися канонічні території північного Кавказу, Поволжя, Середньої Азії і Сибіру. Між іншим у 30-ті-40-і рр. XIX століття з'являються нові храми у місті Хреста (Ставрополь), Катеринодарі (нині Краснодар), Армавірі і Владикавказі.

У 1836 році згідно з прийнятим Св. Синодом "Положенням про управління справами Вірмено-Григоріанської церкви в Росії" було утворено шість великих єпархій, розподілених, в свою чергу, ще на дев'ятнадцять. Окрім раніше існуючих астраханської, Ново-Нахичеванської та Бессарабської додалось ще чотири нових: Єреванська, Карабахська, Грузинська і Шемаханська. Докладні свідчення про єпархіальний устрій вірменської церкви з 1836 року та причини її реорганізації можна почерпнути у брошурі С.Цатуряна "Трансформація відношення руського православ'я до Вірмено-Григоріанської церкви у XIX століття" [7]. За даними, наведеними С.Цатуряном, до 1842 року на території Росії було вже 36 кафедральних, приходських і цвинтарних храмів вірменської церкви. З них 23 знаходились в межах Астраханської єпархії. Таким чином інституціональним осередком Вірменської апостольської церкви стає Астраханська єпархія. Проте в кінці XIX століття її розміри значно скоротились. На той час вірменські громади середньої Азії були приєднані до Бакинської єпархії. Внаслідок подібної реорганізації була сформована єпархія, що отримала назву Бакинської і Туркменської. Відповідно, до складу Астраханської єпархії увійшли єпархіальні округи Північного Кавказу і Поволжя. Крім того, вона була поіменована на єпархію Північного Кавказу і Астрахані. Її новим кафедральним осередком стає місто Армавір. За станом на 1 січня 1917 року цій єпархії належали 13 релігійних об'єктів.

Після жовтневої революції 1917 року інституціональна структура Вірменської апостольської церкви знає відчутної дезорганізації за якою настала її поступова практична ліквідація. Спочатку від вірменської церкви відійшли єпархії колишньої Бессарабської губернії, оскільки її територія була приєднана до Румунії. У першій половині XX століття номінально існували дві єпархії: Нахичеванська, осередком якої було місто Ростов-на-Дону і Північно-Кавказська та Астраханська з кафедральним собором у місті Армавірі. Проте нестача священників, більшість з яких були репресовані і руйнування храмів зумовили фактичне виживання Вірменської церкви в Радянському Союзі. Для прикладу, у 1925 році в Криму був зруйнований знаменитий монастир Сурб Хач. Додамо також, що радянський уряд ініціював ліквідацію Ечміадзінської типографії.

Крім того після падіння царизму втрачає чинність "Положення про управління справами Вірмено-Григоріанської церкви в Росії" 1836 року. Відповідно, відбувається трансформація і в процесах інституціоналізації вірменської церкви. Йдеться про виразні сепаратистські тенденції внаслідок яких була створена окрема група, так звана "Вільна церква" (єпископ Азот Шхян, архімандрит Бенін, священик Мелян) яку, між іншим, підтримував уряд Вірменської республіки. Фактично діячі "Вільної церкви" намагались підірвати устої традиційної інституціональної структури. Зокрема, вони виступили проти підпорядкування Ечміадзину чи якомусь іншому духовному центру.

В таких умовах католикос Геворк V Суренян (1911-1930) вдається до радикальних заходів. Ще у січні 1924 року в Ечміадзіні був затверджений новий орган для управління церквою. Йдеться про Вищу Духовну раду, яка опікувалась віднині усіма найважливішими питаннями функціонування церкви. Головою Вищої Духовної ради був обраний архієпископ Хорен Мурадбекян, а до її складу увійшли як єпархіальні архієреї Вірменської церкви так і миряни. Подібна організаційна новація церкви виявилась оптимальною в умовах панування в СРСР анти релігійної кампанії. Так у листопаді 1932 року в Ечміадзіні відбувався скликаний радою Національно-Церковний собор на якому більшістю голосів католикосом обраний був Хорен Мурадбекян.

Незважаючи на усі зусилля католикоса традиційна організаційна структура вірменської церкви руйнувалась. Зокрема восени 1937 року закриваються майже всі храми, а їх майно було конфісковане. У квітні 1938 року, при доволі загадкових обставинах трагічно загинув тодішній католикос усіх вірмен Хорен I. Єпископ Георгян у своїй статті наводить свідчення очевидців та лікаря, які стверджували, що католикос був задушений невідомими особами [8]. За даними статистичних звітів, наведеними С.Бейбудяном Ечміадзінський католикосат у 1937 році представляли 70-75 духовних осіб [див: 9]. У тому ж 1937 році в Ечміадзінському монастирі залишилось лише два ченця. Узагальнюючи дані різноманітних публікацій констатуємо, що за період з 1920 по 1938 роки репресіям були піддані близько 400 священиків. Пропала і значна частина скарбів Ечміадзіна. У 1948 році фактично діяли лише 13 церков і три монастирі [див: 10].

Саме скрутна ситуація в інституціях вірменської Апостольської церкви стала однією з причин того, що скликаний для виборів нового католикоса у квітні 1941 року Національно-Церковний собор не відбувся. Загалом за станом на квітень 1941 року за словами єпископа Георгіана "на батьківщині і внутрішній діаспорі Церква практично не існувала, а її формальне існування залежало від політики держави стосовно Церкви" [11].

Під час війни тиск на Вірменську церкву був ослаблений завдяки її патріотичним акціям. Зокрема місцелюбитель патріаршого престолу Георг Чорекчян написав послання про збір коштів для створення танкової колони "Давид Сасунський". Звісно, що подібна ініціатива схвально була сприйнята радянським урядом. Додамо, що в січні 1944 року ця танкова колона була відправлена на фронт. Подібні заходи і патріотична позиція католикосату не могли не призвести до поживлення процесу інституціоналізації. Так у 1944 році починає виходити журнал "Ечміадзін". А в квітні 1945 року Національно-Церковний собор обирає католикосом усіх вірмен тодішнього місцелюбителя, архієпископа Георга Чорекчяна. Знову відкрились храми Сурб Гегард і Хор Віраб, кілька паломницьких центрів. Втім після війни не вистачало священиків. Крім того, Вірменська апостольська церква зазнавала постійної фінансової скрути.

У травні 1956 року в Москві була відновлена діяльність вірменської церкви Св. Воскресіння, яка стає осе-

редком окремого приходу. У 1966 році тодішній католикос Вазген I вдається до реорганізації єпархіальної структури вірменської церкви в СРСР. За його наказом була створена Ново-Нахічеванська і Російська єпархія до складу якої увійшли колишні Астраханська, Ново-Нахічеванська і Північно-Кавказька єпархії та московський приход. Новим єпархіальним центром стає місто Москва. Подібна реорганізація була викликана доцентровими тенденціями політики католикосата, пов'язаними з необхідністю згуртування інституціональних осередків в умовах антирелігійної кампанії 60-х років ХХ століття. Між іншим, саме тоді були зруйновані такі святині як собор Сурб Григор Лусаворич у Ростові-на-Дону і церква Сурб Аствацацін в Краснодарі.

Початок 90-х років ознаменувався активізацією інституціональних процесів Вірменської апостольської церкви. Цій активізації посприяли, з одного боку, крах тоталітарного режиму в СРСР, а з іншого, – значний приток вірмен на територію Російської федерації в зв'язку з політичними негараздами в Грузії і нагорному Карабаху та наслідками Спітакського землетрусу. До цього, якщо за даними Всесоюзного перепису 1989 року в Росії проживало 532,4 тисячі вірмен, то у 2002 році їх кількість в Росії становила вже 1 мільйон 130 тисяч осіб" [12]. У 90-ті роки ХХ століття у конфесійному полі РПЦ здійснюється значна централізація інституціональних осередків Вірменської Апостольської церкви. В серпні 1991 року Мінюст РФ зареєстрував Ново-Нахічеванську і Російську єпархії церкви. За рішенням католикоса Вазгена I у цій єпархії були утворені три вікаріати: Ростовський, Північно-Кавказький та Західний. До Ростовського вікаріату увійшли інституції Ростовської області, Поволжя, України і Молдови. До Північно-Кавказького увійшли інституції Північної Осетії, Адигеї, Краснодарського і Ставропольського країв, а до західного – громади вірменської церкви Москви і Санкт-Петербурга.

В першій половині 90-х років осередком церковного життя вірмен в Росії стає Північний Кавказ. В Армавірі, Владикавказі, Едесії, Будьоновську були реставровані старовинні храми. Споруджені нові церкви Св. Марії Богородиці у Краснодарі; Св. Григорія Просвітителя у Новоросійську, Сочі, Ставрополі; св. Саркіса в Адлері; Св. Вардана Маміконяна у Кисловодську; Св. Воскресіння у Майкопі. Зауважимо, що в деяких містах Північного Кавказу відновлення вірменських храмів здійснювалось при сприянні ієрархів РПЦ. Для прикладу, на початку 1993 року митрополит Ставропольський і Бакинський Гедеон благословив проведення недільних служб вірменськими священиками у храмі Св. Вардана у Моздоці (Північна Осетія), який належав православної громаді.

У січні 1997 року за ініціативою католикоса Гарегіана I здійснюється реорганізація єпархіальної структури вірменської апостольської церкви. Зокрема, на основі Північно-Кавказького вікаріату була утворена самостійна єпархія півдня Росії з архієрейським престолом у місті Краснодарі. Її главою стає єпископ Єзнік Петросян. Нині цю єпархію очолює з 2001 року єпископ Мовсес Мовсесян. Важливу роль в її управлінні відіграє дорадчий органі – єпархіальна рада, що складається з 15 священиків і мирян. Друкованим органом єпархії є газета Мер Єкехеці (Наша Церква), що виходить вірменською і російською мовами.

Зауважимо, що єпархія півдня Росії поділена була на два вікаріати: Краснодарський і П'ятигорський. До складу Краснодарського вікаріату увійшли релігійні громади Краснодарського краю і республіки Адигея. П'ятигорський вікаріат, в свою чергу, утворили громади Ставропольського краю і північно-кавказьких республік. Нині єпархія Півдня Росії нараховує 12 приходів Вірменської апостольської церкви, з них три приходи роз-

міщені у Сочі. На її території, за станом на 1 січня 2007 року перебувають 16 релігійних об'єктів. Для порівняння, у 1990 році в регіоні Північного Кавказу діяла лише одна церква в Армавірі.

Характерною особливістю функціонування громад Півдня Росії стає співробітництво з різноманітними суспільними організаціями, такими як "Севан" (Сочі), "Маштоц" (Краснодар), "Армавір", "Амшен" (Туапсе), "Бераценунд" (Апшеронськ) та інші. Суспільні організації зазвичай є спонсорами релігійних об'єктів і навіть в деяких випадках ініціаторами їх спорудження. Для прикладу, у 1995 році розпочалось будівництво церкви Сурб Саргіс (Св. Саргіс) в Адлері за кошти сочинського вірменського товариства "Севан".

Ново-Нахічеванська і Російська єпархія Вірменської Апостольської церкви є найбільшою в Росії за кількістю громад (близько 40) та охопленням канонічних територій. В її складі у відповідності з наказом католикоса Гарегіна I у січні 1997 року було сформовано два вікаріати: Ростовський і Західний. До Ростовського вікаріату увійшли релігійні громади Ростова-на-Дону, Астрахані, Волгограда, Саратова та відповідних їм областей.

До складу західного вікаріату увійшли громади Москви, Санкт-Петербурга, Білорусі, Молдови, Узбекистану, Казахстану, Естонії, Литви і Латвії. До цього, лише на території Російської федерації діють 27 релігійних громад вірменської Апостольської церкви. Нині, з 2000 року Ново-Нахічеванську і Російську єпархію очолює єпископ Єзрас Нерсінян, який одночасно є Патріаршим екзархом у Росії. Кафедральним центром єпархії є місто Москва.

У підпорядкуванні патріаршого екзарха Росії знаходиться також єпархія України. До 1997 року канонічна територія України входила до складу Ново-Нахічеванської і Російської єпархії. Виділення окремої єпархії України зумовлене було, з одного боку, тривалим функціонуванням на її теренах громад вірменської Апостольської церкви, більшість з яких знаходились у Криму. А з іншого – значним поповненням вірменського населення, яке в середині 90-х років ХХ століття складало певну частку у Києві, Харкові, Херсоні, Сімферополі та інших містах. Причинами переселення були значні руйнування їх осель внаслідок Спітаського землетрусу, політичні негаразди та військові дії у Нагорному Карабаху. Більшість з вірменських мігрантів заселились у Харківській, Донецькій, Дніпропетровській областях та у Республіці Крим. Між іншим, нині в Україні мешкає близько 100 тисяч вірмен. Для порівняння, на початку 1990 року не було жодної релігійної громади.

Перша громада Вірменської Апостольської церкви в Україні офіційно була зареєстрована у листопаді 1991 року. За станом на 1 січня 2008 року діє 26 релігійних громад. Єпархіальним центром Вірменської Апостольської церкви в Україні стає місто Львів. Главою єпархії з 2001 року є архієпископ Григоріс Буніатян. У Києві

зареєстрована лише одна громада церкви (у Дніпровському районі). З 2007 року досягнута домовленість з місцевою владою про будівництво церкви на Подолі.

До цих пір в єпархії немає семінарії і не вистачає священників. За свідченням Григоріса Буніатяна, наданим в інтерв'ю газеті "День" від 2 квітня 2003 року в Україні було всього 12 священників, кожний з яких обслуговує храми в кількох містах. Серед найбільш відомих релігійних об'єктів Вірменської Апостольської церкви в Україні виділяються монастир Сурб Хач (Св.Хреста), розташований поблизу селища Старий Крим, церква Св. Діви Ріпсіме у Ялті, церкви Св. Саргіса і Святих Архангелів у Феодосії, церква Св. Миколая в Євпаторії. У 1994 році було завершено спорудження храму Григорія Просвітителя в Одесі. Додамо також, що в Україні планують відкрити перший центр досліджень вірменської християнської традиції. В зв'язку з цим передбачається заснувати в Українському католицькому університеті кафедру вірменістики [13].

Отже, згідно з кондаком (наказом) католикоса Гарегіна I з 1997 року в межах канонічних територій Російської федерації та країн СНД функціонують три єпархії вірменської апостольської церкви: 1) Ново-Нахічеванська і Російська 2) єпархія Півдня Росії і 3) єпархія України.

Можна стверджувати про функціонування Вірменської апостольської церкви в межах впливу Руської Православної Церкви з ХІV століття При цьому Вірменська апостольська церква поступово стає рівноправною структурою у конфесійному полі Росії. Звісно, що інкорпорація цієї орієнтальної інституції до реалій православної Росії відбувалась вкрай нерівномірно, зважаючи на особливості історичного розвитку країни та політику її церковно-урядового альянсу щодо інших віросповідань.

1. Айвазян К.В. История отношений Русской и Армянской церковей в средние века / Ред. С.С.Аревшатян. – Ереван: изд. АН Арм.ССР, 1989. – С.94. 2. Черкасов-Георгиевский В. Москва: Религиозные центры и общины. – М: Профиздат, 1992. – 111 с. 3. Армяно-русские отношения в ХVIII веке. 1760-1800 гг. Сборник документов. Том IV. / Под ред. акад. М.Г.Нерсисяна. – Ереван: изд-во АН Арм.ССР, 1990. – С.103. 4. Братская помощь пострадавшим в Турции армянам: Сборник. – М.: типография тов-ства Ч.Н.Кушнарев и К^о, 1998. – Отдел I. LXXXI – С.181. 5. Погосян Л.А. Армянская колония Армавира. / отв.ред В.Б. Бархударян. Ереван: изд-во АН Арм.ССР, 1981. – С.152. 6. Айвазян К.В. Культ Григория Армянского, "армянская вера" и "армянская ересь" в Новгороде (ХIII-ХVI) // Русская и армянская средневековые литературы. – Л., 1982. – С.306. 7. Цатурян С. Трансформация отношений русского православия к Армяно-Григорианской церкви в ХІХ веке. – Ереван: Айастан, 1988. – 23 с. 8. Георгян (Паргев), епископ. В борьбе за существование // Журнал Московской Патриархии. 1994. – №4. – С.49. 9. Оганнисян В. диакон. Армянская Апостольская Церковь в ХХ веке и ее отношение с Русской православной церковью. <http://lusamut.net/Russian/biblioteka/aac/aac1.htm>. 10. Там же. 11. Георгян (Паргев), епископ. В борьбе за существование. // Журнал Московской Патриархии. 1994. – № 4. – С.51. 12. Петербург национальный. – 2003. – №3-4 (10-12). – С.24. 13. Национальні релігії // Релігійна панорама. Інформаційно-аналітичний журнал. 2008. – №6 (93). – С.23-24.

Надійшла до редколегії 21.01.2010

А.В. Лактіонова, канд. філос. наук, асист.

ПРАКТИЧНА НОРМАТИВНІСТЬ VERSUS КОМУНІКАТИВНА НОРМАТИВНІСТЬ Ю. ХАБЕРМАСА

Здійснення і оцінка лінгвістичних одиниць, на фоні загально-лінгвістичних норм в комунікативно-прагматичному контексті, уможливується практичними імпліцитними епістемічними нормами. Прагматичний контекст становить необхідну умову функціонування мови (мовлення), але не визначає її.

The possibility of accomplishment and evaluation of linguistic units on the background of general linguistic norms in the definite communicative pragmatic context exists due to practical implicit epistemic norms. Pragmatic context plays the role of necessary condition of the functioning of a language (speech), but does not define it.

Ми відстоюємо позицію, що мова (як мовлення, форма людської поведінки (за Л.Вітгенштайном), інтегрована в людські трансакції і соціальну поведінку, залеж-

на від контексту та потреб) є системою лінгвістичних одиниць (сутностей), а саме окремих класів функціонально означених лінгвістичних сутностей, придатних для

вираження завершеної думки, наприклад, речення, висловлювання, твердження), які є мовленнєвими виразами наших уявлень і являють собою факти мови (наразі терміни "мова" і "мовлення" застосовуються як взаємозамінні). Тобто мова представляє цілісний (конститутивно-регулятивний) нормативний інструмент опису реальності за допомогою лінгвістичних одиниць. При цьому фундаціями їх здійснення (а опис в цьому випадку набуває значення дії, отримує іпложитивну силу) виступають імпліцитні епістемічні норми лінгвістичних одиниць, внутрішнім чином притаманні їм як свідчення їх слухності, яку ми схоплюємо на фоні інших норм мови у визначеному прагматично-комунікативному контексті. Такі норми, фундуючи здійснення лінгвістичних одиниць методологічно, є необхідними конститутивними умовами їх можливості, як внутрішньо притаманні цим одиницям правила. Отже, зазначені норми мають практичний характер.

Сучасна практична філософія, як філософія дії, включає аналіз мовлення в своє тематичне поле. В її межах аналізується не належний спосіб здійснення мовленнєвих актів, а імпліцитні умови можливості мовленнєвих актів, в яких здійснюються лінгвістичні одиниці, завдяки чому останні і виступають як сутності.

Принципова можливість лінгвістичної одиниці забезпечується саме її практичною імпліцитною нормативністю. Інші норми і загальний контекст є необхідним супроводжувальним фоном для здійснення лінгвістичної одиниці. Таким чином, "практична норма" здійснення лінгвістичної одиниці, як відповідної сутності, у нашому розумінні є фундаментальною гіпотезою про можливість лінгвістичної одиниці, вона уможлиблює лінгвістичну одиницю разом зі всіма іншими нормами про неї і здійснюється у певному прагматичному контексті, що регулює її слухність зовнішнім чином і, в свою чергу, забезпечує можливість її інтерпретації.

Прослідкуємо досвід і результати розробки подібно-го предметного поля у комунікативній філософській традиції (зокрема, проаналізуємо позицію Ю.Хабермаса [1]) з метою обґрунтованого формулювання фундаментальних методологічних засад для оцінювання лінгвістичних сутностей. Ми у якості такої засади експлікуємо практичну норму, яка є конститутивним правилом для того, що розглядається, і критерієм його оцінювання. Основна інтуїція, яка є підставою для такого тлумачення, полягає у тому, що наша чутливість до хибності як неправильності лінгвістичної одиниці (хоча через хибність вона й не втрачає своєї ідентичності) вимагає своєю передумовою її нормативність, якою лінгвістична одиниця принципово конститується як така. Тобто, лінгвістична одиниця конститується своєю практичною імпліцитною нормою, яка у підсумку виявляється також і критерієм для її оцінювання.

Отже, ми наголошуємо на визначальній ролі і місці практичної нормативності для здійснення лінгвістичних одиниць у мовленні, їх конституюванні і оцінюванні. Практична нормативність лінгвістичних одиниць – конститутивно-регулятивна роль сутнісно визначених функціональних можливостей застосування лінгвістичних одиниць.

Результатом застосування подібних методологічних засад аналізу лінгвістичних одиниць, може стати уточнення їх значення як засобів вираження наших уявлень, а також типологічна експлікація лінгвістичних одиниць як окремих класів функціонально означених лінгвістичних сутностей, придатних для вираження завершеної думки. Прикладне значення наша позиція має для сфер сучасних розробок штучного інтелекту в межах комп'ютерних наук, семантичних досліджень в межах лінгвістики, побудови логічних систем природної та штучних мов, розвитку ко-

мунікативної теорії мови, а також розв'язання онтогносеологічних ускладнень в межах філософської логіки.

Концепція мовленнєвої нормативності Ю. Хабермаса суттєво враховує наслідки "лінгвістичного повороту" (як методологічних та предметних трансформацій, що полягають у врахуванні контекстів мовного вираження теоретичної аргументації й мовленнєвого здійснення тверджень у дисциплінарних дослідженнях, що тягне за собою необхідність залучення й переосмислення в їхніх межах загальних категорій та спеціальних аналітичних концепцій і підходів) шляхом введення до порядку визначення мовленнєвої нормативності прагматичного контексту та паралельного такому введенню прагматичного мовленнєвого унормування – у зворотному зв'язку між таким контекстом і мовою, що забезпечується структурами здійснення мовою своєї комунікативної функції.

Ю. Хабермас розглядає "норми" у такий спосіб, який дає нам підстави вважати, що його концепцію можна застосувати на рівні мови до лінгвістичних одиниць. Адже рівень мови задовольняє заданим ним умовам розповсюдження значення "норми" як концепту.

Скерованість нормами передбачає, що діючий суб'єкт, який ними керується, їх дотримується інтенціонально, або, що вони здаються йому справедливими, тобто здатні витримати свій статус при їх обговоренні у "невимушеній та необмеженій дискусії" [2]. Обидві альтернативи видаються проблемними. Це пов'язано з тим, що скерованість нормами передбачає їх значущість, а значущість має забезпечуватися їх обґрунтованістю, яку не виявляється можливим перевірити. Обидва варіанти керування нормами є ідеалізацією, оскільки передбачають, як умову скерованості нормами, контрфактичні очікування.

Істинність лінгвістичних одиниць, наприклад, речень, означає наявність певного положення справ, подібно тому, як правильність дій означає притримання певних норм. Стосунки між мовленнєвими актами і нормами, – інші, ніж між мовленнєвими актами і фактами. Це обумовлене тим, що норма не є мовленнєвою дією, вона безособистісна [3]. Мовленнєві акти претендують на істинність, а норми – на значущість, яка мовленнєвим актам, тому, доступна тільки через опосередкування нормами, мовленнєві акти претендують на значущість, немовби, "вторинно". Норми можуть бути правильними або неправильними. Правильність дій залежить від того, чи виконуються в них норми. Мовленнєві акти мають регулятивний характер через свою дієвість, вони від початку претендують на нормативну значущість. Їх констатація здійснюється як мовленнєва дія, цим забезпечується їх претензія на істинність, так ми встановлюємо факти серед інших речей, передаємо стани справ. Значущість норм мовленнєвих актів забезпечує їх регулятивний характер, надає їм "особливої об'єктивності, як незалежності "об'єктивного духу" [4], самі по собі факти позбавлені її, вона уможлиблюється тільки через їх констатацію в мовленнєвих діях. Але факти, як і інші речі, незалежні в іншому смислі, вони існують незалежно від того, чи констатуємо ми їх взагалі, або чи констатуємо ми їх специфічно істинними реченнями. Нормативна залежність, як залежність мови від соціального світу, оскільки норми пов'язані з "неперервним відтворенням легітимно впорядкованих міжособистісних відношень", не наявна між мовою і об'єктивним світом.

Подвійний характер значущості належності, про який йдеться, автор [5] пов'язує з переплутаністю між претензіями на значущість, які властиві нормам, і тих, які висувуються в мовленнєвих діях, з їх характерною регулятивністю. Між наявністю стану справ і істинними висловлюваннями має місце однозначне відношення, а

наявність чи соціальна значущість норм ще нічого не каже про те, чи є вони дієвими. Соціальний факт інтерсуб'єктивного визнання норми відрізняється від того, що вона сама по собі гідна бути визнанню. Тільки дискурсивне підтвердження нормативної претензії на значущість не є достатньою для її фактичного визнання. Твердження норм може засновуватися мотивами визнання претензій на нормативну значущість, засновану на переконаннях і санкціях, або на суміші внутрішнього переконання і зовнішнього примусу. Тоді раціональна вмотивованість згоди і примирення, є запорукою віри в легітимність. Нав'язати норму дії – недостатньо для її тривалої соціальної значущості.

Питання про умови дієвості моральних суджень безпосередньо призводить до запровадження логіки практичних дискурсів, а питання про умови дієвості емпіричних суджень вимагає "теоретико-пізнавальних і науково-теоретичних міркувань, незалежних від логіки теоретичних дискурсів" [6].

Моральний принцип виключає, як недієві, ті норми, які не могли б отримати кваліфіковане схвалення всіх, кого вони могли б стосуватися. Як дієві визнаються тільки норми, які виражають всезагальну волю (тут простежується паралель з Кантом). Способи дії і максими, які її визначають, і відповідно вже враховані, як і інтереси, які є втіленими в нормах дій, допускають узагальнення.

За запропонованим філософом принципом універсалізації, будь-яка діюча норма має задовольняти вимогу, щоб ті прямі і сторонні дії, що є наслідками всезагального слідування їй, по задоволенню інтересів, переважно, кожної окремої особи, могли бути прийняті всіма, кого вони стосуються, і виявилися для них слухнішими ніж результати інших, відомих можливостей їх врегулювання [7]. Основоположний принцип етики дискурсу, передбачає, що вибір норм може бути обґрунтований так: та чи інша норма може претендувати на значущість, якщо всі, кого вона стосується, як учасники практичного дискурсу досягають, або здатні досягти згоди щодо того, що ця норма має силу.

Отже, етика дискурсу, за Хабермасом, стоїть на двох припущеннях [8], зазначити які важливо ще й тому, що вони виражаються лінгвістичними одиницями, можливість яких нас цікавить. По-перше, що претензії на нормативну значущість мають когнітивний зміст, і їх можна розглянути, подібно до претензій на істинність. По-друге, що обґрунтування норм і принципів потребує здійснення реального дискурсу.

Для обґрунтування принципу універсалізації застосовується трансцендентально-прагматичний аргумент, щоб показати як принцип узагальнення функціонує як правило аргументу: кожен, хто покладається на всезагальні і необхідні комунікативні передумови аргументативного мовлення і знає, що означає виправдати ту чи іншу норму для дії, непрямо має припускати дієвість принципу універсалізації. При цьому "правила аргументації мають дотримуватися фактично" [9].

Правило універсалізації має силу [10], коли прямі і побічні дії, як загальне слідування спірній нормі, як передбачається, буде задовольняти інтереси кожного окремого індивіда, можуть бути, без будь-якого примусу, прийняті всіма. Принцип етики дискурсу, як економічне положення, формулюється так: на значущість можуть претендувати тільки ті норми, які отримують, або здатні отримати, схвалення з боку всіх зацікавлених осіб, як учасників практичного дискурсу. Таким чином, єдиний моральний принцип має характер принципу узагальнення, який діє як аргументативне правило, і належить до логіки практичного дискурсу. Він не є змістовним принципом або основною нормою, які здатні

бути тільки предметом моральної аргументації. Він не є нормативним змістом передумов аргументації, які здатні бути представлені в виді правил. Він не є принципом етики дискурсу, який є основним в теорії моралі, але не належить логіці аргументації. Всі змісти, яких би фундаментальних норм дій вони не стосувалися б, мають "потрапити" у залежність від реальних дискурсів.

Ми не здатні відсторонитися від немовби нормативної навантаженості фактичності нашої історичної ситуації разом з тими, що транслюються в ній, традиційними нормами і критеріями раціональності, щоб, так би мовити, відсторонено "осягнути історію в цілому і наше положення в ній" [11]. Це призвело би до "теоретичного свавілля" і "практичного терору".

Важливо наголосити, що в дискурсі не продукуються норми, а перевіряється дієвість запропонованих і гіпотетично виважених норм [12]. Застосуванням смисл норм може викривлятися.

Спірні норми порушують баланс інтерсуб'єктивного визнання, оскільки спір про норми, навіть коли він проходить як дискурс, є "боротьбою за їх визнання" [13].

Повсякденну практику (а норми є її складовою) можна підпорядкувати "вимогам строгого морального виправдання" [14]. Цінності, особливі ціннісні орієнтації, інтегровані в той чи інший індивідуальний або колективний спосіб життя, і як не одна її інша складова, стосуються сфери моралі. Отже, практична єдність звичайної повсякденної комунікації розпадається на норми і цінності, тобто на ту частину практичного, яка здатна підпасти під вимогу морального виправдання з точки зору деонтологічної значущості, і на іншу, яка не піддається моралізації, а є, для особи, – про ціннісні конфігурації, інтегровані в тому чи іншому колективному, або індивідуальному образі життя. Цінності "пронизують полотно повсякденної комунікативної практики, в якій виражається екзистенція, і забезпечується тотальність діючих суб'єктів, і від якої вони не здатні дистанціюватися" [15]. Цінності трансцендують фактичний хід дій, складають інтегральну частину культури і особистості. Цінності є життєвими формами, в яких набувається власна тотожність особистості.

Серед результатів, маємо те, що емпіричне підтвердження теорії, оскільки воно передбачає значущість основних припущень деякої нормативної теорії, не можна вважати незалежним.

Таким чином моральний принцип, обґрунтований засобами етики дискурсу, з якого виводяться основні припущення когнітивізму, універсалізму і формалізму: кожна дієва норма має задовольняти умову, що прямі і побічні дії, які, загальне слідування їй, як передбачено, буде мати для задоволення інтересів кожного окремого індивіда, можуть бути без всякого примусу прийняті всіма, кого вона стосується.

В практичному дискурсі дієвість спірної норми залишається в стороні, адже в змаганні між "пропонентом і опонентом" [16] вперше прояснюється чи варта норма бути визнаною. Норми, яка зобов'язує, можна дотримуватися, або порушувати її, в цьому залучена регулятивність норми.

Настанова на створення норм, є перспективою, в якій суб'єкт мовлення співвідноситься із загальноновизнаними нормами. Легітимність норм означає їх фактичне визнання, і те, що вони варті такого визнання. Із зазначеного вище, можемо сказати, що тут перше (фактичне визнання норм) передбачає експлікацію норм, а друге (виправданість їх такого визнання) – їх конвенціональний характер. Ці обидва компоненти мають передувати здійсненню того, що нормується. Те, що нормується таким чином, має характер дії, і є наслідком власної

нормативності. Норма здійснюється постконвенціонально, але передує дії. Значущість норми не співпадає з її дієвістю, а уможлиблює її, передуючи їй, а не тільки супроводжуючи її. Далі автор зауважує, що "моральні норми не містять в собі правила свого застосування, а дія, що походить від морального вглядіння, вимагає додаткової здатності герменевтичного розуміння", – або, якщо знов провести паралель з Кантом, – "рефлексуючої здатності судження" [17]. Це можна було б зрозуміти як натяк на принциповість конститутивної функції норми. Отже, в понятті "норми" поєднані конститутивна і регулятивна функції, але значення цих функцій може отримувати різні інтерпретації.

Таким чином, бачимо, що ця лінія міркувань про "норми", "факти", "оцінки" еволюціонувала у напрямку зближення із традицією аналітичної філософії. Зокрема, це обумовлюється спробами опрацювати проблеми мови в обох традиціях. В сучасному філософському світі вже давно з'явилися намагання синтезувати напрацювання кожної з них.

Але щодо рівня філософського осмислення мови, нам бачиться неадекватним зведення засад мови до її прагматичного контексту. Хоча прагматичний контекст становить необхідну умову функціонування мови, він не визначає її вичерпно. Власне він взагалі не визначає її, і лінгвістичні одиниці, як її елементи, а виступає необхідним фоном для їх функціонування, поряд із загальнолінгвістичними положеннями прийнятими в лінгвістиці. Зasadничу роль, умову можливості кожної лінгвістичної одиниці відіграє для неї практична норма, яка поряд із цією конститутивною функцією, виконує і регулятивну функцію, являючи собою критерій для її оцінювання. Ця норма є "свідченням" лінгвістичної одиниці самої себе з самої себе, що не може відбуватися без відповідного, з необхідністю, супроводжуючого фону, на тлі якого здійснюється лінгвістична одиниця. До цього фону входить – між іншими фонетичними, граматичними і т. д. нормами – і прагматичний контекст, в якому здійснюється лінгвістична одиниця.

Мова набуває внутрішньої структури в контексті комунікації – в контексті мовлення і розуміння. Мовці припускають і фіксують правила в постійному практичному процесі намагання донести свої думки до інших і збагнути, що інші намагаються сповістити нам. Початковими даними, що творяться в комунікації з іншими, фіксуються вихідні семантичні правила. Вони є фундаментальними гіпотезами, достатньо поєднаними і перевіреними, аби бути інтерпретативними для мови інших, для надання смислу значенням інших і для того, аби наша мова мала значення для них. Тестуючи такі гіпотези, ми з'ясовуємо чи має смисл наша інтерпретація мови інших людей, відповідно до їхніх рухів і взаємодій з оточенням. Тобто, чи надає наша інтерпретація їх мови раціональності їх різноманітним проявам. Основна ціль при цьому – надати максимального смислу їх діям і поведінці.

Отже, зазначимо знову, що мовними фундаціями виступають практичні імпліцитні (конститутивні) епістемічні (регулятивні) норми лінгвістичних одиниць, внутрішнім чином притаманні їм як свідчення їх слухності, яку ми схоплюємо на фоні інших норм мови у визначеному прагматично-комунікативному контексті. Такі норми, фундаментуючи здійснення лінгвістичних одиниць методологічно, є необхідними конститутивними умовами їх можливості, як внутрішньо притаманні цим одиницям правила. Інші норми і загальний контекст є необхідним супроводжувальним фоном для здійснення лінгвістичної одиниці, але принципова можливість лінгвістичної одиниці забезпечується саме її імпліцитною нормативністю.

Експлікація визначальної ролі і місця нормативності для здійснення лінгвістичних одиниць в процесі мовлення охоплює їх конституювання і оцінювання. Це означає, що завдяки наявності практичної імпліцитної епістемічної нормативності в структурі лінгвістичної одиниці остання самоконституюється і здійснюється як факт ("квант", "порція") мовлення. Прагматичний (трансцендентальний, комунікативний) контекст та експліцитні норми (правила мови) лінгвістичних одиниць є їх загальним фоном і необхідною умовою функціонування мови, але не конститутивною умовою їх можливості. Оцінювання лінгвістичних одиниць відбувається на підставі їхніх практичних імпліцитних норм і є здійсненням регулятивної функції цих норм. Регулятивність несе епістемічний сенс, оскільки завдяки оцінюванню, затверджується або заперечується слухність лінгвістичної одиниці, як відповідність її змісту – її власному здійсненню в певній ситуації, що уможлиблюється практичною нормою. Практична норма лінгвістичної одиниці уможлиблює вибір суб'єктом мовлення відповідної лінгвістичної одиниці серед інших, альтернативних їй типів. Інтерпретація значення лінгвістичної одиниці є переглядом можливостей її здійснення в певному прагматично-комунікативному контексті із врахуванням загальнолінгвістичного фону на засаді її практичної норми, яка є фундаментальною гіпотезою про можливість цієї лінгвістичної одиниці.

На противагу цьому, у варіанті сучасної комунікативної філософії Ю. Хабермаса норми для лінгвістичних одиниць задаються виходячи з прагматичного комунікативного контексту. Однак у такому тлумаченні вони набувають "екстерналістського" (зовнішнього) по відношенню до самих лінгвістичних одиниць характеру, за яким вони можуть бути поєднані у спільний клас з усіма експліцитними нормами, утворивши, таким чином, деякий "фон". На противагу цьому ми аналізуємо імпліцитні (а отже – "інтерналістські") епістемічні норми, властиві певним типам лінгвістичних одиниць та їх конкретним прикладам.

Таким чином, ми не можемо погодитись зі зведенням засад мови до її прагматичного контексту, яке, на наш погляд, несе у собі небезпеку заперечення повноцінності мови як самодостатньої системи в цілому (на рівні семантики), і повноцінності лінгвістичних одиниць, як її конкретних елементів, зокрема.

Прагматичний контекст становить необхідну умову функціонування мови (мовлення), але не визначає її вичерпно. Власне, він лише виступає необхідним "фоном" для її функціонування. Філософський аналіз структур конституювання і здійснення лінгвістичних (мовних) одиниць як фактів мовлення є з аналізом імпліцитної епістемічної нормативності мови.

1. Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. Лекции и интервью, Москва, апр. 1989 г.: [Пер. с нем. / Послел. Мотрошиловой Н.В. С. 115-174]. – М.: Наука, 1992. – 175 с.; Хабермас Ю. Коммуникативная дія і дискурс (Дві форми повсякденної комунікації) // Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С.84-90; Хабермас Ю. Моральное знание и коммуникативное действие. / Пер. с нем. под ред. Д.В.Скляднева; [Отв. ред. Б.В.Макаров]. – СПб.: Наука, 2000. – 377 [2] с.; Habermas J. Communication and the evolution of society / Transl. and an introd. By T. McCarthy. – Boston: Beacon press., 1979. – 239 p. 2. Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – 176 с. – С.88. 3. Хабермас Ю. Моральное знание и коммуникативное действие / Пер. с нем. под ред. Д.В.Скляднева; [Отв. ред. Б.В.Макаров] – СПб.: Наука, 2000. – 377 [2]с. – С.94. 4. Там же. – С.96. 5. Там же. – С.97. 6. Там же. – С.98. 7. Там же. – С.104. 8. Там же. – С.108. 9. Там же. – С.144. 10. Там же. – С.146. 11. Там же. – С.162. 12. Там же. – С.163. 13. Там же. – С.167. 14. Там же. – С.170. 15. Там же. – С.268. 16. Там же. – С.187. 17. Там же. – С.272.

М.В. Лубська, д-р філос. наук, проф.,

КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГІЧНЕ ОБҐРУНТУВАННЯ ПРИРОДИ ПРАВА

Здійснено аналіз ролі і місця правових ідей у функціонуванні права і обґрунтуване їх значення для еволюції права, правосвідомості й правового менталітету.

The author is analysing the role and place of legal ideas in the functioning of law and justified by their importance in the evolution of law, of justice and legal mentapliteta.

Актуальність теми полягає в тому, що всебічний культурно-антропологічний аналіз правових систем передбачає необхідність аналізу правової регуляції. Особливо зростає можливість розширення та розуміння сутності правових знань в умовах загального методологічного руху, що виник у філософії у період переходу від класичного до неокласичного, а потім до посткласичного етапу.

Мета статті полягає в проведенні аналізу детермінації права в процесі соціокультурного розвитку суспільства, що зумовлено культурно-духовними факторами, в тому числі правовою свідомістю і правовим менталітетом, а також в обґрунтуванні доцільності та евристичної цінності філософсько-антропологічного підходу як методологічного синтезу різних методів дослідження права взагалі.

В сучасних умовах дослідження права передбачає використання різних методів, котрі доповнюють один одного, дозволяють отримати більш глибокі й всебічні знання про складне і багатогранне явище, яким є право. В рамках запропонованого нами філософсько-антропологічного підходу з'явилась можливість розглянути право, не стільки як юридичне явище, скільки як соціокультурний феномен. Позначивши філософсько-антропологічний підхід до вивчення права як один із найбільш продуктивних, вважаємо за необхідне і доцільне конкретніше розкрити культурно-антропологічну сутність природи права, обґрунтувати варіативність права і довести його обумовленість розмаїттям соціокультурної реальності.

Протягом тривалого часу однією з основних парадигм вітчизняної науки про право, було твердження марксизму про детермінованість права економічними, матеріальними відносинами. Таке положення на багато років окреслило і обумовило ту предметну область, в рамках якої, людині не знаходилося гідного місця, не дивлячись на те, що писав М. Хайдегер "науки як образи поведінки людини мають лише спосіб буття цієї істоти" [1]. Людина була предметом вивчення радянського правознавства лише тією мірою, в якій це сприяло поясненню соціальних складових людини, сприяло формуванню "нової" людини. Природно, що пізнання сутності людини, її соціальних почуттів, установок, мотивів, потреб і цілей, самої цінності людини носило односторонній характер. Як наслідок – орієнтації на класові форми соціальної практики, хоча ні філософія, ні антропологія, ні теорія права не досліджували всесторонні проблеми людини у всьому їх розмаїтті.

Однак не має жодного соціального інституту, соціальної форми: мови, держави, релігії, науки чи права, котрі існували б виключно для самих себе. Створенні зусиллями людини, енергією її розуму і волі соціальні інститути, в тому числі й право, призначені обслуговувати її потреби, задовольняти її інтереси. Виникнувши і продовжуючи існувати як результат цілеспрямованої діяльності соціальних суб'єктів, право, в кінцевому рахунку, замикається своїми функціями, змістом і структурою на людині. Тому при дослідженні проблем становлення права, на передній план виходить суто людський (антропологічний) фактор.

В основу аналізу правоґенези, в рамках антропології, слід покласти тезу про те, що незалежної від того

хто створив людину: Бог чи природа – їй не дали ні чіткого наперед визначеного місця в природі, ні особливої кимось чи чимось створеної спадщини. В ній немає чіткої, однозначної, наперед визначеності ні до певного роду занять, ні до певної поведінки. Але в той же час, в людині, як тонко підмітив К. Ясперс [2], закладене зерно для будь – якої діяльності, зародок будь-якого життя. Таким зерном, з нашої точки зору, може виступати не знищуване бажання і потяг людини до розширення меж антропосфери, які в науці не рідко називаються антроґресивністю чи трансґресивністю.

Відомо, що антропосфера окреслює коло існування людини розумної і виступає як триєдність її вітальності, соціальності й духовності. Людина вітальна – це звичайна людина з усіма її природженими ознаками... Людина соціальна – це "політична тварина" (Аристотель), людина моральна і юридична. Людина духовна – це "символічна тварина" (Е. Кассіер), яка здатна орієнтуватися в світі знаків, значень, символів і смислів, від найпростіших до найскладніших і найвищих.

Розглядаючи трансґресію як здатність людини переступати межу звичного або дозволеного, ми повинні констатувати, що вона по своїй суті є двозначною: має як позитивний, так і негативний виміри. З одного боку, це бажання і готовність поринути за межі відомого до невідомого, розширити знання, відкрити нове, створити дещо, раніше невидиме, чого немає в природі, але таке, що є корисним людині. На цьому шляху виникають дуже різні продукти людської творчості, з'являються винаходи, художні шедеври, зовсім інші, нові форми пояснення світу, наукові відкриття, філософські моделі світобудови. Проте, та ж само танґресивність здатна породжувати негативні соціальні наслідки. Так, схильність до порушення існуючих норм, може виявитись в здійсненні аморальних або протиправних дій.

Виходячи з положення про те, що людина з перед усіх віків володіє трансґресивністю, констатуємо, що людське існування початково характеризується внутрішньою (біологічною) нестабільністю і, порівняно з тваринами, котрі підкоряються жорстким законам природи і живуть у відносно стійких "закритих" світах, структури яких біологічно наперед визначенні, не володіє біологічно зафіксованим характером взаємозв'язку з навколишнім середовищем. Такий взаємозв'язок, навпаки характеризується відкритістю до світу, в якому людина повинна сама на свій розсуд будувати відношення з навколишнім середовищем. Лише одна людина нічим не пов'язана: вона може робити те, що хоче і бути за власним вибором тим, на що наважиться з власної волі. Вона сама є власним майстром і будівником своєї долі, і сама формує себе із матеріалу, який власноручно відбирає. Вона може зійти на нижчий рівень тваринного світу, але може і піднятися до вершин духовної діяльності. В той же час людині притаманний потяг до певної стабільності свого існування. Але оскільки людському організму, функціонуючому в відкритих світах, недостатньо необхідних внутрішніх, біологічних засобів для свого стабільного існування, людина має сама створювати умови для своєї життєдіяльності.

Ця специфіка людського організму і його взаємовідносини з навколишнім світом була докладно розкрита

німецько-американськими соціологами П. Бергером і Т. Лукманом [3]. Життєво важливі процеси органічного розвитку, які у тварин закінчуються в період внутрішньо-утробного розвитку, у дитини продовжуються і після її появи на світ. Іншими словами, процес становлення людини відбувається у взаємозв'язку з навколишнім середовищем, однак цим середовищем виступає як природа, так і людська сутність. Вживання дитини залежить не лише від певного соціального устрою, але і соціально детерміновані і життєво важливі процеси органічного розвитку людини є основними його напрямками. Людська природа існує лише в смислі антропологічних констант, серед яких ми можемо, наприклад, виокремити відкритість світу, трансгресивність. Саме ці константи визначають межі і можливості людських соціальних утворень.

В розгляді такого аспекту нам важливо зазначити, що людина не просто має природу, а ще й сама конструє, сама створює себе. Поняття "сама" дає можливість нам стверджувати, що лише від людини залежить ступінь забезпеченості стабільного оточення її існування, гарантія суспільного порядку й успішність соціального регулювання. Стабільність чи нестабільність в суспільстві існує лише як продукт людської діяльності, створюється людиною в процесі неперервного людського виробництва. Людина, існуючи в постійно мінливому природно-соціальному світі, має адаптуватися до вічно мінливого середовища, безперервно створюючи і розкриваючи себе в найрізноманітніших сферах діяльності.

Так, поступово від традиційного антропологічного підходу, згідно з яким, як відомо пріоритетне місце відводиться людині, ми переходимо до антропосоціологічного методу, котрий дозволяє одночасно досліджувати дві рівнозначні ціннісні величини – людину і соціум. Тут можна повністю погодитись з В.А. Бачініним [4], котрий припускає, що без такого підходу до права не можна зрозуміти в повній мірі процес виникнення права в суспільстві.

Однак в сучасних умовах розвитку суспільства на зріла суттєва проблема в комплексних філософських, культурно-антропологічних, соціально-культурних дослідженнях права в контексті нових досягнень філософії і психології, соціології і етнології, філософії права і порівняльного правознавства. Взаємодія між собою людей і з навколишнім середовищем, зрештою, веде до процесу призначення, яке означає становлення образу звички, усвідомленню людиною в якості оптимальної моделі діяльності в конкретних соціокультурних умовах. Ставши звичними, дії в залежності від їх соціального призначення в певних культурно-історичних умовах починають класифікуватись суб'єктом та розподілятися за певними типами. Типізація призначених дій в свою чергу стимулює утворення інститутів, створення яких схвалюється членами суспільства як необхідне чи бажане в певних соціокультурних умовах.

Слід підкреслити, що встановлюючи наперед визначені моделі діяльності, соціальні інститути тим самим контролюють поведінку людини, тобто інституалізації притаманний контролюючий характер як такий, незалежно від того чи створені буд-які зовнішні механізми санкцій, що підтримують даний інститут чи не підтримують. Початковий соціальний контроль задається самим існуванням інституту, лише в тому випадку, якщо процеси інституалізації не є досить успішними, тоді формуються додаткові контрольні механізми. В суспільстві поступово встановлюється інституціональний порядок як сукупність певних внутрішніх зв'язків (соціальних ролей), що виникають між членами суспільства в певних соціокультурних умовах. Оскільки в основі соціокультурного порядку лежать моделі поведінки, то ці зв'язки між людьми своєю природою можуть розглядатись

як нормативні. Впорядкованість відносин стає і необхідною, і неминучою умовою існування суспільства.

Щоб зрозуміти чому контролююча функція є іманентною до інституалізації, потрібно згадати, що незмінним атрибутом будь-якої соціальної взаємодії є влада. Соціальна взаємодія не може відбуватися, якщо не буде цієї внутрішньої, "живої" і зкріплюючої влади. Взаємодія – це завжди усвідомлене, вольове відношення між людьми. Людина соціально взаємодіє з іншими людьми не через любов та сліпу прив'язаність до правила, а заради вирішення близьких їй духовних і матеріальних проблем, в розрахунок на еквівалентне повернення, нагороду або усунення ризику щось втратити. При цьому мотиви соціальної взаємодії диктуються не лише суто індивідуальними потребами і інтересами, але і колективними цінностями, перспективами групового виживання, надійного і забезпеченого стану індивіда в групі, колективі чи суспільстві.

Оскільки будь-яка взаємодія має характер нормативної наказової поведінки, то і влада, що існує в середині соціальної взаємодії, володіє нормативністю, яка проявляється в асиметричності владного відношення: той, хто має право, переважно, здійснює контроль над тим, хто має обов'язки. В цій ситуації дуже важко, але необхідно урівноважити різні інтереси, сподівання, рольові функції учасників. Головною умовою тут постає усвідомлення кожним з учасників того, заради чого він підкорюється іншому, який смисл в їх взаємодії в цілому. Причому, соціальні відносини підтримуються не лише дуальною структурою відносин, балансом взаємного надання послуг, коли кожна із сторін спостерігає за мірою виконання і чесністю партнера, але і психологічними механізмами, до яких можна віднести бажання отримати визнання і прихильність партнерів, завоювати особистий престиж, зміцнити дружбу. Однак, якщо смисл взаємодії не є очевидним або є очевидно беззмістовністю підкорення домінуючій волі або свідоме її ігнорування, то зі сторони, котра наділена правом, виникають наслідки у вигляді санкцій, щодо тих, хто погано виконує свою роль чи не здійснює належних дій. Відповідно, влада як нормативне утворення інституалізації, несе в собі точні санкції, як способи реагування системи на згоду чи відмову виконувати домінуючу волю.

Таким чином, суспільство передбачає осмислення соціальних дій своїх членів, котре виявляється в процесі соціальної інтерпретації дій, що відповідають чи не відповідають очікуванням, які визнаються людьми в певній соціокультурній сфері. В тих випадках, коли поведінкова реакція людини, яка володіє трансгресивністю, при її виході за межі загальноприйнятих в даних умовах стереотипів, не зачіпає інтереси інших і не ображає їх, а головне – не загрожує стабільності суспільного розвитку, тоді не має потреби в додатковій контрольно-регулятивній функції. Коли ж виникає антропологічна метаморфоза, а саме, коли трансгресивна особистість здатна, певною мірою керуючись своєю свободою волі, не підкорятися загально прийнятим нормам та порушувати ті з них, які є соціально важливими і життєво необхідними для підтримки цілісності суспільства і соціального порядку, починає інтенсивно формуватись і розвиватись право як механізм додаткового соціального контролю. При цьому слід підкреслити, що соціально значущі й життєво необхідні норми сприймалися як належні й претендували на дійсні не в силу абстрактно-ціннісних якостей (справедливості, блага, порядку), а в результаті усвідомлення того, що так було, так є і так має бути в даних соціокультурних умовах, тобто в результаті дії нормативної сили фактичного.

При цьому сукупність соціально значущих і життєво необхідних форм утворює так звані історичні інститути,

наприклад, інститут батьківства, військовий інститут тощо, які отримують об'єктивність і реальність, а також примусову владу над індивідом, завдяки механізму соціального контролю, в якому задіяні, з одного боку способи легітимізації, наприклад, виправдання самого існування соціального інституту, а з іншої – право, як за сіб підтримки у випадку необхідності стабільності інституційного порядку в суспільстві.

Подальший хід наших розмислів потребує використання ще однієї соціологічної парадигми: визнання існування багатоманітної соціокультурної реальності. Людина, володіючи трансгресивністю і знаходячись у різному природному і соціальному середовищі, створює соціокультурне розмаїття, знаходить множинність варіантів задоволення своїх бажань та інтересів. Багатоманітність дій, що прийняті в різних умовах з одного й того ж приводу, – найяскравіша особливість людської істоти, в якій проявляється її трансгресивність. Кожен колектив у міру своєї фантазії, винахідливості, творчості здатен вигадати різні варіанти задоволення певних біологічних, психологічних, соціальних та інших потреб. Інституційний світ, виступаючи результатом адаптації людини до певного природного і конкретно-історичного середовища, є не просто об'єктивним, а соціокультурною реальністю, яка настільки ж багатоманітна як і людська діяльність. Звідси існування людини відзначене соціально-культурним розмаїттям. Виконуючи свою людську сутність, людина створює розмаїття, хоча соціокультурний світ в людському сприйнятті є об'єктивним, проте, він має онтологічний статус, що не залежить від людської діяльності, в процесі якої й створюється. Тому інституційний світ, хоча і характеризується об'єктивністю, не є створеним і сконструйованим самою людиною, а виступає як об'єктивована людська діяльність.

Одночасно об'єктивований соціокультурний світ має зворотний вплив на суб'єкт, змушуючи його знову адаптуватися до навколишнього середовища. При адаптації й соціалізації людина як трансгресивна особистість може порушувати в силу недостатності первинного соціального контролю самих соціальних інститутів найбільш значущі й життєво важливі соціокультурні норми, а оскільки біологічні засоби, які необхідні для нейтралізації деструктивних проявів трансгресивності відсутні, то виникає потреба в створенні додаткових соціальних засобів нейтралізації. Такою відповідною реакцією соціуму на негативні форми трансгресивної поведінки постає право як контролер регулятивно-охоронних властивостей, що покликані збалансовувати, а при необхідності й блокувати данні форми трансгресивності. Право стає типовою моделлю реагування соціуму на таку складну, багаторазово повторювану форму деструктивного активізму індивідів, який здатен призвести до руйнування суспільства.

Констатуємо наявність каузальної залежності між викликом (трансгресивністю) і відповіддю (правом), зазначимо те, що в суспільстві як суб'єкт відповіді, так і право як сама відповідь, є системами, що саморозвиваються. Під цим кутом зору є причина стверджувати, що право є таким специфічним початком, функціонування і розвиток якого пов'язаний не лише з тим, щоб негативно обмежувати орієнтовані форми трансгресивності (вводячи позитивні обов'язки і заборони), але і обороняти споглядаючи трансгресивність (розширюючи права і свободи людини).

В данному ракурсі легко помітити, що право приборкує свободу заради свободи. Правовий порядок не виключає свободу, а передбачає її. Він виключає лише свавілля і всездозволеність. Достатньо згадати відому Гераклітову вимогу: гасити свавілля скоріш ніж пожежу.

Право призначене оберігати ті ступені свободи, без яких немає ні творчості, ні здорового самоствердження, ні повнокровної людської життєдіяльності. Але за допомогою права здійснюється і "крок у незнайоме". Новаторські нормотворчі зусилля не рідко спрямовані за межі існуючих правових орієнтирів на перетині з соціокультурною реальністю, що розвивається.

Людська природа виявляється у прагненні людей одночасно і до порядку і до свободи, може характеризуватися як амбівалентна. Гарною ілюстрацією амбівалентності людини і права, на наш погляд, є взаємозв'язок прав людини і правових засобів їх захисту. Визнаючи своє право на гідне існування, на повагу до себе як до особистості, людина змушена поважати права їй подібних. Визнаючи права і свободи інших, людина вимагає і до себе такого ж ставлення. Права і свободи людини і громадянина, таким чином – це та, можливо єдина цілісна система, яка здатна примирити людину саму з собою, з навколишнім суспільством і державою, та запобігти їх взаємному відстороненню, система, котра обмежує діяльність людини правовими межами і занурює її в правопорядок.

З урахуванням зойно наведеного нами положення про взаємозв'язок трансгресивності людини і права слід ще раз наголосити, що людина з притаманним їй прагненням до розширення кордонів антропосфери виявляє, на перший погляд, парадоксальну властивість: здатність людини власно накладати обмеження на саму себе, дотримуватися соціальної нормативності (у тому числі й правової) і відчувати невпевненість, якщо жттєвий рух не скеровується вищими ідеалами – наприклад, ідеями свободи, рівності й справедливості, однак ця парадоксальна властивість реально є проявом рис людини юридичної.

Людина юридична – це істота, яка здатна самостійно перерозподіляти свою трансгресивну енергію і вводити свої інстинкти й пристрасті в русло нормативного, "законослухняного" існування. Це істота, яка вміє перетворювати протиріччя свого внутрішнього та зовнішнього життя в прийнятні для соціокультурної реальності правові форми, забезпечувати стабільне соціокультурне оточення для своєї життєдіяльності, соціальний порядок у суспільстві.

Оскільки-поєва людини юридичної як істоти, здатної накладати обмеження на саму себе, можливо було лише в умовах життя Ми, виникає потреба відійти від соціологічних аспектів філософсько-антропологічного підходу і звернутися до психологічних, надаючи належне Я як унікальному і не повторному. Важливо усвідомити, що Я існує тільки щодо іншого. На дану залежність свого часу звертав увагу С.Л. Франк. Само по собі Я не існує без переплетення відносин Я – Ти, Я – Ми, причому це проявляється вже на стадії тілесного досвіду. Ось як цей процес описав французький філософ М. Мерло-Понті: "Як тільки погляди зустрічаються, вже не існує в повному сенсі слова двох, і з цього моменту неможливо залишатися на самоті. Відбувається свого роду миттєве взаємне обмеження. Ти береш мій образ, мою зовнішність. Я забираю твою, – стверджує вчений. Ти не Я, оскільки ти мене бачиш, а я себе не бачу. Мені бракує саме того мене, якого ти бачиш, а тобі не вистачає саме того тебе, якого я бачу. І чим далі ми просуваємося в пізнанні один одного, тим більше ми розмірковуємо про себе, тим більше Ми стаємо Іншими" [5].

Положення М. Мерло-Понті "Ми стаємо Іншими" дозволяє зрозуміти, що людина як Я розвивається лише в лоні "Ми". "Ми – Інші" є первинна категорія людської особистості і суспільного життя. Життя "Ми" є необхідна складова частина людської природи, яка дозволяє лю-

дині досягти і зберегти своє відносно стабільне перебування в природному і соціальному середовищі. Весь духовний капітал, в тому числі й правовий, яким живе людина і який складає людську істоту, береться з складних життєвих відносин між людьми. Постійно взаємодіючи з іншими, людина здобуває здатність обмежувати свої вчинки, бажання, потреби та інтереси сферою існування інших. Ось як образно з цього приводу висловився С.Л. Франк: "... в бутті "Ми" ми маємо справу з досвідом внутрішнього зіткнення і однорідності внутрішнього і зовнішнього буття, досвідом інтимного засобу мого внутрішнього самобуття з оточуючим мене буттям зовнішнім, досвідом внутрішнього притулку душі в рідному домі..." [6]. І таким рідним домом виступає інституційний світ як різноманітна соціокультурна реальність. Творячи це розмаїття, людина одночасно виконує людську сутність, яка набуває властивості соціокультурної реальності й у цьому сенсі стає соціокультурною змінною. Соціокультурне середовище не є набором зовнішніх інститутів, правил, регламентацій, якими людині треба оволодіти як чимось зовнішнім, а виступає сукупністю "трансляторів", що постійно перекладають людські суб'єктивні властивості, інтелектуальний рівень, психічний стан у щось загальнолюдське, надіндивідуальне і тим самим "очищують", "виправляють", "окультурюють" недосконалу людську природу. Людина живе в суспільстві, як справедливо стверджує С. Франк, не тому, що так жити зручніше, а тому, що лише в якості члена суспільства вона може відбути-

ся як Людина, подібно до того, як лист може бути листом лише цілого дерева.

Така логіка міркування дозволяє нам зробити висновок про те, що трансгресивність людини може виступати одночасно як антропологічною, так і соціокультурною основою правогенезу. Коротко цей процес можна представити таким чином. Людина, володіючи трансгресивністю і перебуваючи в різному природному і соціальному середовищі, творить соціокультурне розмаїття реальності, в тому числі правової. Одночасно створюючи різноманітну соціокультурну реальність й адаптуючись до неї, людина набуває рис соціокультурної, і зокрема, правової різноманітності – між людиною і різною соціально-правовою реальністю встановлюються відносини своєрідного ізоморфізму, що дозволяє твердити про те, що людина є юридичною, а право – антропоморфним. В останньому є все те, що є в людині – раціональне та ірраціональне, високе і буденне, духовне і прагматичне.

1. Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1997. – С.11. 2. Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С.443-444. 3. Бергер П. Социальное конструирование реальности / П. Бергер, Т. Лукман. – М., 1995. – С.36-89. 4. Бачинин В.А. Антропосоциологические проблемы права: методология и эмпирия / В.А. Бачинин // Правоведение. – 2001. – №3. – С.27-39. 5. Мерло-Понти М. Человек и противостоящее ему // Человек и общество: проблемы человека на XVIII Всемирном философском конгрессе. – Вып. 4. – М., 1992. – С.34. 6. Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии / С.Л. Франк // Франк С.Л. Сочинения. – М., 1990. – С.380.

Надійшла до редколегії 21.01.2010

В.М. Москалюк, доц.

МОВА ЯК ЕСТЕТИЧНА ЗАСАДА НАЦІОНАЛЬНОГО БУТТЯ

У статті досліджується феномен мови як естетичної засади національного буття. Розглядається український мовний простір як невимірне багатство життєтворчих смислів і сенсів, котрі й становлять буття нації. Мова аналізується як ядро найважливіших концептуальних характеристик предметів духовного та матеріального життя народу, підкреслюється первинність мови у діалектиці розвитку естетики національного світосприйняття. Стаття доводить, що мова є складною духовно-семіотичною системою, специфічним, універсальним засобом об'єктивації як індивідуальної свідомості, так і народної традиції. Мовою здійснюється поєднання фенотипічних рис і ціннісних орієнтацій, котре й утворює самобутній національний генотип.

In the article phenomenon of a language as an aesthetic basis of national existence has been investigated. The Ukrainian national space as immeasurable treasures of life creative senses, which make the quintessence of national existence, have been construed. A language is analyzed as a core of the most important conceptual characteristics of objects of spiritual and material life of people; the priority of a language in dialectics of development of aesthetic national outlook has been stressed. The article proves that a language is a complex spiritual and semantic system, a specific and universal means of objectification of both individual consciousness and national traditions. A combination of phenotypical features and values with the help of a language makes an original genotype of the nation.

У сучасній естетичній думці, котрою досліджується широке коло явищ естетичного у людському бутті, ми спостерігаємо ситуацію достатньої кількості досліджень мови як потужного естетичного феномену. Проблема розрізнення побудови людських мов, їхнього впливу на духовний розвиток людства (В. Фон Гумбольдт), проблема взаємозв'язку і взаємозалежності мови, раси і культури (Е. Сепір, Й. Гердер), мови як образа світу (Б. Уорф) ґрунтовно досліджені названими авторами. Роботи, присвячені дослідженням мови у взаємозв'язку з національною ідеєю, життям етносу, його культурою, зростанням національної свідомості написані українськими науковцями В. Бадер, О. Гончаром, М. Грушевським, А. Дербак, Д. Донцовим, М. Драгомановим, А. Зеленьком, В. Іваншином, Р. Кісь, П. Кононенком, І. Магрицькою, Л. Василенко, О. Пінчуком, Я. Радевич-Виницьким, П. Червяком становлять достатньо широке поле теоретичних досліджень у цьому напрямку.

Стаття має своєю метою довести, що національна мова є тією живою сутністю, котрою й у котрій живе нація. Смысл життя, смысл патріотизму, смысл історії пов'язуються між собою у єдиний, нерозривний вузол рідним словом.

Кожна національна мова являє собою невимірне багатство життєтворчих смислів, сенсів, у котрих відіграє усе різнобарв'я буття нації. Проте "... фонетико-акустико-фізіологічне тлумачення звуку (і слова рідної мови – В.М.) не сягає його походження зі звону тиші, тим менше – виникаючої відсіль ви-значеності звучання" (Пер. авт.) [1]. Разом з тим, серед багатьох шляхів розвитку мови як визначеного ціннісного генотипу нації, українська мова історично мала два шляхи. Перший – до ідеалізму, у якому віддзеркалюються мрії людства про ідеальний світ; інший – заглиблення у категорію потворного, у критику нестерпної реальності. Мова українства більше тяжіє до першого шляху, до джерел прекрасного, до високих естетичних ідеалів. Цим визначається ментальність українців як нації, котра поєднує в собі віковичні Істини християнства з сердечністю, щирістю, просвітленою почуттєвістю. Самий Логос у сприйнятті українства є усвідомленням Божества, тому мова як естетичний феномен має у свідомості українців первинне значення і є визначальною рисою національного генотипу.

В українській мові з її емоційністю завжди відчувається певний надмір. Це постійне прагнення до надміру, до трансценденції, порівняння до невідомих найто-

нших прошарків реалій, можливо, є обумовленим пронизливим трагізмом долі українського народу:

"Але надмір лише рятує нас від убогості.
Смертним полишається єдине:
бодай маленький надмір –
у вірі,
у звичках,
у смаках,
просто – в примхах" [2].

Мова для українців нерідко є притулком, втечею до глибин суб'єктивного світу:

"Світ, мов дитя, в п'їтмі затих,
Лиш гук від річки.
Я розшукаю поміж книг
Забуту свічку.
Вона із тріском спалахне,
Прогнавши морок.
І в світло плавитись почне,
Як у Слово.
До рання капаючи в пил,
Світити буде,
Під ранок з мене вийде біль
І піде в люди" [3].

Мова як ціннісний генотип українства поєднує в собі високий естетичний початок з початком етичним, у ній органічно поєднуються зоряне небо над головою й моральний закон у самій людині, пошуки моральних орієнтирів, що підіймаються з глибини народної свідомості. У нашому дослідженні ми не випадково звертаємось до поетичних текстів, бо поезія є квінтесенцією, мовним вираженням естетичної свідомості нації, поезія становить високе мистецтво. Відомо, що "Відкриття, котрі ми робимо за допомогою мистецтва, є не лише живими і вражаючими, а й добрими відкриттями. Знання дійсності, що приходить через мистецтво, є знанням, зігритим людським почуттям, співчуттям. Ця властивість мистецтва й робить його суспільним явищем невимірного морального значення" (Пер. Авт.) [4]. Батьківська мова, як ніщо інше, духовно резонує з диханням українського соціуму, взаємодіє у складних системах особистісних та суспільних стосунків. З одвічним подивом перед невичерпними можливостями естетичної свідомості, українська мова входить у світовий естетичний простір і мовить у ньому своє слово.

Являючи собою центр найважливіших концептуальних характеристик предметів духовного та матеріального життя народу, мова є ієрархічно головною у діалектиці розвитку естетики національного світосприйняття, національної культури. Мова – це духовно-матеріальна єдність (дух нації, матеріалізований у мовному знаку). Духовність як найважливіша домінанта національного утворення – це своєрідний узагальнюючий початок між інтелектом народу та його інстинктом, "моральний регулятор" їхнього співвідношення в етнічно-організованій єдності, вона пов'язана як зі світовою, так і з національною естетикою, її традиціями, котрі виявляються у мові. Нація усвідомлює себе й пізнається через власне інобуття, зв'язок з іншими націями (суб'єктами іншої матеріальної та духовної традиції) і здійснюється це усвідомлення й пізнання через мову. Це ще раз дає нам підстави розглядати мову як ціннісний генотип нації. У мові виявляється історичний розвиток нації, її цілісність, інваріантність, незважаючи на перевагу певних рис у характері нації у ту чи іншу епоху. Нація – це об'єднана мовна особистість (*homo loquens*), тому навіть просте описування, наприклад, української нації як етнічного утворення, не являє собою лінгвостетичного поля українства, не будучи поданим через мову, у її найбільш характерній мовно-естетичній реалізації. Мовна домінанта визначає ес-

тетику національного буття, обумовлює саму можливість вирізнення серед загальномовної картини світу ядерної, спільнозначущої, інваріантної її суті.

Нація, як ми вже зазначали, виявляє себе естетикою національних текстів і мови, реконструює себе мовними засобами. Мова поглиблює, розвиває, наповнює додатковим смислом естетичне світосприйняття нації, є своєрідним концептом, конструктором естетичного національного середовища. Будучи величезною цінністю, культурно-національним феноменом, мова реалізує національні вартості, без яких нація не може бути мислимою у просторі екзистенції. Нація, її становлення у світі, припускає як зміни у своєму розвитку, так і незмінність. І всі ці моменти змін і моменти усталеності знаходять вияв у мові. Мова є визначальною і стабільною константою духовності нації, її моральних, ідейних, естетичних початків, у ній розкривається національно-культурний тип людини. Так українця ми розглядаємо як носія національної української естетики, культури, її узагальнене мовне втілення, що вбирає в себе найбільш характерні риси української нації у її найкращих проявах.

Сама українська національна особистість являє собою одне з суттєвих перехрещень мови (мовна особистість як категорія) й національної естетики, оскільки остання характеризує особливості свідомості, поведінки й діяльності людей у конкретних сферах суспільного життя. У мові фокусується народження, сприйняття й естетична оцінка буття особистості зокрема і нації в цілому. У мові виявляється не просто логіка національного буття, а специфічне бачення світу, особливе світосприйняття, що конструює свою неповторну, оригінальну картину світу. У свідомості особистості (народної й індивідуальної) твориться самобутня система знань, понять, адекватних до національного буття – це когнітивна свідомість. У мові відбувається деяке спрощення сприйняття, пізнання оточуючого, у ній закріплюються певні грані понять – це мовна свідомість, яка завдяки пошукоттєвому олюдненому світосприйняттю набуває рис естетичної свідомості, утворюючи певну єдність.

Єдність когнітивної, мовної й естетичної свідомості свідчить про рівні абстракції процесів свідомості. Разом з тим, існує принципова різниця між когнітивною (науковою) картиною світу і логічною (мовною) картиною світу: когнітивна має універсальний характер, вона може відрізнятись повнотою і обсягом через різний рівень цивілізації й розвитку народів. Лексична свідомість має підкреслено національний характер, з притаманними йому національними рисами. Цей національний генотип виявляється в естетичній свідомості, що проявляється в оригінальному, притаманному саме цій нації, світобаченні, котре вимовляється у слові. Національна особистість через когнітивну систему координат пізнає світ, дійсність, це знаходить своє відображення у лексичній системі, що обумовлена умовами життя певного народу, специфічними особливостями реалій, котрі ним обираються. Це ще і ще раз дає нам підставу досліджувати мову як ціннісний національний генотип, як головний етнокультурний орієнтир буття нації.

Мова є спільним домом нації, у якому вона, живучи, збув-ається. Жива стихія національної думки матеріалізована у рідному слові, несе навколишньому світові дійсну автономію внутрішнього національного самовизначення. Відірвана від національного ґрунту, вона здатна перетворитись на мертву схему суджень, позбавлену усіякої активності, внутрішнього національного стрижня. Без рідного слова, що притаманне кожному народові, ми мусили б розглядати людство лише як загальну цілісність в його усередненості. Тим самим нівелювався б суто національний початок людської спільноти й підкрес-

лювалося би те, що властиве всім і завжди. Таким чином ми одержали б безлику, абстрактну картину світу.

Національна мова – це не серединний розріз буття народу, це вершина його свідомості. У мові – родова основа буття нації, вона є тими коренями, котрі пов'язують людину з рідною землею. Мова сприяє усталенню нації, у котрому здійснюється первісна софійна ідея буття. Сама нація, завдяки рідній мові, являє собою не лише факт буття, вона є розумною сутністю, збагненим розумом світовим початком. Рідна мова, котра є родовим початком людини, становить для неї незаперечний факт її власної природи, від якого людина онтологічно неспроможна вивільнитись, бо це означало б її перетворення і навіть спотворення, означало б відсутність власної національно-духовного обличчя. Для людини, як онтологічної сутності, природно любити рідну мову, що є символом роду і Батьківщини, народу і землі. Нелюбов до своїх витоків є нічим іншим як онтологічним каліцтвом, викривленням, зубожінням. Це ще одна підстава визначати мову як аксіологічний, ціннісний генотип українства.

Саме у мовному бутті людина підіймається до висоти національної рефлексії, мовою окреслюються і поглиблюються самобутні національні грані, посилюється національна диференціація. Осягнути цілісність, яку являє собою народ, нація можна тільки зсередини, оскільки усіляке ціле є онтологічним. Досліджуючи проблему у такому ракурсі, ми маємо змогу "увійти до потоку творіння", побачити і зафіксувати побачене, тобто стати водночас учасниками і спостерігачами. При цілісному підході невимірно збільшується значення досвіду як бази національної рефлексії, оскільки досвід є первинним і постійним на відміну від рефлексії, котра керується значенням уже виявлених раніше закономірностей досвіду. Володіння мовою являє собою унікальний досвід нації зокрема і людства в цілому. У вирішенні проблеми людини і нації, у вивченні шляхів їхнього розвитку, чинників формування національної самосвідомості саме мова стає ключовим об'єктом дослідження, оскільки вона найбільш тісно пов'язана з усім життям і діяльністю людини, нації. Саме мова щасливо і не випадково поєднує в собі індивідуальне й соціальне, загальнонаціональне. Її мінімально навантажена матерією знакова природа дозволяє людині моделювати величезну множинність ситуацій і, узагальнюючи їх, розвивати мислення і національну свідомість. Керуючись сучасною науковою парадигмою, дослідження мови як національного і загальнолюдського феномену, пов'язане зі заздальгідь визначеною, так би мовити, узаконеною логікою руху думки, з додержанням певних правил. Разом з тим, будь-яка національна мова не вміщується до жорстких логічних правил, самою основою власної трансценденції порушує встановлені правила, диктує нові, до цієї пори невідомі.

Природна хода історії нації, національних ідей дозволяє дійти висновку про те, що кожний якісно новий етап національного буття визначається появою людини, здатної охопити думкою всі його характерні особливості і втілити це бачення у власній мовотворчості. Це ще раз дає підставу досліджувати мову в якості базової засади естетичного буття нації. Самостійні прозріння людини, котрі виливаються у творчі мовні форми, їхня множинність і взаємодоповненість свідчать про граничну концентрацію емоційної, інтелектуальної атмосфери часу, чим забезпечується історична спадкоємність нації, безперервність її буття у часі й просторі. Мова, як далеко не лінійна структура, будує картину національного буття з присутньою логікою історичного розвитку, проте теж далеко від лінійності. Скоріше це механізм асиметричного синтезу з елементами дзеркальної си-

метрії всередині. Таким чином, мовою постійно змінюється ракурс і поєднання масштабів світобачення, отже національну мову ми можемо розглядати у рядах співставлень, таких як: людина-мова-світ, людина-мова-народ, мова-нація-людство, духовна сила народу-внутрішня форма мови-національна особистість. Оскільки форма мови є національною, вона завжди твориться народом, нацією. У формі рідної мови міститься національне світовідчуття, його самобутня естетика. Проникаючи вглиб у духовне інобуття нації, ми виявляємо у мові, своєрідності її побудови, засіб вивчення й пізнання народом істини, форму і суть становлення національної свідомості й характеру. Дух народу через його спільність з мовою, з одного боку перестає бути метафізичною вершиною, бо може до певної міри досліджуватись через мову; з іншого – залишається в області метафізики, бо є незбагненим для остаточного пізнання, так само як мова не може бути пізнаною остаточно.

Концентруючи в собі й об'єктивуючи в процесі знакового синтезу особливості бачення і сприйняття світу конкретним народом і кожною людиною зокрема, мова тим самим робить можливою індивідуальну й колективну рефлексію, яка є найважливішим фактором становлення національної особистості й формування самосвідомості нації. Мова є первинним генетичним кодом нації, бо через неї проходить становлення мовних моделей світу, їх засвоєння. Людина бачить дійсність крізь призму вже сформованої національної моделі, підсвідомо співвідносить їхні структури, уточнюючи й відточуючи цю модель. Це відбувається через те, що людина завжди відчуває себе частиною цілого: сім'ї, роду, колективу, нації. Без такого відчуття її життя є неможливим, оскільки знання про світ окремої людини ще не є знанням у повному розумінні цього слова. Воно – тільки сегмент, певне передбачення, котре стає світобаченням, світовідчуттям лише за умови втілення у колективному світобаченні й світосприйнятті як формі родової, національної свідомості. Моделі дійсності, котрі містяться у мовних знаках, закріплюються на рівні підсвідомості. Так виникає національна культура, естетика світовідчуття, – у численних формах не тільки колективної, а й індивідуальної проєкції оточуючої дійсності. Структури реальності, які моделюються знаковими структурами мовної дійсності й структури суб'єктивного світобачення слугують базою для усвідомлення світу і є необхідними й достатніми для формування мовної естетичної свідомості народу, що відображає й визначає його самобутність.

Тяжіння до метафізичної цілісності народу, нації одвічно зберігалось у суспільно-історичному бутті. Саме у цій ніші мав змогу сформуватися національний тип світобачення, що витікав з певних, самоочевидних для окремої спільноти людей, установлень логічного й почуттєвого характеру, котрі виявлялись у мові. Мову як ціннісний генотип нації можна уподібнити до обличчя цієї нації, її лика. Мовою визначається генетична спорідненість національної спільноти людей, їхня відокремленість у різноманітності людства як роду. "Обличчя людини є саме цей живий смисл і жива сутність, котра в однакових обрисах являє усе нові й нові свої можливості й тільки з таким лицем і можна мати живе спілкування як з людським" (Пер. авт.) [5]. Рідна мова є тією живою сутністю, котрою й у котрій живе нація. Доля людини, нації являє собою нерозривну єдність Слова і Діла, коли смисл перестає бути абстракцією й жива людська, національна ідея проривається у сферу дійсності, тут-буття, оскільки людина не живе у безповітряному просторі, вона живе у рідній країні, що зветься Батьківщиною й пов'язана з нею ниткою долі, історії, культури, традиції.

Слово найбільш повно позначає буття національної особистості, відчуття людиною повноти свого існування. Мова, слово є тією єдністю, у котрій поєднуються, зливаються усі часові модуси. Національна особистість постає у мові, як постійна, щоденна праця життя – процес наділення смыслом оточуючого світу і через це надання смыслу власному існуванню. У мові міститься ідея ідеї екзистенції окремої людини і нації в цілому, ідея, котра створює можливість уповільнення бігу свого життя, певне "зависання" над ним, коли можна поставити перед собою якісь найсуттєвіші, найголовніші питання. Результат такої діяльності може й не вилитись у матеріалізацію-об'єктивацію певних предметів чи діяльності, він може бути вираженням як установлення, життєва позиція людини по відношенню до будь-чого, яка впливає на її соціальну активність чи пасивність. Сукупність таких ідей створює життєву позицію людини як національної особистості, позицію, яка фіксує досягнутий цією особистістю рівень розвитку й розкриття родових сил, котрі вміщують стратегічну і перспективну модель суспільного національного життя. Ці реалії й відбудовують життєву лінію, долю, відбудовують послідовність кроків особистості на шляху актуалізації особистісної чи національної ідеї або установлення, що лежить в основі життєвої позиції.

Самовизначення людини первісно відбувається у слові, яке ви-значає місце людини в ієрархії світових та національних цінностей, по-значає її позицію відносно них. Самовизначаючись, суб'єкт таким чином окреслює свою життєву програму, розширює кордони власних можливостей, що спрямовані на реалізацію задумів. Словом здійснюється рефлексія людської діяльності, надання їй статусу "високого" призначення, котрий вписується у певну національну культурну традицію як рефлексія буття й, відповідно, перебування у світі вічних цінностей і питань. Саме у слові відбувається процес інтенціональної спрямованості до одвічних смислів, до сфери власного буття, де знімається проблема відчуження людини від світу, де вона самореалізовується, фундує себе у бутті. У словах рідної мови внутрішньо-суб'єктивний світ ототожнюється з зовнішньо-об'єктивним в ідеальних ейдетичних сутностях. Тотожність суб'єктивного й об'єктивного, котра здійснюється у мові, є провідником до світу ейдосів, що містять як зовнішній світ буттєвості, так і внутрішній світ людини. Цей людський світ, сповнений словом, є онтологічним явищем, о-мовленим буттям людини і нації. Людина пізнає світ на ментальному рівні за допомогою почуттів і розуму. Силою розуму людина намагається сягнути глибин світобудови, сутності предметів, вступаючи в активні відносини зі світом. Сила її почуттів дає можливість зруйнувати стіну, що розділяє людину і світ. Слово, мова є тим феноменом, у котрому органічно поєднуються розум і почуття, народжуючи єдине ціле – смисл. Зрозуміти явисьце – значить сприйняти його, увібрати в себе. Факт розуміння змінює стан оточуючого світу, відношення людини до цього світу, котре матеріалізується у мові. В процесі пізнання світу людина входить за межі своєї тілесності, розширює границі свого Я до рівня загальнолюдської культури, водночас формує свою національну естетичну традицію і культуру.

Рідна мова, слово – це завжди власне прочитування світу, інтерпретація його згідно з власними установленнями. А інтерпретація – це завжди ризик, бо ми завжди знаємо точку відліку, від якої стартуємо, проте ніколи не знаємо, що очікує нас наприкінці шляху. Наше буття постійно перебуває під знаком питання. В момент діалогу людини і світу мова, відриваючись від усталених графічних знаків, починає виступати як мовлення, роз-

криваючи свій смисловий потенціал, який знаходиться у прямій залежності від національного культурного досвіду. Інтерпретація світу за допомогою слова є непереборним моментом буття людини в якості національно-духовної істоти, тому мова безперечно є естетичною засадою буття нації. Мова має як практичну, так і духовну цінність, через мову й у мові людина стає здатною розкривати свої глибинні, підсвідомі потенції. Актуалізуючи потенціально в мові, ми актуалізуємо потенційне в собі, бо мова надає саму можливість знаходження суб'єктом самостійного внутрішнього смислового простору, в якому укорінена самобутність, самоідентифікація особистості. Таким чином, рідна мова – не тільки сила, котра виявляє вже існуюче, а й могутня творча сила, умова вдосконалення й величезної духовної роботи людини, нації по самотворенню. Можна стверджувати, що сама мова як естетичне підґрунтя буття нації народжується у спробах людини прояснити власне буття, зробити його самоочевидним. Процедура осмислення виступає у мові і як засіб привласнення світу і як передумова дії, являючи собою процес конструювання світу і засіб соціально-організованої діяльності.

Мовою твориться безперервність буття нації, послідовність цього буття, певний сюжет, історія по-дій і ми отримуємо континуум життя нації як долі нації. Буття національної мови як живого утворення відрізняється від людського буття, оскільки мова, будучи створеною народом, нацією протягом століть, не є самостійною, відокремленою сферою цього буття. Проте й людину, народ без рідної мови уявити неможливо. Такий народ, поперше, не буде вважатись самостійним народом, по-друге, буде приреченим до занепаду. Отже, ми маємо симбіоз людини і мови, котрі потребують і підтримують одне одного. Мова онтологічно закорінена у людському бутті, у бутті нації, народу. Вона є ціннісним генотипом нації, тому що занурена у самісіньку суть людської, національної особистості. Мова складає самий людський, національний "корпус", його тілесну визначеність чи невизначеність. Мова входить зі світу і виходить у світ через людину, народ, стаючи достатньою матеріальною і духовною формою загальнолюдського і національного буття. Таким чином, мова, мовлення є певною формою існування людини, точніше, їх співіснування, співбуття. Мову можна ототожнити з живою істотою, котра народжується, живе і вмирає. Її народження й ідея закладені у самій людині, нації, становлять її споконвічний, енергійно-смисловий імпульс або стрижень, є фундаментальною метафізичною одвічністю, котра забезпечує життя олюдненого світу від самого початку до кінця. Споконвічний сенс мови міститься не в її формах й ідеї, а у здатності забезпечувати цілісність буття людини й нації, живий характер цього буття, його тотожність самому собі.

Проблема мови, мовлення не є суто лінгвістичною проблемою, це, так би мовити, онтолого-екзистенціальна проблема людини й нації. Представник того чи іншого народу, людина є зануреною у національну сферу, тексти національної культури. Народ розвивається і створює у ході цього розвитку мовні тексти національної естетики, котрі наповнюють смыслом буття нації. Дослідження мови як естетичної засади буття нації доводить, що мова може існувати в двох формах: по-перше, як система мовних знаків і смислів, що виростають з повсякденної діяльності і спілкування людей; по-друге, як явисьце, що еволюціонує у контексті національної свідомості. Мова, при розгляданні її як ціннісного генотипу нації, являє собою історично-специфічний тип національної мовної естетики, відображення онтологічного поля національної культури. Первинні мовні тексти є певними апіорними структурами, котрі у про-

цесі їх функціонування наповнюються почуттєвим різноманіттям. У мові, як національному естетичному феномені, тексти задані (апріорні) сполучаються з текстами даними (діючими у цю мить) і утворюють щільність національного буття.

М.К.Петров у своїх дослідженнях підкреслює, що основою соціального буття (а нація – завжди соціум, бо являє собою особливу, духовно та генетично поєднану спільноту), є мовний знак, як втілення головних життєвих смислів. У мовних знаках перехреснюються усі можливі види людської діяльності, підтримується її смисловий простір, задається своєрідний "режим" розуміння світу, створюється ситуація мовного буття [6]. Мова є безпосереднім процесом організації і здійснення життєдіяльності національної спільноти, формою її буття під знаком служіння національним цілям, цінностям, ідеалам.

Підсумовуючи усе зазначене вище, ми можемо дійти наступних висновків:

Перш за все, мова людини є явищем естетичним, оскільки вона народжується одвічним, людським прагненням людини до творчої діяльності. Отже, мова – це творець і "будівник" навколишнього осмисленого світу, вона дозволяє нам бачити і розуміти те, що без неї ми не побачили б і не зрозуміли, вона відкриває людині оточуючий світ.

Смисловим і естетичним первинним початком мови є мовна метафора як мовний знак, що за своїм значенням виходить поза межі реально- предметного буття, породжуючи багатозначність, полісемантичність. Словесна метафора дозволяє побачити те, що можна лише збагнути, і здатна транслювати глибинні характеристики загальнолюдської культури і національної естетики.

Прекрасне, притаманне мові, не лише збагачує мову з естетичної точки зору, воно містить у собі певну інфо-

рмацію. Естетичний потенціал мови зосереджує в собі уточнення понять, диференціацію відтінків смислу, коректування смислової спрямованості відносно оточуючої предметної реальності. Естетика мови – це її багатомірні, глибинні якості.

Саме естетична функція мови ставить її на один рівень з мистецтвом, що неодноразово підкреслював В. фон Гумбольдт. Мова твориться роботою духу, вона сама, являючи духовну творчість людини, є стимулом для різних видів мистецтва. Оскільки всі види мистецтва, поєднуючись, створюють духовну картину світу, – решта видів мистецтва реалізують нереалізоване прекрасне у мові.

Прекрасне у мові є переходом від духу до значення, воно завжди несподіване і первинне у своїх проявах, завжди неповторне, як справжній акт творчості. Саме тому у дослідженні мови як естетичної засади національного буття, ми у якості підґрунтя звертались до літературних творів.

Отже, мова становить потужну естетичну засаду національного буття, вона є складною духовно-семіотичною системою, специфічним і універсальним засобом об'єктивації як індивідуальної свідомості, так і культурної народної традиції. Національною мовою забезпечується можливість власної інтерсуб'єктивності, розгортання у просторово-часових формах і рефлексивного осмислення.

1. Хайдеггер М. Путь к языку // Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 265.
2. Стус В. Листи до сина. – Івано-Франківськ: Лілея НВ, 2001. – С. 15.
3. Чекмишев О. Таїнство // Святий Володимир. Літературно-художній альманах студентів Інституту журналістики. – К., 2004. – № 6. – С. 146.
4. Маймин Е.А. Искусство мыслить образами. – М.: Просвещение, 1977. – С. 13.
5. Лосев А.Ф. Философия имени. – М.: Издательство Московского университета, 1990. – С. 151.
6. Петров М.К. Язык. Знак. Культура. – М.: УРСС, 2004. – С. 86-93.

Надійшла до редколегії 26.11.2009

І.А. Пантелєва, канд. філос. наук, доц.

МІМЕЗИС ГРЕЦЬКОЇ РИТОРИКИ ЯК УМОВА ДЛЯ ФОРМУВАННЯ ЕЛІТАРНОЇ МОВИ

В статті зроблена спроба визначити роль риторики, що обумовлювала вектори формування мовної норми Стародавньої Греції, довести, що "наслідування" як прийом античної риторики стало головною умовою для розвитку "елітарної" мови під час протистояння двох риторичних течій – аттицизму та азіанізму.

In the article the attempt is made to define the role of the rhetoric conditioning the formation's vectors of the language norm of Ancient Greece, "imitation" as antique rhetoric's mean is proved to have become the main condition for development of "elite" language as result of antagonism of two rhetorical currents – Atticism and Asianism.

Процес становлення риторики як флагамена формування мовної норми визначається протиборством двох стилів красномовства – аттицизму та азіанізму. Ця боротьба була обумовлена багатьма факторами як суцього лінгвістичними, так і екстралінгвістичними. До лінгвістичних факторів можна віднести процеси мовних інтерференцій в грецькій мові як результат постійних контактів із сусідніми країнами. Екстралінгвістичні фактори обумовлюються фактом "експлуатації" популярних політичних ідей того часу, а саме ідеї панеллінізму, що являла собою своєрідну ідеологічну "луну" соціально-політичної кризи грецьких полісів. Усі зміни знайшли своє відображення в грецькій риторичній практиці, що оформилася під впливом двох "хвиль" аттицизму як наслідок соціокультурних перетворень в античному соціумі.

Слід зазначити, що проблемам античної риторики приділяється увага філософів в контексті софістичних навчань; філологічні студії присвячено стилістичним прийомам античного художнього тексту; в історичних роботах акцент робиться на феномені доречності ораторських промов під час формування політичної доктрини грецьких полісів, що визначає конкретні історичні події. Серед численних робіт, що присвячено зазначеним проблемам, можна назвати роботи Лосева О.Ф., Бахтина М.М., Авери-

нцева С.С., Барта Р., Леві-Строса К., Бенвениста Е., Біллера В.С., Верещагіна Е.М., Дейка Ван Т.А., Есперсона О., Сепира Е., Красних В.В., Потєбні О.О., Серля Дж., Степанова Ю.С., Габермаса Ю., Зінченко В.П., Щербі Л.В. та інших. Але робіт, що присвячено саме лінгвофілософським проблемам античного соціуму, не багато. Однак мовні практики визначали не тільки культурний рівень розвитку Стародавньої Греції, але і впливали на створення лінгвістичної парадигми європейської наукової думки, на осмислення принципів і суті мовних процесів. Однією з проблем античності, з погляду вивчення мови як засобу формування свідомості античної людини, можна назвати суперечливі позиції щодо визначення особливостей процесу розвитку літературної давньогрецької мови, що формувалася під впливом боротьби двох риторичних течій – аттицизму та азіанізму. Одним з рішень даної проблеми можна вважати надане наукове дослідження, мета якого – визначити етапи формування літературної норми давньогрецької мови, показати, що риторика визначала вектор її формування, довести, що "наслідування" як прийом античної риторики стало головною умовою для розвитку елітарної мови, яка відірвана від повсякденного життя та представлена як відповідь на виклик модної риторичної течії – азіанізму.

По-перш, слід зазначити, що ще в епоху ранньої класики, зштовхнувшись з персами в ході Греко-перської війни, а потім і одержавши доблесну перемогу над ними, греки усвідомили свою відмінність і навіть перевагу над народами Сходу. В період глибокої кризи "хворобливе" почуття своєї переваги стало грати "на руку" патріотам Греції в боротьбі за політичну і культурну єдність еллінів. Чим більш катастрофічними виглядали справи з політичною кризою в Греції, чим реальніше ставала небезпека перського втручання, тим актуальніше звучала тема еллінів і варварів, все більш здобувала вона політичний зміст, доповнюючись такими рисами, що не могли через взаємозалежні ідеї не оформитися в окрему розроблену доктрину: панеллінізм – єдність еллінів перед особою ворожих їм варварів.

Тасмні сподівання грецького суспільства, точніше, його найбільш значимого в соціальному плані прошаркові – його еліти – були орієнтовані не тільки на актуальні політичні програми дійсності і найближчого майбутнього, але і на значимість традицій, на авторитет їхніх великих предків. Так у своїх промовах Лисий відзначає: "Варто припинити війни між собою, одностайно прагнути до загального порятунку, соромитися минулого, боятися за майбутнє, наслідувати предків, які у варварів, що бажали заволодіти чужою землею, відняли їх власність і, вигнавши тиранів, зробили волю загальним надбанням" [1].

Характерна ідеологічна орієнтація на ідеї панеллінізму переходить з політичної в сферу соціальну. В ораторському красномовстві, що багато в чому визначає зовнішню і внутрішню політику Греції, спостерігається відхід від культурних джерел, що руйнує базис національної єдності греків. Мова йде про захоплення навмисною манірністю, названої "азіатською" (азіанською). Мода на азіанське красномовство, вірніше на його види, була обумовлена політичним контекстом. Поки Греція була сильна і незалежна, політичне традиційне красномовство грало важливу роль, мода ж на урочище манерне красномовство ознаменувала занепад політичного життя грецьких міст і, як результат, внесла серйозні зміни у всю систему античної риторики. По-перше, змінюється естетичний ідеал красномовства, а, по-друге, підвищується значення теоретичних приписань для оратора.

Все, що було далеким для мови, як і раніше називалося варварством і засуджувалося. Але протистояти мовним тенденціям ніхто не міг: юрба правила бал, і всі промови оформлялися відповідно до її смаку. А мелодійність азіатської мови, її співучість і заворожливість були наявні. Як завжди перемога риторів і ораторів залежала не від істинності промов, а від естетичного задоволення, що одержувала публіка. Для азіатського стилю красномовства характерна мовна пишність, перенасичення ефектами і мовними прикрасами, надмірна патетика і метафоризація, усе те, що асоціювалося у греків зі Сходом, Азією (чим і пояснюється назва стилю).

Всередині азіанського красномовства розрізняли два стилі – грайливий і пишний. У грайливому стилі спостерігався помітний ритм із коротких членів у два або три склади (Горгій). Пишний стиль віддає перевагу довгим, складним ритмічним періодам (Ісократ). Він зберіг усі технічні риторичні прийоми попередніх поколінь риторів і, тим самим, заслужив повагу завдяки виховному значенню, у той час як грайливий стиль носив явно виражені ознаки виродження. Але загальною ознакою цих обох стилів була їх "беззмістовність і фальшивий пафос, однакові притаманний і слащавої грації, і ходульної пишномовності" [2].

Модні тенденції створили передумови для "загострення" у свідомості греків свого єдиного походження, що базується на єдності мови і культури, а також викли-

кали підвищений інтерес до стародавніх пам'яток і інститутів минулого. На практиці декларувався паритет між діалектами, головне – щоб твори належали до старовини, у реальності проводилася політика пріоритетного визнання за аттичним діалектом істинності і правильності грецької мови, закріплення за ним літературної норми. "Престижність" знаходила і своє наукове обґрунтування. По-перше, впливові Афіни (аттичний діалект) не могли уступити Спарті (дорійський діалект) право мати найсильніше знаряддя ідеологічної маніпуляції – мову. По-друге, визнаючи за дорійським діалектом мовне старшинство, відповідно до генеалогічного міфу, Афіни апелювали до творів старовини, серед яких, на жаль, мало було "авторитетних" авторів, що писали на дорійським діалекті. Аттицизм отримує підтримку серед освічених людей, він розвивається завдяки зусиллям філософів, риторів, письменників, що пройшли афінську школу і використовують варіант грецької мови, що притаманна освіченим колам. Таким чином, аттичний діалект за допомогою своїх прихильників став "царством" незмінної грецької літературної норми до кінця античності.

На відміну від азіатського стилю, аттичний варіант характеризується простотою, стислістю, ясністю мови. З однієї сторони строгий стиль аттицизму, стиль сильний, красивий, з іншого боку – вибір між манерностями азіанізму грайливого і пишного. З одного боку – художність, що заснована на природності, з іншого – догода публіки, що заснована на штучності. Все, що не висловлюється ясно в грецькій мові, вважається варварським, і аттицизм або аттичний спосіб презентації мови виступає як боротьба за її чистоту, так званий мовний пуризм. У даному контексті боротьба за "мову", або як вона ввійде в історію "перша хвиля аттицизму", здобуває ідеологічний контекст. Адже вплив варварів зачапав "святу святинь" стародавніх греків – їх любов до своєї мови.

Консервативна реакція – "аттицизм", вимагала відсторонитися від запитів масової публіки, дотримуватися мовної традиції аттичних класиків красномовства. Аттицизм представ як заклик звернутися через голову модної азіанської пишності до більш стриманої мови і стилю авторів класичної епохи; власне кажучи це була своєрідна спроба протиставити ідеалам "натхнення" і "майстерності" ідеал "наслідування". Як результат, наслідування аттичним зразком було оголошено літературною нормою, яке розумілося досить буквально – імітація стилю давньогрецьких письменників і поетів.

В області мови аттицизм переміг, і пізніше твори грецького красномовства стали складатися на штучно відродженому аттичному діалекті багатовікової давнини, в області ж стилю азіанство зберегло свої позиції, "пишний і вигадливий стиль залишився пануючим, і сам аттичний діалект ввійшов у нього як елемент і тільки зміцнив його" [3]. На практиці формуються різні форми елліністичного койне (від Полібія до Нового завіту), що є компромісом між життям і школою, між розмовною мовою і старим письмовим способом викладу.

Цікавий той факт, що для еллінізму характерна наявність не нового варіанта грецької мови, а посилення консервативного варіанта аттичного діалекту поряд з іншими варіантами того ж "нового" аттичного діалекту та інших діалектів. Тим самим, перша хвиля аттицизму обумовила формування елітарної, соціально самотньої мови, мови грамотної еліти, що найдалше дистанціювалася від розмовного варіанту, порушуючи при цьому мовні традиції красномовства.

Слід зазначити, що пошук, а головне збереження норми давньогрецької мови, – це процес притаманний всієї історії грецької культури. У перших століттях Афіни не перестають відігравати роль центра грецької культу-

ри, особливо філософії, та стають центром розквіту "другої софістики", що не упустила з виду мовні процеси, які привели до втрати грецького зразка мовної норми з подальшою дестабілізацією фонетики, граматики і лексики, тощо. Греки стали перед вибором остаточно відмовитися від єдиної мовної норми і тим самим поставити хрест на її автономному розвитку, або ж спробувати, знов-таки, штучним шляхом стабілізувати ситуацію в мові, яка все більш і більш асимілювалася з іншими діалектами. Тим самим, виникла необхідність повернутися до досвіду своїх попередників, тобто до формування мовної норми на основі чіткого локального варіанта грецької літературної мови з оглядкою на "старовину". Друга хвиля "аттицизму" була покликана вирішити цю задачу.

Аттицизм другої хвилі знаменував реформу літературної мови і був реакцією проти стильових тенденцій, що панували в елліністичній літературі, поверненням до "класиків", або, як висловлювалися самі греки, до "древніх". Головною особливістю першої хвилі "аттицизму" був прагматизм і практичне мотивування в літературних/філософських творах. "Наслідування древнім" було літературним гаслом руху. При цьому, крайності були відносно "зм'якшені", і "наслідування класикам" розумілося досить ширше. Друга хвиля вносить свої нововведення: "Коли відхід у стародавність став прапором часу, це поняття звузилося до буквального значення. Ідеалом красномовства було оголошено точне відтворення аттичного діалекту древніх класиків, тобто мови 600-літньої давнини, – відзначає Гаспаров М. – Усі слова, що ввійшли в мову пізніше, виганялися з вживання в промовах. Протиприродність такого мовно-го консерватизму очевидна" [4].

Штучне відродження стародавнього діалекту було досягнуто винятково зусиллями книжкової культури. Проводиться ретельна робота з пошуку слів, що вийшли із вживання, з обов'язковим точним описом і поясненням де, коли і саме головне ким було це слово вжите. Пробачалося все і недоречно вживання слів і виражень, і імпровізація аттичною, і буквальне наслідування стародавнім зразкам як аттичного діалекту, так і інших діалектів, наприклад іонійському (Геродот). Все пробачалося тому, що головна вимога цієї епохи – обожнювання давнини, реставрація старовини – залишалася вдоволеною. "Висока" література, у свою чергу, ознаменувала загибель пам'ятників елліністичної літератури, відкидаючи останню головним чином за мовними розуміннями.

Аттицизм другої хвилі зі своєю енциклопедичною освітою істотно відрізнявся за духом і характером від давньогрецького життя. Вивчення мови, що йшло у відриві від практичного життя, її правильність, чистота і добірність були пріоритетами у вивченні. Мовам риторів, поетів, письменників бракувало духу, що одушевляв колишнє грецьке красномовство, вони були занадто "тверезі", позбавлені духу і життя. Спілкування з публікою розглядалося у форматі її задоволеності від перфоманса, що досягалося вищого ступеня виробленою технікою, мистецьки розрахованою композицією. Старанність і навичок відтискували ораторський талант, формою і звучанням стравлявся зміст промов. Почуваючи недолік в оригінальності в порівнянні з древніми зразками, визнаючи їхнє достоїнство і прагнучи їх, вони непомітно дійшли до межі, де усяка творчість зникає. Їхня критика виродилася в дріб'язковість, їх мистецтво – у штучність.

Величні слова, що відтворюють архаїчну Грецію, виводять на сцену знаки культури (*paideia* і *mimêsis*), що постійно нагадують еллінові про його ідентичність у відсутності політичної волі. Культурний *mimêsis* володіє ефектом Греції; друга софістика представляє еллінізм,

який безпосередньо й абсолютно обґрунтовано пов'язаний з універсальним характером культури. "Наявна схожість між ними полягає в тому, що і закони, і культура одержують значення тільки завдяки їх відмінності від фізичного універсуму і від універсальності природи", – відзначає Кассен Б. [5]. Злиття риторики з літературою як ознака другої софістики змінює зміст літературного мімезису (наслідування старовини), що стає у підсумку риторичним мімезисом (*mimêsis rhêtorikê*). У категоріях Штемплінгера *mimêsis rhêtorikê* – це "філософське наслідування", "риторичне наслідування", – наслідування книгам як окремий випадок наслідуванню світові [Див.6]. Воно може "символізувати опозицію, у якій стоять друг до друга *mimêsis* природи, *mimêsis* першого порядку, і *mimêsis* культури, *mimêsis* іншого порядку. По одну сторону бар'єра мистецтво наслідує природу і доповнює її". "По іншу сторону – мова йде "тільки" про логос, про мімезис, що заціпенів в референції мімезиса, що здійснюється самим іронічним з доступних палімпсестові способів" [7].

В центрі другої софістики знаходилися винятково мова і стиль, жанрова новизна риторичних мов для греків була байдужна і, іноді навіть, небажана. У контексті "старих" грецьких жанрів наочно виявлялося суперництво з стародавніми зразками. Але суперництво йшло в наслідуванні древнім при доборі і сполученні слів, стилістичні прийоми використовувалися без оглядки на минулу традицію. Вживання фігур мови, дотримання ритму і правил проголошення визначалися вимогами не аттичного, а свого часу. У підсумку аттична лексика, втрачаючи свій класичний колорит, стає "стилістичною приправою", її цінують не тому, що її використовували класики, а тому, що її зараз не вживають. У мові виявляється прагнення до аттичних зразків, наслідування яким не завжди було вдалим, а в стилі спостерігається явний азіанізм – модна ефектна пишність, проголошення співуче і з переливами ритму. Все те, що так приваблювало і надило публіку.

"Як і раніше політичне красномовство паралізоване, парадне красномовство процвітає, судове – тягнеться за ним; як і раніше з трьох цілей красномовства реальні лише дві: оратору не має в чому переконувати, і він може лише тішити і хвилювати свою публіку; як і раніше головним для оратора залишається зовнішній ефект, заради якого мобілізуються і пишні періоди, і дзвінкі співзвуччя, і помітні образи, і чіткі ритми; як і раніше розплідником такого красномовства є риторична школа з її декламаціями, теми яких або вигадані, або запозичені з далекої стародавності" [8]. Інакше кажучи, риторична традиція залишилася незмінною, якщо не збільшилася. Аттицизм – це доля граматики, а риторика підтримує елліністичний стиль, що у свій час звався "азіанством", а в угоду моді – "новим красномовством". У цій боротьбі за "мову", звичайно, спостерігається відхід від реальності, від практики, від життя.

Недоліки наслідувальної аттичної риторики наявні. По-перше, то, що віджило, несумісне з живою діяльністю, тим більш, коли віджило з'являється нормою, у рамках якої повинна укладатися дійсність. Другим недоліком наслідувального елемента риторики як художньої прози можна вважати підбір слів. Жодне слово не допускалося в мову, якщо воно не мало "узакононого" посилення на аттичні зразки: зразки, що відділялися від сучасних аттицистів проміжком у три сторіччя, зразки, що в IV столітті будучи ще живими, у підсумку стали книжковими. Третій недолік аттицизму Зелінський Ф.Ф. бачить у його реакційному характері. "Ця реакційність штовхас аттицистів шукати більш благонадійних "еллінів", у список яких не попадають ні Есхін, ні навіть Демосфен. Шанування, таким чином, дістається Лисію" [9]. Але

незважаючи на всі недоліки аттицизму, він з'являвся як протест проти прийнятого публікою азіанізму, що руйнував норми грецької мови, виганяв правдивість і строгість грецької художньої прози, наповняв беззмістовністю грецьку риторіку.

Перша хвиля аттицизму була покликана прославляти класиків, аттицизм другої хвилі впадою тим, хто служить модному маньєризму. Але в одному вони схожі: ні в першому випадку, ні в другому не було посилання на існуючу, "реальну мову". В погоні за імперативним формуванням мовної норми не були враховані умови функціонування мови простого народу. У підсумку, аттицизм мови та азіанізм стилю в риторичній практиці стали проявом відповідно штучного консерватизму і природної еволюції.

Літературна мова першої хвилі аттицизму вже відрізняється від живої "загальної мови" елліністичного часу. У цьому відношенні аттицизм другої хвилі, створюючи "безодню між письмовою мовою, якій потрібно було вчитися у аттичних авторів, і мовою живої промови, омертвляв всю мовну систему. Література верхів остаточно рвала з народом. Перемога аттицизму відбулася на всій подальшій історії грецької мови. Як пише Тронський І. М.: "Дуалізм письмової аттичної і живої мови ... пройшов через усю пізнішу античність, через середньовічну писемність феодальної Візантії, навіть через новогрецьку літературу XI с. і зберігся до наших днів, він продовжує служити важкою перешкодою для демократизації народної освіти в сучасній Греції", – вважає [10].

Висновки. Процес становлення риторики як флага мана формування мовної норми визначається протиборством двох стилів красномовства, що обумовило соціокультурні перетворення античного соціуму в про-

яві двох "хвиль" аттицизму. Перша хвиля стала результатом розповсюдження окремої оформленої доктрини – панеллінізм. Друга хвиля "аттицизму" мала за мету формування мовної норми на основі чіткого локального варіанта грецької. В обох випадках наслідування аттичним зразкам було оголошено літературною нормою. Перша хвиля аттицизму була покликана прославляти класиків, аттицизм другої хвилі – служити модному маньєризму. Але ні в першому випадку, ні в другому не було посилання на існуючу мову. У підсумку, в риторичній практиці аттицизм мови став проявом відповідно штучного консерватизму, а азіанізм – проявом стилю і природної еволюції мови.

Пріоритетним напрямком у подальших дослідженнях з даної теми може бути вивчення особливостей римського ораторського мистецтва в контексті грецької культурної парадигми.

1. Лисий. Речи / Лисий [пер. С.И. Соболевского]. – М.; Л., 1933. – XXXIII.
2. Зелинский Ф.Ф. Древний мир и мы: (Науч.-попул. ст.) / Ф.Ф.Зелинский. – СПб.: Алетейя, 1997. – С.241.
3. Гаспаров М.Л. Об античной поэзии: Поэты. Поэтика. Риторика / М.Л.Гаспаров. – СПб.: Азбука, 2000. – С.383.
4. Гаспаров М.Л. Эпоха и культура: Греческая и римская литература II-III вв.н.э. / М.Л. Гаспаров // История всемирной литературы: В 9 т. / АНССР; Ин-т мировой литературы им.А.М.Горького. – М.: Наука, 1983. – Т.1. – С.488.
5. Кассен Б. Эффект софистики / Б. Кассен; [пер с французского А.Россиуса]. – М.; СПб., Московский философский фонд, Университетская книга, Культурная инициатива, 2000. – С.186.
6. Stemplinger E. Mimesis im philosophischen und rhetorischen Sinne // "Neue Jahrbucher für d. Klassische Altertum". – 1913. – №7. – S.46-53.
7. Кассен Б. Эффект софистики / Указ. соч. – С.203.
8. Гаспаров М.Л. Эпоха и культура / Указ. соч. – С.489.
9. Зелинский Ф.Ф. Древний мир и мы / Указ. соч. – С.244-245.
10. Тронский И.М. История античной литературы: учебник для студентов филологических специальностей университетов / И.М.Тронский. – М.: URSS, 2008. – С.240-241.

Надійшла до редколегії 15.01.2010

С.П. Петрущенко, канд. філос. наук, доц.

СТРАХ І СМІЛИВІСТЬ ЯК УМОВИ ФІЛОСОФСТВУВАННЯ

Завдання статті – актуалізація цілого комплексу проблем професійної філософської освіти, пов'язаних з осмисленням екзистенціальних умов можливості філософствування.

The goal of the article is to discuss a wide series of issues relating to professional philosophical education through understanding of existential conditions enabling the philosophical thinking.

Початковою формою "кристалізації" змісту даної статті була лекція, присвячена проблемі філософської освіти, котру можна зафіксувати бінарними відношеннями "професія і призначення", "ремесло і мистецтво", "мислити філософію" і "мислити філософськи". Звернення до теми "страху", як до вихідної точки міркування, було випадковим. Сказати точніше, випадковим стосовно конкретної лекції, але зовсім не випадковим стосовно її змісту. Проте, обґрунтувати дану тезу, яка особисто у мене не викликала і не викликає ніяких сумнівів, виявилось не так просто. Підкреслюю ще раз – мова йде про усний виступ, їх на цю тему було всього три (включаючи лекцію).

Справа в тому, що розгляд процесу народження філософської думки в системі координат, центром якої є "страх", у філософськи освіченої аудиторії автоматично породило негативну реакцію. Чим професійніша аудиторія, тим категоричніші судження з приводу коректності зведення умов філософствування до "страху" і "сміливості". Я припускав вихід на рівень обговорення тих висновків, які можливі в логіці руху від заданого в такий спосіб початку координат, а реакція аудиторії не дозволяла вийти за межі "точки початку", перетворюючи базову тезу в проблему, яка виступала в якості головної теми обговорення.

Пошук текстуальної форми, в якій можна було обмінути проблемність усного представлення змісту, у свою чергу, породив низку проблем як у контексті змісту, так і

в контексті презентації. В змістовному плані спроба осмислення проблеми професійної філософської освіти з урахуванням результатів обговорення даної теми вивела мене на новий рівень проблематичності і дозволила сформулювати концептуально нову ідею. В свою чергу, наявність двох рівнів проблематичності істотно ускладнює процес представлення отриманих результатів. Тема демонструє всі ознаки справжньої філософичності: вона припускає цілісність розгляду, "вмирає" при спробі провадити аналіз наукового типу. В остаточному підсумку, проблема презентації результатів концептуально розв'язувана, але не в обсязі однієї статті. Іншими словами, філософичність і багатонашарованість теми складно реалізувати в нормативності наукової публікації, вона потребує адекватної форми викладу. Тому текст статті являє собою своєрідний компроміс, говорячи мовою інформаційних технологій – "архів у заданому форматі", форматом якого буде "міркування з приводу". Читання статті, відповідно, вимагає від читача проведення зворотної операції – "розархівування".

Міркування перше. "Привід".

Приводом для початку міркування (перший усний виступ) стала стаття С.В. Пролєєва "Думка і страх: радянська філософія як ситуація мислення". Зміст статті не викликав критичної реакції – з більшістю положень варто погодитися. Але є декілька моментів, які вимагають пояснення. Автор пише наступне:

"Хочу обмовитися, що страх розуміється тут насамперед у його метафізичному смислі: не як особиста боязнь за ту чи іншу дію, а як завідома відмова від свободи – єдиного стану, з якого мислення може здійснюватися. Страх – це відступ від покликання твоєї справи, через втручання інших мотивів, сил, впливів. Екзистенціальною основою філософського розуму в радянську епоху ... являлася колізія мислення і страху. Мислення і страх виступали двома головними, взаємовиключаючими початками і водночас взаємообумовлюючими початками, поєднання яких лежить в основі екзистенціального аргію радянського філософа. В самому імені цього персонажа – "радянський філософ" – виражена його драма, представлена сполученням мислення і страху. До сутності філософа належить мислити. Радянське ж стало синонімом репресивного, а значить і страху.

Мислення і страх виявляються взаємовиключними, в силу чого ясно, що тотальна свідомість здатна лише симулювати мислення, але не мислити. Радянська філософія, розв'язуючи колізію мислення і страху, породила феномен *лояльного розуму*, в якому спробувала з'єднати й узгодити непеєднуване: свободу інтелектуального пошуку і покірність ідейним розпорядженням. Лояльність розуму – це свідомість, у собі примиряюча мислення і страх, така, яка намагається мислити (тобто здійснювати вільний пошук істини) і в той же час (в самому процесі мислення) керована страхом – тобто не переступаюча межі відомих інтелектуальних установок, що дорівнює заданності мислення" [1].

Стосовно даного фрагмента (для нас ключового) виникає декілька питань: чому "страх" – це "відмова від свободи", нехай навіть і в "метафізичному смислі"? Свобода первинна, а ідеологічні умови породжують страх і вбивають свободу? Про яку тоді свободу йде мова? Про зовнішню чи про внутрішню? Про "свободу думки"? Про які "умови" йде мова – про умови існування філософії чи про умови філософствування? Про які інтелектуальні установки йде мова, адже більшість філософів вимагають точності мислення, тобто дотримання установок.

Ряд можна продовжити, але кожне з питань потребує уваги. Зупинимось тільки на одному моменті. Якщо тотальна свідомість заснована на страху, то страх первинний вже для першого покоління, котре виросло при "соціалізмі", тому страх нормативний, а норма не може переживатися як "страх" ні в психологічному, ні в "метафізичному" смислі. І в цих умовах "відмова від свободи" неможлива, оскільки свобода не нормативна.

Можна піти інакшим шляхом і привести десятки і сотні контрприкладів з історії філософії, наприклад, середньовіччя, де непорушність догматів і не менш жорсткий, ніж у радянські часи, ідеологічний контроль не змогли перешкодити реалізації "сутності філософа"...

Результат міркування: та визначеність поняття "страх" у колізії зі "свободою мислення", в межах якої мислить ситуацію "радянської філософії" С.В. Пролєєв, дозволяє описати ідеологічні умови, але не умови філософствування. Ні в негативному смислі: страх не дозволяє філософу відбутися, а філософії – бути філософією. Ні в позитивному: страх породжує філософію.

Міркування друге. "Джерело філософствування".

Пошук внутрішнього початку філософської думки – явище для філософії нормативне. Філософи "всіх часів і народів" в тій чи іншій формі намагаються дати відповідь на це питання. Оскільки мова йде про самопізнання, тобто, про спробу описати власний ментальний досвід, загальним у всіх випадках являється констатація "факту": філософствування, у високому смислі слова, пов'язане з певним станом самосвідомості. Розходження інтерпретації даного "факту" визначаються, як мінімум, двома чинниками. По-перше, можливостями філософсь-

кої мови епохи, її спроможністю до термінологічного розрізнення все більш тонких відтінків стану свідомості. По-друге, напрямком руху від точки самосвідомості. Можна рухатися в напрямку можливого "першоджерела", наприклад, Бога. Можна рухатися в зворотному напрямку – від стану свідомості до стану людини, до опису переживання стану "тайнства й одкровення".

Розвинена мова філософії двадцятого століття дозволила локалізувати точку "початку філософствування" як розрив (зазор, лауну і т.п.) свідомості. Цілий напрямок філософської думки (екзистенціалізм) намагався відтворити з цієї точки всю систему філософії. Проте навіть теоретичні супротивники цієї позиції і публічно, і приватно (що набагато частіше) погоджуються з точністю понятійного опису стану "екзистенціального страху".

Під час виступів я використовував досить велику цитату з М.Мамардашвілі, яка дуже точно передає і моє розуміння проблеми, а, точніше, даний опис стану свідомості "варифікується" на рівні мого особистого ментального досвіду.

"...У вас дещо усунута ясна свідомість, ностальгія по якомусь загубленому раю, котрого ніколи не було, і відчуженість від всілякого вашого оточення, від місця народження, від людей, речей, від всяких обставин вашого життя. Звичайно, таку людину дуже часто охоплює страх, оскільки вона заглядає в безодню, тому що вона відчуває, що вона належить іншій батьківщині, але батьківщині невідомій, це якась прірва, ясна присутність таємниці. Таємниче і ясно. З легкої руки екзистенціалістів кінця XIX і початку XX цьому почуттю страху надане, наклеєне слово *angst* або французьке *angoisse* – страх. (Правда, слова "страх" і "трепет", якими скористався К'єркегор у свій час для назви однієї зі своїх книг, зустрічаються просто в одному з послань святого Павла. Вони позначають і виражають дуже древні переживання. Власне кажучи, можна зауважити, що в екзистенціалізмі, як такому, нічого нового немає, філософія завжди та сама, і вона завжди була так само екзистенціальна в часи Платона, як і в часи Хайдеггера, і навпаки).

Страх цей дуже простий, він пов'язаний з тими відчуттями дорослості – не – дорослості, народження – не – народження, це страх про акме, страх не статися, не збутися, не здійснитися. Сутність цього страху таїться в такому відчутті туги; ми знаємо і відчуваємо, що наші емпіричні, чуттєві стани недостатні, самі не можуть слугувати основою чого-небудь і ми знаємо, що для здійснення себе немає готового налагодженого механізму, котрий спрацьовував би без моєї участі, без того, щоб я сам пройшов би якийсь шлях. З одного боку, ми підвішені в порожнечі над зяючою прірвою невідомої нам батьківщини, яка нам ближче, ніж реальний, але сторонній нам світ, а з іншого боку – при необхідності здійснитися, є повна відсутність для цього природного, звичайного механізму. І філософські проблеми, проблеми думки виникають саме тут, у цьому зазорі" [2].

Міркування третє. "Висловлювання".

Розгорнута цитата, на мій погляд, досить ясно продемонструвала позицію: мова йде про "екзистенціальний страх" (безвідносно філософської позиції екзистенціалізму), що розуміється як можливість філософствування. Проблемою є питання про те, як можливість може перетворитися в дійсність. Стосовно системи філософської освіти дана проблема може бути актуалізована в декількох варіантах питань. Про неї мова йтиме пізніше, але вже з назви статті очевидно, що в даному випадку планувався розгляд такого аспекту як "сміливість подолання страху" або, інакшими словами, про "мужність бути при свідомості".

Комунікативні ситуації двох виступів (форма "круглого столу") змінили початковий задум. Замість "сміливо-

сті подолання страху" об'єктом уваги став сам "страх", а "сміливість" виявилася на периферії уваги. Замість проблеми освіти – проблема розуміння моєї позиції. Якщо проаналізувати реакції тієї частини аудиторії, яка продемонструвала небайдужість до теми обговорення і, відповідно, відкинути питання, що виходили за межі поданої теми, то висловлення, котрі залишилися, можна звести до двох принципових позицій.

Перша позиція заснована на питанні: чому саме страх? Майже кожному такому питанню передувала якась теоретична теза, уточнення, доповнення. Адже є чимало історичних альтернатив – від цікавості, подиву і "метафізичної радості" до суму та відчаю. У цьому випадку питання про сміливість автоматично знімається.

Наявність такої позиції легко пояснити. Її можливість лежить у принципів складності розрізнення стану свідомості в точці трансцендентування і переживання цього стану. Свідомості відомий тільки факт лакуни. Природа і процесуальність розриву є лише реконструкція на основі пам'яті про те, що відбувається до точки виходу, до способу заповнення "пустелі смислів" (нова межа світу) і, як наслідок, смислового перекодуванню психологічного переживання факту стану лакуни. Вихід "за межі" не випадковий і його "параметри" завжди особистісно конкретні. Виходові передують певна напруга "сутнісних сил" людини, навіть якщо вона суб'єктивно і не переживає цей стан як напругу, а, наприклад, як прямо протилежний процес розслаблення (або злиття). Від того, яким буде це зусилля: пізнавальним, містичним або естетичним – від його змістовного наповнення залежить точка переходу і топика нової межі. Говорячи метафорично, якщо ви шукали в собі Бога і не знайшли, то Бога немає. Що може породити такий "результат" у точці виходу: продовження безвихідного пошуку або сміливість визнання "порожнечі"? Яким буде психологічна реакція: радість чи відчай, висока туга чи всевітній смуток?

Висновок перший. Філософська освіта чи освіта філософа?

Сучасні точки зору на викладання філософії в більшості випадків ґрунтуються на позиції І. Канта, котрий чітко розрізнив філософію по "шкільному поняттю" і по "світовому поняттю". Нас, звичайно, цікавить – по "світовому поняттю". Друге розрізнення зафіксоване в заголовку висновка: філософ народжується як результат освіти або кожна людина – філософ і освіта лише підвищує його кваліфікацію з погляду ремесла? Якщо прийняти за постулат, що умовою "народження" філософа є переживання особливих станів свідомості, то питання розпадається як мінімум на чотири складових, кожна з яких потребує самостійного дослідження.

По-перше, навіть визнавши, що кожна людина є філософом, не можна забувати про те, що метафізичний страх – це страх самосвідомості і до формування "Я" просто неможливий. Дитячі "наївні" питання філософічні лише за мовною формою. За внутрішнім змістом вони виконують функцію наповнення смислом даності, а не виводять за її межі. Звідси питання про природу і про можливість "шкільної філософії" в її сучасному розумінні. По відношенню ж до фахової освіти можливий варіант "історичності філософського досвіду": заздалегідь невідомо, в якому віці відбудеться ментальна подія, котра нас цікавить. Хоча існує точка зору, що процес становлення "Я" у підлітковому періоді з необхідністю включає елемент філософічності.

По-друге, не слід забувати про те, що екзистенціальний страх – це тільки можливість початку філософствування. Можливість обмежена, з одного боку, різноманіттям форм ментального досвіду. Таким же шляхом наро-

джується і поет, і вчений, і пророк. Тому логічне питання про те, чи достатній "досвід переходу" (сам по собі, безвідносно до змісту) для професійного освоєння філософії? Чи на виході ми отримаємо модифікований вхід: вчений, що філософствує, або теософ? З іншого боку, можливість філософствування обмежена тим, що "не кожен може стати на шлях цієї праці, зважитися на неї, тому що іноді нам стає просто страшно від того, що там виступає в оголеному вигляді – перед чим немає ніяких знижок, ніяких компенсацій, ніяких вибачень, ніякого алібі" [3].

По-третє, різноманіття форм самої філософії (і, звичайно, способів філософствування) утруднює пошук того, що визначає філософічність у чистому вигляді. Може бути це сміливість відмови від компенсації, сміливість утримання граничної точки, у котрій непорушні раніше основи світу опиняються "підвішеними" над безоднею можливого. Може бути саме в цьому смислі філософія – є "мистецтво вмирати". Може бути в цьому смислі етика Канта "забороняє" задоволення від власної моральності.

По-четверте, теза "філософська освіта породжує можливість філософа" у даному контексті трансформується в тезу "філософська освіта породжує (здатна породжувати) стан екзистенціального страху". Стосовно даності існуючої системи освіти – ситуація малоімовірна. Викладання філософії здійснюється в логіці трансляції знання: репродукція, освоєння, розуміння, використання. Можна, звичайно, трохи модернізувати даний термінологічний ряд опису рівнів навчання, але в будь-якому випадку ми залишаємось в межах "логіки наукового знання". Пізнавальні зусилля здатні породити "розрив нерозуміння" і "світлу радість" інсайду. В остаточному підсумку, можна змінити уявлення людини про світ, але не саму людину.

Тому швидше можна говорити про те, що філософська освіта, в її історико-філософській частині, здатна відтворити модель стрибка: предствати логіку думки, яка породжує її можливість, описати результати переходу, виявити варіанти можливого пояснення події філософської думки.

Парадокс, але для системи професійної філософської освіти не має значення, яка з поданих вище точок зору найбільш точно описує умови можливості початку філософствування. У будь-якому випадку студенти філософського факультету будуть демонструвати якісне різноманіття форм і багаторівневу розподіленість стосовно такого "параметру", як "готовність до самореалізації у філософії". Підлаштувати систему під індивідуальну "готовність" неможливо. Проте такий підхід породжує питання про те, як зараз "налаштована" система філософської освіти? І на кого? І чи дає вона якийсь гарантований результат? І який саме?

Міркування третє. "Висловлення". Продовження.

В основі другої позиції лежить чіткий поділ точки початку філософствування і самого процесу думки. Початок приховується десь в історії, а процес думки – вічний. У цьому випадку є смисл говорити про "сміливість думки".

У такої позиції є пояснення і не одне. Є і заперечення, наприклад, стосовно того, що "сміливість" у відношенні думки – всього лише метафора. "Думка" і "мислення" не можуть бути сміливими. Сміливою може бути людина і тоді словосполучення приймає зовсім інакше значення при всій схожості форми – "сміливість мислити". Проте, у контексті статті, набагато цікавіше і доцільніше розглянути іншу версію інтерпретації висловлювань, які визначають подану позицію, версію, засновану на прийнятті позиції.

Як на аргумент можна посилатися на багаторазово повторювану в історії філософії думку про "повноту акта

філософствування". У відрефлексованому вигляді вперше, якщо не помиляюся, вона зустрічається у Декарта, але наявність такого типу подійності дозволяє описувати історико-філософський процес стосовно всієї його історії. Якщо акт філософствування є спроба зрозуміти "все", то він повинний і містити в собі "все". Межа "всього" є ідеальна точка для його опису і розуміння, точка, в якій можна у фокусі свідомості втримати світ і з погляду внутрішнього змісту, і з погляду зовнішньої форми [див. 4].

Одного разу набутий досвід переходу спроможний перетворитися в "спосіб умогляду" назавжди. У спосіб дії свідомості, котрий (може бути з метою самозахисту від шоку втрати себе) автоматично закриває будь-яку нову лауну. Мабуть саме так можна зрозуміти вираз про те, що письменник все життя пише одну і ту ж книгу. Однотипними явищами можуть бути і "впертість у власних помилках", які люблять приписувати деякі історики філософії багатьом відомим мислителям. І перетворення філософської думки у філософський спосіб життя, наприклад, Г. Сковорода.

Цілком ймовірно, що більшість філософів можна віднести до двох типів. Для одних "подія виходу" історично локалізована, тобто, відбувся своєрідний обряд ініціації, наслідком якого стало народження справді філософської думки, котра закріпилася у відповідному дискурсі. Для інших мислителів можливість філософствування виявилася "пов'язана" зі станом лауни, що багаторазово відтворюється (можливо інтелектуальним зусиллям). Їхня філософська доля – вічний пошук. Проте, сам пошук починається з якогось "прикордонного поста", що надає можливість виходу і, одночасно, визначає межі пошуку. Прикордонний пост може називатися "точкою cogito" або "трансцендентальна єдність апперцепції". Власне, не важливо, як він буде називатися, але він є і він значимий.

Висновок другий. Створювання страху.

Міркування, яке ми знову перервали, вивело на ідею, яка особисто для мене містить у собі принцип новизни. "Страх не відбутися" спроможний породити особливий стан свідомості, у котрому "Я" перед ликом "Всього" виявляється здатним помислити ту парадоксальну цілісність, яку прийнято називати предметом філософії. Сміливість взяти на себе відповідальність досягнути незбагненне (виміряти безкраїсть і т. ін.) народжує новий горизонт світу, новий простір думки, ландшафт і межі, котрі потрібно утримати у мові. В новий світ слід включити старий, як його елемент або як форму являємості. І стільки всього можна і потрібно зробити. Але у нового світу також є пороги, вийти за межі яких під силу наступному поколінню. І от народилося питання: чи існувала в історії людина, яка вчинила внутрішню революцію двічі? Адже другий перехід неможливий з точки створення нового світу, він можливий шляхом її руйнації. Свідомої руйнації. Руйнації себе. Чи достатньо мужності у людини на те, щоб зважитися на створювання страху, на вихід у ментальний вакуум без усіякої гарантії на повернення, а, можливо, і без надії на нього.

Висновок третій. Чого не вистачає філософській освіті.

У статті було поставлено дуже багато питань і майже відсутні відповіді. Саме в цьому полягає мета і виступів, і публікації. На мою думку, є необхідність в актуалізації даних проблем, система філософської освіти має потребу в їх обговоренні. Проте не варто думати, що я, як автор, вважаю за необхідне введення в навчання якихось медитативних практик або інших форм стимуляції станів лауни. Я категорично проти подібного та це й неможливо. Сфера екзистенції не відноситься до публічних явищ, це сфера приватна, навіть інтимна.

Усе, що може філософська освіта – це створення умов для професійної самореалізації тих, хто готовий зробити чудо і відбутися (збутися) у світі як філософ. Але мова йде зовсім не про зовнішні умови, такі як доступ до літератури, участь у конференціях або свобода спілкування. Мова йде про умови самоідентифікації. Проблемою сучасної вітчизняної філософської освіти є відсутність традиції. Ми вийшли за межі марксизму-ленінізму, але нікуди не ввійшли. Здавалося б, плюралізм думок, свобода вибору – все добре. Проте свобода вибору є тільки там, де існує потреба вибирати. А вибір, як самосмислення – це не вибір, наприклад, політичної партії за її "споживчими якостями". Це процес включення власного "Я" в цілісність філософської моделі світу. У ситуації, коли в будь-якому випадку "Я" самодостатньо, не потрібно особливого інтелектуального зусилля. Світ повсякденності автоматично знаходить виправдання у якійсь версії філософії. "Своя" філософія не народжується, вона приймається готовою.

В ситуації традиції можливі як мінімум усі версії її "зняття". Шляхом прийняття і розширення до включення нових елементів. Або шляхом не прийняття і спростовання. В сучасній ситуації абсолютна більшість студентів старших курсів філософського факультету не готова до самоідентифікації. Для них філософія не прийняла особистісної форми. Чи готові вони на філософську сміливість мислити? Ні, у кращому випадку вони готові до наукового дослідження. У відсутності напруги вибору форма освіти (трансляція знання) диктує форму раціональності. Все, що виходить за межі даної установки, результат зусиль окремих викладачів, котрі у межах системи всупереч їй створюють інакше якість. Але що буде, коли заміниться покоління викладачів? Той тип "академічної філософії", що так не любив Ніцше?

1. Пролеєв С.В. Мысль и страх: советская философия как ситуация мышления – Пізній радянський марксизм та сьогодення. (До 70-річчя Вадима Іванова) // Філософсько-антропологічні студії ' 2003. – К.: Стило, 2003. – 416 с. // <http://philosophy.ua/ua/lib/regular/phas/?doc:int=32>.
2. Мамардашвили М.К. Беседы о мышлении – Из курса лекций, прочитанных в 1986–1967 гг. в Тбилиском университете. // електронна версія: <http://www.psychology.ru/library/00055.shtml>.
3. Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. М.: Московская школа политических исследований, 2000 – С.14.
4. Катречко С.Л. Философия как пограничный феномен // електронна версія: http://www.philosophy.ru/library/ksl/katr_016.html.

Надійшла до редколегії 30.11.2009

В.І. Полянська, канд. філос. наук, доц.

ІДЕЇ РОСІЙСЬКОГО ФОРМАЛІЗМУ В ТЕОРІЇ ЮРІЯ ЛОТМАНА

Досліджується зв'язок структуралістичної семіотики з російським формалізмом в працях Ю. Лотмана. Викреслюються проблеми структурно – семіотичного літературознавства, тексту, художньої творчості, мистецтва.

Communication of structural semiotics with Russian formalism in the J.Loتمان works is explored. The problems of structural- semiotics literary criticism, text, artistic creation, art are selected.

Не дивлячись на власну кризу, російський формалізм мав дуже потужний імпульс в царині естетики, лінгвістики, поетики, філософії.

В процесі дослідження цього явища особливу увагу привертає до себе фігура Ю.Лотмана, вихованця Ленінградської лінгвістичної школи, який був безпосереднім

спадкоємцем традицій формального методу та продовжував їх в структуралізмі. Саме цей процес і є головним об'єктом нашого дослідження.

Нова інтерпретація "старих" формалістських понять найбільш яскраво проявилася у Лотмана в "Лекціях з структуральної поетики". До того ж, Юрій Михайлович прийшов до семіотики незалежно від московської секції математичних логіків при інституті філософії, до яких належали А.Є.Єсенін-Вольпін, С.К.Шаумян, В.А.Успенський. Семіотичний підхід давав Лотману можливість обійти пануючі ідеологічні канони. Мова ортодоксальної емпірики була не здатна проникнути у простір, який виник в той час в літературі, естетиці, філософії.

Щоб з'явилась потреба говорити про межі цього простору, знадобився певний час. Рання етап структуралістичного вчення органічно витікав з формалізму. Зокрема, розвивались ідеї конструктивного методу, створення мета-мови, прийомів автоматизації, деконструкції.

Лотман виступив збирачем ідей і методів структурно-семіотичного літературознавства (ОПОЯЗ та, перш за все, теорія Ю.Тиньянова про динаміку знакової системи, "Празький лінгвістичний гурток", культурологія М.Бахтіна, лінгвістичні труди Р.Якобсона, перш за все, його структурна фонологія, вчення про поетичну функцію та метафору.) Крім того, Лотмана можна назвати "збирачем" дослідників. Провінційний університет в Тарту, який цілковито радянським так і не став, дав початок розвитку неофіційного радянського літературознавства та культурознавства. У "Працях із знакових систем" (ПЗС) публікувались дослідження прогресивних лінгвістів, які мали установку на об'єктивність, а не на підгонку до заздалегідь відомого результату.

Лотман – природжений діалектик, який розвив цю свою здатність до ступеню найвищого мистецтва. Аби дискредитувати вченого, офіційна радянська критика зробила немало: "Якщо зятягти у критичні опуси коліс впливових методологів радянської науки, то захист Моцарта від зазіхань нової генерації сальєریانства – структуралістів та семіотиків (перш за все тартуської школи) – не може викликати нічого, крім сміху. Адже одна справа – декларувати завчені формули діалектики (із яких, якщо вони заумні, одразу йде життя), щоби потім спокійнісінько повернутися до звичного для пасивного мислення повзанню по речах, і зовсім інше – постійно утримувати у розумовій царині єдність різноманітного, вести напружений діалог з текстами, складно побудованими смислами, мати ту пізнавальну жагу, яка не знає остаточних відповідей" – так писали у вступній статті до збірки праць Лотмана [1].

Безкомпромісність вченого часто спонукала його вступати у полеміку навіть із вченими найближчого кола, зокрема, тартуської школи. Таке трапилось з лінгвоцентром – відгалуженням вітчизняної семіотичної школи, та її концепцією "вторинних моделюючих систем". Еволюція уявлень Лотмана про співвідношення мови й тексту свідчить про це досить виразно. У своїх нотатках про філософський фон тартуської семіотики Лотман наводить біблійні слова: "Камінь, від якого відмовилися будівники, став наріжним". Інакше кажучи, текст був "відкинутим каменем" структуралізму. На думку Лотмана саме текст мав стати "наріжним каменем" тартуської школи: якщо вихідні положення тартуської школи щодо статичності семіотичних систем, які формувався у 60-ті роки, будуються на кантіанському фундаменті, то розвиток їх у 70-ті роки, де головний акцент робиться на динаміці, виявляє вже зовсім інші філософські підвалини: "Концепція, згідно з якою текст виявляється нетотожним самому собі, включаючись (наприклад, у процесі комунікації) у все нові позатекстові

зв'язки, постійно ускладнюючи структуру (при цьому семантика збагачується), примушує згадати про самозростаючий логос у Геракліта" [2]. У своїй монографії "Структура художнього тексту" Лотман наполегливо проводить думку про мистецтво як культурну універсалью, яка виявляється в тому, що мистецтво виконує унікальну і разом з тим життєво важливу для самого існування культури функцію: воно створює засоби для її самовираження [3].

Для Лотмана мистецтво – це модель дійсності. При цьому модель також є лише віддзеркаленням вже існуючої дійсності, в якій народжується його моделюючий фрагмент. На думку Лотмана, якщо витвір мистецтва є моделлю, то саме мистецтво слід визначити як те, що моделює системи. Мистецтво є "особливим чином організована мова" [4], тоді як "витвори мистецтва – тобто повідомлення на цій мові – можна розглядати як тексти" [5].

У Лотмана, також як і у формалістів, художні моделі належать до класу знакових моделей. Коли ж йдеться про літературу, матеріалом якої, у свою чергу, є знакова система, то вона належить до вторинних моделюючих систем, надбудованих над мовою. Лотман вважав, що вже природна мова не є просто засібом передачі готової інформації, але є моделюючою системою. Семантично вона зовсім не нейтральна, і особливості її структури можуть мати культурологічні наслідки. Із структуралістської точки зору сфера мови розпадається на дві непересічні галузі: на власне мову і мову. Це ж справедливо і для мистецтва, де такого роду бінарність наголошувалася ще російськими формалістами. Основна відмінність від ситуації в структурній лінгвістиці полягає в характері співвідношення цих феноменів. Інакше йде справа в мистецтві: співвідношення мови і мови не є тут відношенням системи і її реалізації, відношення це має завжди конфліктний, ігровий характер.

Саме тут, по Лотману, виникає проблема тексту. Для напрямів структурної лінгвістики цієї проблеми, що стала вже на той час класичною, не існувало: текст, за Лотманом, належить до галузі мови, отже, для науки про мову самостійного інтересу текст не уявляє. Очевидно, що такий підхід може бути продуктивним стосовно аналізу мистецтва. І справа тут не тільки в тому, що аналіз мови мистецтва має на меті, але і в тому, що тексту в мистецтві притаманні такі властивості, які принципово не є наслідком самої мови. Такі, наприклад, як "рамка" тексту, його точка зору, деякі композиційні принципи. Для Лотмана є принципово важливим, що не тільки мова володіє своєю структурою, але і саме текст. Конфлікт художнього завдання і способу його реалізації Лотман розглядає на прикладі співвідношення метра і ритму, оскільки віршознавство є найбільш розробленою галуззю літературознавства.

При вивченні цього питання доцільно буде пригадати, що розмежування метра та ритму було запропоновано ще А.Белим, задовго до структуралізму, а потім ця опозиція була розглянута формалістами: Жирмунським, Якобсоном, Тарановським. Белий переформулював цю проблему у дусі теорії інформації: метр – це код, а ритм – повідомлення, послідовність сигналів, що реалізують метр і співвідношення з ним. Інформаційне трактування ритму пов'язувало його з імовірнісною моделлю та було додатковим обґрунтуванням його статистичного аналізу.

Що стосується власно структуралістських розробок, то тут повинні бути вказані результати, одержані Р.Якобсоном і Н.Трубецьким ще в 1930-х рр., які стали надбанням російського віршознавства із значним запізненням – лише в 1970-і роки до них привернув увагу М.Гаспаров. Що описує Якобсон і Трубецький: метр або ритм? При уважному прочитанні стає очевидним,

що автори викреслюють систему російського ямбу, а не її конкретну реалізацію в якому-небудь тексті. З іншого боку, очевидно і те, що їх фонологічна акцентологія ритму до метра ніякого відношення не має: метр є характером чергування позицій, а не способом їх реалізації.

Для Лотмана конфлікт метра і ритму є цікавим двічі: і як самостійна проблема віршованого опису, і як найбільш рельєфний прояв загально-естетичної закономірності: "Якщо залишити осторонь ті художні системи, які будуються згідно принципам естетики тотожності, то в неповній еквівалентності ритмічних рядів можна побачити прояв досить загальної властивості мови мистецтва. У художніх системах сучасності сама структура художньої мови інформативна. Деякий заданий в тексті або в групі текстів тип впорядкованості повинен весь час знаходитися в конфлікті з деяким неврегульованим його матеріалом" [6].

У відповідь на спробу младоформаліста Б.Бухштаба переглянути необхідність даної дихотомії, Лотман писав: "не тільки не слід відмовлятися від зіставлення "метр-ритм" як організуючого структурного принципу, а навпаки: саме на цій ділянці вірш зіткнувся з одним з найбільш загальних законів словесної художньої структури. У художній структурі кожен рівень повинен складатися з протинаправлених структурних механізмів, з яких один встановлює конструктивну інерцію, автоматизує її, а інший – виводить конструкцію із стану автоматизму. У художньому тексті кожен рівень має двошарову організацію. Завдання полягає не в тому, щоб "полатати" подвійність в розумінні природи поетичного розміру, а в тому, щоб навчатися і у всіх інших структурних рівнях виявляти двошаровий і функціонально протилежний механізм. Відношення фонетичного ряду до нефонетичного утворюють на кожному рівні не мертвий автоматизм, а живе, що "грає", відношення елементів" [7].

Таким чином, хоча Ю.Лотман і виходить з принципу інших в порівнянні з Н.Трубецьким та Р.Якобсоном посилення логіки структурального підходу підводить його до аналогічних висновків. У структуралізмі, як і раніше в російському формалізмі, концепція "структурно значущої відсутності" є надзвичайно важливою, оскільки саме в неї найвиразніше виявляється пріоритет структурних відносин по відношенню до матеріалу. Ненаголошений склад, по Лотману, у позиції ненаголошеного принципово відрізняється від ненаголошеного складу у позиції наголошеного: у першому випадку ми маємо ненаголошеність, в другому, так би мовити, мінус-наголошену – структурно значущу відсутність наголосу. У лінгвістиці це дало поняття нульового елемента, в семіотиці – поняття нульового знаку, до якого, свого часу, досить близько підійшли формалісти (наприклад, Тинянов з його концепцією еквівалента тексту).

У художній структурі таким нульовим елементом є, за Лотманом, "мінус-прийм". Хоча в більшості відгуків на "Лекції" концепція "мінус-прийома" зустріла співчутливе відношення, сам термін не можна вважати цілком вдалим, оскільки він викликає неминучі асоціації із знехтуваною структуралізмом концепцією Шкловського "мистецтва як прийому": структура складається з відносин між її елементами, а не з прийомів. Для Лотмана, проте, важливо, що в художній структурі йдеться не про нульовий елемент, а про мінусовий. Художня структура активна, вона має ігровий характер і відсутність елемента в ній – є заперечення його. Сфера дії "мінус-приймів" в поезії значно ширша, ніж в лінгвістиці, вона включає як формальні, так і функціональні відносини, не тільки внутрішньотекстові, але і зовнішньотекстові; нарешті, відносини не тільки синхронічні, але і діахронічні.

Взагалі поняття "мінус-прийома" виявляється особливо плідним при дослідженні еволюції художніх систем, оскільки дозволяє розглядати її як в черзі не тільки придбань і втрат, але і свідомих відмов. Так, віршована мова і в структурному, і в історичному сенсі виявляється первинною по відношенню до художньої прози – остання виникає на тлі розвиненої поетичної культури в результаті відмов від специфічних для вірша форм організації.

Однією з основних особливостей концепції Ю.Лотмана є ототожнення в художньому тексті його структури і значення. З одного боку, ця концепція може вважатися розвитком тези російських формалістів, підхопленої і розвиненої Празьким лінгвістичним кружком, про поезію як мову з установкою на вираз. Проте саме розмежування виразу і змісту у формалізмі ще зберігається. Р.Якобсон, в свою чергу, розвинув положення про установку на вираз у вченні про поетичну функцію мови, функцію, направлену на сам текст. Ще важливішою для Лотмана з'явилася концепція інформації академіка А.Н.Колмогорова, згідно з якою інформація є мірою організації. Тут необхідно визначити дві обставини: по-перше, функціональна гомогенність в художньому тексті всередині відносин: всі структурно-значущі відносини стають семантичними. Художній текст – це складно побудований сенс. У структурній лінгвістиці, починаючи з де Соссюра, ці відносини розмежовуються: перші утворюють сферу значимостей, яка різко відмежовується від сфери зовнішніх значень, – до семантики ж мають відношення тільки останні. По-друге, якщо в основі соссюрівської семіології є фіксована протипоставленість визначаємого і того, що означає, то в структурній поезії це відношення релятивізується, плани виразу і змісту, зв'язані знаковими відносинами, можуть мінятися місцями.

Якщо вірш – це складно побудований сенс, то це означає, зокрема, що ніякого "пакувального матеріалу" в ньому немає. З погляду Ю.Лотмана, в цьому виявляється принципова відмінність мовної і поетичної структури: перша складається з елементів різних рівнів, причому "нижчі" рівні принципово асемантичні, друга, – вже спочатку семантична і є системою розподілу сенсу. Асемантичні елементи мовної системи в поетичному тексті стають потенційно значущими: "І для нижчих рівнів поетичного тексту строго мовний аналіз недостатній – необхідний ще семіотичний" [8].

Лотман стверджував, що художній текст ніколи не зводиться до реалізації лише однієї мови, він є результатом зіткнення декількох (мінімально двох) принципово різних кодів, конфлікту між ними. Конфлікт цей носить діалоговий характер і призводить до того, що текст є системою тих, що взаємно перекодували, і тоді всі внутрісистемні відношення релятивізуються: якщо всі паралельні плани взаємно перекоднуються один в одного, то кожний з них виступає по відношенню до іншого як у функції виразу, так і у функції змісту.

Ю.Лотман мислив парадоксально і полюбляв парадокси не стільки через оригінальність свого інтелектуального обдарування, скільки через парадоксальність предмета дослідження, який він обирав, і, перш за все – мистецтва. Саме тому Лотман міг очолити тартуську школу, побудовану на гнучкій ідеології і водночас на органічно притаманній їй єдності, на яку сама школа не претендувала. Якщо перший період існування тартуської школи характеризувався підключенням до історико-літературного поля семіотики, то наступний за "преструктуралістським" період був пов'язаний і з визначенням основних понять цієї по суті нової царини гуманітарних знань, і з широкою експансією семіотичних ідей та методів у намаганні охопити максимально широкий

матеріал. По суті, всі продукти духовної та матеріальної культури розглядалися Лотманом як знакові утворення, що надає нам доказ того, що у працях Ю.Лотмана продовжувалися ідеї формалістів.

В теорії Лотмана формувалася так звана "вторинна моделююча система", формулювалося поняття "значення" та "перекодування" тексту та метатексту, визначався "предмет семіотики", розроблялися лінгвістичні правила, створювався базис для власної трактовки культури як найширшої моделюючої системи. Лотман розглядав теорію культури як галузь об'єднання різних мов описання – історичної, теоретико-літературної, металінгвістичної – в єдину систему. Він підрозділяв культуру на два типи: спрямовану на "вираження" та орієнтовану на "зміст". У збірці "Статей з типології культури" поряд з узагальненням попередніх досліджень трактовки (Г.Вольфлін, Ю.Кшижановський) було запропоновано систему вивчення динаміки компонентів культури та її як цілого: "Культура являє собою механізм, який має зберігати та передавати інформацію, але водночас постійно збільшувати її обсяг. Постійне самоускладнення є його законом. Тому культура має проявляти одночасно риси стабільності та динамізму, бути структурою й не бути нею водночас" [9].

У 1974 році у Тарту відбувся симпозіум із вторинних моделюючих систем, де Лотман виступив з доповіддю, в якій аналізувалися якості культури. На погляд Лотмана, збагачення культури відбувається за рахунок неоднаковості множини мов, які складають одну культуру або є притаманними її різним типам. Проблему динамізму було висунуто як засіб подолання "канонізації" семіотики, а сама культура розглядалася як не просто сума інформації, а щось похідне від суспільної діяльності людини. Цією подією починається третій, найбільш тривалий період діяльності Ю.Лотмана – семіотичні дослідження.

З середини 80-х років починається четвертий період, який характеризується як перехід до осмислення культури вже не тільки як динаміки процесу, але й її метасхеми, коли модель культури існує у свідомості завдяки тому, що умовно задається "нульовий стан" культури. Мета логічних операцій Лотмана замикається у коло через

тяжіння до центру – до людини, яка здійснює ці операції. Підсумовуючи, можна зробити такі висновки: якщо на початку творчого шляху Лотман розглядав мову як класичне співвідношення одного означуваного та декількох означальних, то в пізніших текстах він виходить з принципу, для якого характерним є наявність одного означального (просторово зафіксованого слова) та серії означуваних (множини інтерпретацій).

Розцінити це можна як відмову від розповсюдженної мови стертих значень та рух до оригінального оживлення смислу слів за допомогою нового прочитання старої філософії. На погляд багатьох дослідників історії тартуської школи період семіотичного підйому у СРСР закінчився так само, як і формалізм: не стільки через внутрішні розходження учасників цього процесу, скільки з причини тиску на школу із зовні. Так само, як і їхні попередники-формалісти, члени тартуської групи пішли кожен своєю дорогою: дехто емігрував, інші намагалися працювати на батьківщині. Випуск "Праць із знакових систем" неодноразово затримувався, статті учасників ТМШ піддавалися цензурі. Внутрішньою причиною, яка спричиняла згасання імпульсу, заданого на початку 60-х, стала відмова від дещо спрощеного погляду на семіотику, перехід на новий етап розуміння культурології, де культура розглядалася в більш складному аспекті. Була, звичайно, й загальна криза структуралістичної методології, що відбилася на стані семіотичної теорії ТМШ і власно в працях Ю.Лотмана.

1. Григорьев Р.Г., Даниель С.М. "Парадокс Лотмана" // Сб. Ю.М. Лотман. Об искусстве., СПб. – 1998. – С.702. 2. Лотман Ю. Заметки о философском фоне тартуской семиотики (статья первая) // Лотмановский сборник. – М., 1995. – С.291. 3. Лотман Ю.М. Проблема сходства искусства и жизни в свете структурального подхода // Тезисы докладов 1-й научной региональной сессии. – Горький, 1962. – С.92-102. 4. Там же. – С.98. 5. Там же. – С.99. 6. Там же. – С.139. 7. Лотман Ю. Анализ поэтического текста // Лотман Ю.М. О поэтах и Поэзии. – СПб., 1996. – С.58-59. 8. Лотман Ю.М. Проблема сходства искусства и жизни в свете структурального подхода // Тезисы докладов 1-й научной региональной сессии. – Горький, 1962. – С.89. 9. Лотман Ю. Статьи по типологии культуры // Ю.М.Лотман об искусстве. Статьи. Заметки. Выступления. – М., 1987. – С.593.

Надійшла до редколегії 15.01.2010

Д.Є. Прокопов, д-р філос. наук, доц.

ПРИРОДНЕ ПРАВО ЯК ПРЕДМЕТ АНАЛІЗУ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ НОВОЧАСНІЙ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВІЙ ДУМЦІ

В статті досліджуються основні етапи розвитку теорії природного права в традиції європейської філософсько-правової думки доби Нового часу з позицій визначення природного права як специфічного предмета теоретичного осмислення. Аналізуються підходи до розуміння сутності природного права у працях таких мислителів як Г. Гроцій, Б. Спіноза, Дж. Локк, Т. Гоббс.

The article investigates the basic stages of development of the theory of natural right in the European philosophical and legal traditions of Modern time from positions of definition of the natural right as specific subject of theoretical analysis. The approaches to understanding of essence of the natural right in the works of G. Grotius, B. Spinoza, J. Locke, T. Hobbes are analyzed.

Історія розвитку та становлення сучасної правової науки нерозривно пов'язана з тими змінами в її предметі та методі, які мали місце наприкінці XVI – початку XVII століття. За звичай цей період окреслюється загальним поняттям "Нового часу" і охоплює собою цілий європейських країн, які стали на той час провідниками нової ідеології наукових досліджень, які вплинули на всі без виключення сфери гуманітарних досліджень, включаючи й правову науку. Звісно, сама по собі проблема права та його осмислення в добу Нового часу є надто широкою для однієї статті. Тому наразі доцільно виділити лише одну найбільш показову сферу досліджень, в якій відбулися докорінні зміни, що вплинули на всі

подальші дослідження в юридичній галузі. На нашу думку такою сферою, або точніше – проблемою правової теорії може виступити проблема природного права. Звертаючись до наукового аналізу проблематики історико-теоретичних форм, яких набувала доктрина природного права в процесі свого генезису від моменту свого виникнення і до сьогодення, не можна не визнати той незаперечний внесок, який було зроблено в правову теорію численними представниками доби Нового часу. Справді, не підлягає сумніву, що саме правові теорії Нового часу надали, за словами Є. Трубецького, завершеної форми всім тим ідеям щодо осмислення феномену права, його генезису та ролі в

суспільному житті, які було запропоновано в попередні історичні епохи [1]. Тому, досліджуючи розвиток теорії природного права й ті трансформації, яких вона зазнавала на початку – в середині ХХ століття, необхідно насамперед звертатися до тих концептуальних витоків, на які вона спиралась. В цьому контексті, вивчення правових теорій доби Нового часу видається актуальним й науково значимим завданням не лише для історії права, але й для науки теорії держави і права.

На нашу думку, цілком виправданого видається позиція тих істориків права, які ще на початку ХХ століття наголошували на граничній важливості всебічного аналізу історії розвитку новочасної правової думки. В межах вітчизняної та російської правової традиції до висвітлення специфіки розуміння права в добу Нового часу звертались такі визнані фахівці як П. Юркевич, Є. Трубецькой, Вол. Соловйов, Ф. Тарановський, О. Градовський, Б. Кістяківський, М. Ковалевський та інші. Але, на наше переконання, існують й інші причини, які зумовлюють актуальність дослідження цієї теми. Справді, традиційний підхід до новочасних правових теорій, за правилом, характеризує їх через призму ряду понять, що мають не так правовий, як політичний характер. Тому, в переважній більшості праць акцент робиться насамперед на теоріях походження держави, формах правління, політичних режимах. Як приклад можна навести роботу К. Халіна, в якій у викладі політико-правової теорії Дж. Локка лівова доля уваги приділена його політичним поглядам і лише декілька рядків присвячені суті правової теорії цього безумовно непересічного мислителя [2]. В результаті чого, можна вказати на певний брак змістовних історико-правових розвідок, які б ставили на меті аналіз різноманітних теорій розроблених в добу Нового часу саме через призму історії права й тих фундаментальних правових ідей, які визначили основу загальної теорії права з тих часів і до сьогодення.

Традиційно історію новочасної теорії права, і насамперед – теорії природного права, розпочинають з постаті Г. Гроція. Про значний внесок Г. Гроція в розвиток теорії природного права писав К. Неволін, який називав Г. Гроція не лише першим теоретиком, який систематично виклав основи природного права, але й засновником всієї "нової науки права" [3]. Не менш визнаний юрист кінця ХІХ – початку ХХ століття М. Коркунов зазначав, що саме в теорії права Г. Гроція відбувся перехід від гуманізму доби Відродження до наукового обґрунтування поняття природного права та формування школи природного права, засновником якої абсолютно справедливо вважається сам Г. Гроцій [4]. Подібну оцінку внеску Г. Гроція в розвиток теорії природного права знаходимо й у іншій праці М. Коркунова "Лекції з загальної теорії права" він називає Г. Гроція одним з перших "вчителів природного права" [5]. На думку Є. Трубецького, Г. Гроцій істотно оновив і систематизував основи теорії природного права, поклавши в її основу тлумачення природного права як внутрішнього самовизначення розумної свободи людини [6]. Так само про роль Г. Гроція у розповсюдженні та обґрунтуванні ідей природного права визнав Л. Тихомиров, який вважав, що лише на початку ХVІІ століття ідея природного права набула свого теоретичного оформлення та загального визнання [7].

Схожі оцінки ми знаходимо й у дослідженнях сучасних юристів. Зокрема, в своїй змістовній праці присвяченій правовій думці ХVІІ століття Л. Батієв характеризує Г. Гроція як засновника науки природного права, хоча і визнає, що заслуга великого голландця полягає не стільки в тому, що він надав вичерпну відповідь на запитання про сутність права, скільки в тому, що він чітко визначив цю проблему, а також запропонував

шляхи для її розв'язання [8]. Р. Мухаєв характеризує Г. Гроція як "творця нової раціоналістичної теорії права і держави, яка засновується на теорії природного права" [9]. Цікаву оцінку Г. Гроція знаходимо у О. Лейста. На його думку ідеї природного права існували та розвивались в правовій думці задовго до появи праць Г. Гроція. Але саме йому вдалося науково аргументувати поняття природного права, що дозволяє вважати його одним з найвизначніших теоретиків школи природного права [10]. Справді, Г. Гроцію вдалося не лише обґрунтувати поняття природного права, але й вказати чіткі підстави для розмежування позитивного та природного права як з погляду їх генези, так і з погляду їх теоретичного осмислення [11]. Цим новим методом став апіорний метод пізнання права і саме Г. Гроцію належить першість у застосуванні цього апіорного методу по відношенню до права. Справа у тому, що формулюючи запитання про те, чим є право, він від самого початку пропонує розрізнати два шляхи, на яких можливо знайти відповідь на це запитання. Перший з них – це апостеріорний або чисто фактологічний шлях. В такому разі ми маємо аналізувати все емпіричне розмаїття існуючих у різних народів, в різні часи та в різних країнах юридичних норм та законів. Такий шлях, як пише Г. Гроцій, є корисним і необхідним, однак він несе в собі певну небезпеку, суть якої полягає в тому, що тоді ми відмовляємося не лише від ідеї універсальності ат аподиктичності правових норм, але й ставимо під сумнів ідею зв'язку права та справедливості. В найбільш завершеній формі наслідки, з якими стикається дослідник на цьому шляху можна побачити у вченні про право Карнеада, який через заперечення універсальних властивостей права, прийшов до заперечення не лише природного права, але й справедливості як критерію права, назвавши її дурістю та вигадкою для легковірних людей [12]. Інший шлях у вивченні права – це апіорний шлях, в основу якого кладеться апіорний метод дослідження права. В такому випадку ми прагнемо віднайти поняття права не у зовнішніх проявах правового життя індивідів, а у їх внутрішніх властивостях, які визначають людину не стільки як члена того чи іншого суспільства, що живе у чітко виражених історичних і географічних умовах, скільки як розумну істоту, якій властиві певні родові ознаки. У разі, якщо з-поміж цих родових ознак не вдається знайти жодних основ для поняття права, то тоді, як каже Г. Гроцій, апіорний метод пізнання права можна відкинути. Але, доки ми не отримали цього негативного результату, ми не можемо віддавати перевагу апостеріорному методу пізнання права. Отже, чи справді, апіорний метод пізнання права надає нам лише негативний результат? Відповідь Г. Гроція є негативною, оскільки вже перше звернення до визначення сутнісних властивостей людини дає нам можливість вказати на ті джерела та на ті ознаки, з якими корелює виникнення права та його розвиток як регулятора суспільних відносин.

До таких вихідних властивостей людини Г. Гроцій відносить насамперед потяг до спілкування та розумність: "що ж стосується людини дорослої, здатної діяти подібним чином за однакових обставин, то поряд з властивою їй схильністю до спілкування... слід визнати властиву їй здатність до пізнання та діяльності у відповідності до загальних правил" [13]. Взаємодія цих двох природних властивостей людини призводить до виникнення права як такого, або, як пише Г. Гроцій – права в загальному значенні. Це право представляє собою ніщо інше як дотримання правил спільного існування з іншими людьми. Його специфікою є те, що воно не потребує будь-яких зовнішніх санкцій або будь-якого зовнішнього авторитету. За цієї причини таке право не є

формалізованим, а постає виключно у вигляді сукупності правил, які виводяться людським розумом безпосередньо з ідеї спільного існування. Як приклад Г. Гроцій наводить такі правила: утримання від привласнення чужого майна, повернення власникові його майна, дотримання угод та обіцянок, покарання за провину, компенсація завданої шкоди тощо. Хоча, кажучи про це значення поняття права Г. Гроцій робить одне важливе уточнення. Справа у тому, що взаємодія природних властивостей людини в такому випадку є лише частковою, а саме – розум лише відображає ті умови, які уможливають спільне існування людей, але ще не виступає причиною, яка б спонукала людину діяти у відповідності до цих правил. В цьому і полягає відмінність між поняттям права в загальному значенні та нормативним поняттям права, коли воно виступає не просто наслідком усвідомлення необхідних для спільного існування правил, але й є об'єктивним фактором впливу на людську поведінку. За своїм змістом право у другому значенні мало чим відрізняється від загального значення поняття права: адже і в одному і в іншому випадку ми маємо справу фактично з тими ж самими речами: не порушення угод, не зазіхання на чуже майно, утримання від навмисного завдання шкоди іншим тощо. Головна відмінність між ними корениться саме в способі, яким вони діють на людину. У першому випадку – це не більш як порада здорового глузду, у другому – це більш-менш чітка норма, яка вимагає від людини безумовного слідування їй, навіть у тих випадках, коли під загрозою страху, спокуси або пристрасті людина радше схильється до протилежних вчинків.

Таким чином можемо зробити висновок, що в правовій теорії Г. Гроція було обґрунтовано не лише нові методологічні основи дослідження природного права, але й було запропоновано новий спосіб визначення його сутності по відношенню до двох видів волевстановленого права. Разом з тим, ідея природного права успішно застосовувалась Г. Гроцієм для пояснення зв'язку позитивного права з принципами справедливості, а також для обґрунтування генези держави і державної влади.

Наступною важливою віхою в процесі становлення новоєвропейської правової думки слід вважати появу двох правових теорій, авторами яких вситупили відповідно Т. Гоббс та Дж. Локк.

Характерною властивістю правової теорії Т. Гоббса є те, що, спираючись на власний аналіз природного стану та людської природи, він від самого початку розводить такі два поняття як "природне право" і "природний закон" ("right of nature" та "law of nature"). Природне право (*jus naturalis*), за Т. Гоббсом, є свободою кожної конкретної людини робити все те, що вона вважає за найкраще для збереження власного життя. Це природне право є одночасно і найбільш універсальним і найбільш індивідуальним. Справді, максимальну універсальність воно отримує за рахунок того, що збереження життя Т. Гоббс вважав фундаментальним природним прагненням будь-якої людини. Разом з тим, це природне право є гранично індивідуальним, оскільки його зміст (маються на увазі конкретні дії, що їх вибирає для себе людина) є результатом вільного вибору кожної особи. На відміну від цього, природний закон (*lex naturalis*) – це вже не свобода, а настанова або вимога розуму, який імперативно вказує людині що слід робити і чого уникати для збереження власного життя і здоров'я. Тому, як відмічає Т. Гоббс, право і закон різняться своєю основою. В основі права завжди лежить свобода, а в основі закону – обов'язок [14]. Хоча це не означає, що право і закон суперечать одне одному. Насправді, як вказує Т. Гоббс, вони взаємно доповнюють одне одного, оскільки без

природних законів природне право ніколи б не було реалізовано, тоді як без природного права не було би підстав для виникнення природних законів (якби людина не усвідомлювала свою вихідну свободу та свободу інших, вона б ніколи не взяла на себе жодних зобов'язань).

Як бачимо, досліджуючи поняття "природного стану" та "природних властивостей людини", Т. Гоббс демонструє як саме з розбудованою ним конструкції природно-правового ґрунту регулювання суспільних відносин виникає те, що він охарактеризував поняттям "природний закон". Утім, перш ніж переходити до характеристики гоббсівського визначення природного закону, необхідно зробити одне принципове методологічне уточнення. Справа у тому, що досліджуючи "природні закони" Т. Гоббс жодним чином не був першопрохідцем у цій царині. Тому, першим на що він звернув увагу, були всі ті численні спроби експлікації матеріального змісту природних законів, які робилися до нього. Для того, щоби не відтворювати всіх тих помилок, якими на думку Т. Гоббса, рясніє історія дослідження природного права і природних законів, необхідно від самого початку встановити певні заборони або обмеження щодо тих сфер наукового пошуку, в яких ми жодним чином не можемо отримати адекватне уявлення ані про форму, ані про зміст природних законів.

По-перше, як наголошує Т. Гоббс, "природні закони" не слід шукати у звичках тих чи інших народів (навіть за тієї умови, якщо ці звички мають правовий характер і нормативно врегульовують ті чи інші суспільні відносини). Цей шлях є хибним за тієї причини, що тоді ми можемо отримати декілька систем природних законів (одну, дві чи більше), носіями яких виступатимуть окремі народи. Адже відомо, що правові звичаї одних народів є відмінними від правових звичаїв інших народів і те, що для одних є прийнятним, може жодним чином не узгоджуватись з правовими звичаями інших народів. Саме тому, як вказує Т. Гоббс, правові звичаї, хоча і можуть включатись в природні закони, але самі по собі вони ними не є.

По-друге, природні закони не варто розшукувати в історії того чи іншого народу. Це зауваження Т. Гоббса є надзвичайно важливим, оскільки воно дозволяє краще зрозуміти як саме Т. Гоббс тлумачив співвідношення таких понять як закон та історія. Загалом аргументація Т. Гоббса стосовно цієї тези розбудовується аналогічно до вищенаведеної (як у випадку порівняння природного закону і правового звичаю). Однак, насправді, він звертає увагу ось на який момент. Історія не може бути джерелом природних законів, оскільки історія кожного народу є відмінною, а отже намагання вивести природні закони з історії є нічим іншим як відмовою від ідеї природного закону (до речі, саме в такий спосіб неможливість поняття природного права була значно пізніше обґрунтована представниками німецької історичної школи). Але це не означає, що історія і природні закони протистоять одне одному. На думку Т. Гоббса, природні закони є частиною правової історії. Утім, частина не значить – результат. Як раз навпаки, за словами Т. Гоббса, природні закони слід вважати радше початком правової історії, а не її результатом.

Зважаючи на ці зауваження, Т. Гоббс логічно прийшов до висновку, що природний закон можна знайти лише в людському розумі. Тому запропоноване ним визначення природного закону має наступний вигляд: "природний закон... це вимога істинного розуму стосовно того, що слід робити і чого не слід робити для якомога більш тривалого збереження життя і тілесного здоров'я" [15]. Весь подальший гоббсівський аналіз змісту природних законів, на наше переконання, є нічим іншим як поступовим виведенням всіх логічних наслідків з цьо-

го базового визначення поняття природного закону. Таким чином, обґрунтовуючи свою власну теорію походження і розвитку права, Т. Гоббс встановлює специфічну кореляцію між природним правом і природними законами. В межах його теорії природне право постає формою реалізації природної свободи людини, яка доповнюється правом застосовувати будь-які засоби для збереження свого життя і безпеки. За своїм змістом природне право не може містити в собі жодних обмежень цієї вихідної свободи кожного індивіда. Натомість, природний закон є таким правом, яке не так забезпечує свободу, як встановлює певні обов'язки. Ці обов'язки сприймаються людиною як вимоги істинного розуму. В цьому сенсі, природний закон характеризується Т. Гоббсом як сукупність кроків (ними є система природних законів), що мають на меті обмеження свободи людини з метою гарантування і забезпечення спільної безпеки. Перехід від природного права до стадії формування системи природного законодавства супроводжується конституюванням держави, яка покликана підтвердити дієвість і непорушність природних законів нормами позитивного права.

Спільним для всіх природних законів, на думку Т. Гоббса, є не лише те, що вони є вічними, незмінними й універсальними (в цьому вони подібні до природного права), але й те, що за характером свого впливу вони діють насамперед "in foro interno". Це означає, що для свого практичного втілення (для того, щоби вони набули ще й сили "in foro externo") вони потребують на підтвердження через норми позитивного права, завдяки яким вони отримують гарантії свого забезпечення. Таким чином, в правовій теорії Т. Гоббса природні закони займають проміжну ланку між природним і позитивним правом. Вони конкретизують зміст природного права і одночасно утворюють основу для законодавчої діяльності держави, яка постає як засіб гарантування і забезпечення обов'язкової сили природних законів. В своїй сукупності природні закони фактично конституують систему природного законодавства, в якій містяться базові принципи спільного співіснування людей. Водночас на рівні природних законів набувають обґрунтування основні правові категорії (право, закон, обов'язок, правовий примус, договірні відносини, правомірний інтерес, правова поведінка, правовий делікт, правосуддя тощо), які згодом кладуться в основу системи позитивного законодавства.

Рухаючись приблизно в тому ж напрямку, що і Т. Гоббс інший не менш видатний англієць Дж. Локк прийшов до зовсім протилежних висновків. Спільною теоретичною основою як політичної, так і правової теорії Дж. Локка стала розбудована ним модель природного стану, яка дозволяла дослідити не лише генезис права, але й побудувати цілісну концепцію розвитку держави, основних органів державної влади і практично всіх без виключення політичних інститутів. Справді, саме через апеляцію до певного "природного стану" Дж. Локк спромігся представити низку природних прав, а також продемонструвати те як вони поступово набули силу законодавства і перетворились на позитивні норми життя будь-якого державно організованого суспільства. Тому, досліджуючи поняття природного права, перше на що ми повинні звернути увагу пов'язано з розробленою Дж. Локком моделлю природного стану. Той факт, що подібний природний стан існував не викликає у Дж. Локка жодних сумнівів, адже якщо базова дефініція державної влади тлумачить її як "право створювати закони" [16], то цілком логічно ставити запитання про те, що саме являє собою це первинне право, яке приписується державній владі (більше того, це право по

суті конститує державну владу), звідки воно взялося і яким чином воно розвивалось? Все це, своєю чергою, безпосередньо відсилає нас до дослідження тих причин, які зумовили виникнення держави, а також тих етапів, які цьому виникненню передували.

Такий початковий етап Дж. Локк визначив поняттям "природного стану". Цей природний стан не повинен описуватись в теологічних термінах (як це здебільшого робили до Дж. Локка, включаючи й так часто цитованого Дж. Локком Р. Гукера, який був автором фундаментальної восьмитомної праці під назвою "Закони церковної політики"). Доведенню неможливості прийняття теологічної доктрини природного стану, яка пояснює право через апеляцію до права Адама і його нащадків, Дж. Локк присвятив практично всю першу книгу своєї праці "Два трактати про правління" ("Two Treatises of Government", 1690). Тому не заглиблюючись в аналіз його аргументів в першому трактаті (чи в першій книзі), варто одразу перейти до другої книги трактату, в якій Дж. Локк викладає власну модель природного стану.

На думку Дж. Локка, природний стан людини – це такий стан, коли вона кориться лише законам природи (як такої сили, яка більш могутня за неї) і ще не встановила для себе будь-яких обмежень. Саме тому першою визначальною характеристикою природного стану є свобода. Справді, як ще можна назвати такий стан, коли для дій і бажань людини не існує не лише будь-яких обмежень, але й того суб'єкта (або суб'єктів), який би міг ці обмеження встановити? Таким чином, першою вихідною властивістю людини, яку ми можемо зафіксувати як де-що їй належне, є її свобода. Ця свобода є універсальною як щодо своїх об'єктів (людина може прагнути будь-чого і вчиняти у будь-який спосіб), так і щодо своїх суб'єктів (ця свобода є однаковою по відношенню до всіх індивідів, оскільки не маючи обмежень та ступенів, вона є рівною для всіх; в цьому сенсі ми не можемо казати, що дехто має більше свободи, а дехто – менше).

Утім, як демонструє Дж. Локк, вже в самому фундаменті цієї природної свободи лежить перша умова, яка згодом перетвориться на обмеження зазначеної свободи. Перше обмеження, яке віднаходить Дж. Локк, пов'язано з неможливістю вільного самознищення носія цієї свободи. Тобто, якою б безмежною не була свобода, вона не може допустити власного самознищення. У людини немає свободи знищувати саму себе – пише Дж. Локк [17], оскільки в іншому разі ми би отримали таку неймовірну картину, коли існує безліч свобод, але немає жодного їх суб'єкту. Друге обмеження, яке є тісно пов'язаним з першим, стосується неможливості знищення інших носіїв свободи. Це обмеження має своїм джерелом людський розум. Чи точніше було б сказати, воно випливає з того специфічного факту, що носієм свободи є не просто абстрактна людина (позбавлена будь-яких якостей), а розумна людина. Тому, якщо знищувати самого себе індивіду не дозволяє його природа як живої істоти, то знищувати собі подібних йому не дозволяє його розумна природа. Цю тезу Дж. Локк обґрунтовує в наступний спосіб: оскільки природний стан є станом спільним для всіх індивідів, то правила, які розповсюджуються на когось одного мають логічно розповсюджуватись на всіх. В результаті чого, обмеження свободи в частині власного самознищення з необхідністю супроводжується подібним же обмеженням свободи щодо знищення інших індивідів (за винятком тих випадків, коли знищення інших індивідів є єдиною можливою умовою збереження власного існування). Отже, моделюючи природний стан, Дж. Локк описує його в термінах, які є кардинально відмінними від тих понять, якими послуговувався Т. Гоббс. Для Дж. Локка

найбільш адекватною формою природного стану є формула взаємної згоди і миру, коли не заповдіюючи шкоди іншим кожен може певно сподіватись на те, що й інші не заповдіюватимуть шкоди йому. Цікаво відмітити й те, що в основу свого обґрунтування "природності" стану мирного співіснування людей Дж. Локк кладе ідею оптимального способу взаємодії свобод. Це означає, що в своєму розумінні сутності свободи і права Дж. Локк виходив не з ідей домінування індивідуальної, а саме суспільної складової в людській природі.

Загалом же, слід визнати, що необхідною умовою обґрунтування поняття природного права Дж. Локк вважав розробку концепції "природного стану". Її необхідність зумовлюється тим, що тільки через визначення внутрішніх обмежень, які імпліцитно містяться у визнанні первинної природної індивідуальної свободи, стає можливим вказати на правове начало в людині. Не зважаючи на те, що джерелом природного права є виключно сама людина (чи людська природа), Дж. Локк доводив, що свій сенс поняття "природне право" набуває лише у спільноті людей, коли вони взаємодіють між собою. Фактично на основі дослідження властивостей людської природи Дж. Локк запропонував систему природних прав (право на свободу, право на життя, право на покарання, право на відшкодування, право власності), кожне з яких має необхідний зв'язок з конкретними проявами людської природи. Всі ці права є необхідними й універсальними. Утім, "необхідність" природних прав не означає необхідності їх практичної реалізації. Тому в процесі співіснування людей природні права повинні набути своєї конкретизації в позитивному праві й бути підтримані державною владою і посилені державним примусом (у разі потреби). Висвітлюючи процес генези державної влади, Дж. Локк наводить цілий ряд аргументів, які засвідчують існування між нею та природним правом безумовних зв'язків. Їх суть полягає у тому, що виникнення держави є одним з етапів утвердження природного права, коли через брак санкцій (яких в природному праві практично не існує) виникає потреба у формуванні політичної спільноти і такої системи правління, яка б була здатна забезпечити природні права індивідів, а в разі потреби – конкретизувати їх в системі державного позитивного права.

Сучасником Дж. Локка та автором наступної важливої для розуміння специфіки авточасної правової думки теорії слід визнати голландського науковця і теоретика Б. Спінозу.

Поняття "природне право" застосовується Б. Спінозою одразу ж в декількох роботах, які нині прийнято відносити до праць, так званого, "політико-правового циклу". Причому, на відміну від багатьох інших своїх сучасників, він надзвичайно ретельно ставився до питання про чітке визначення змісту цього поняття, оскільки, на його думку, лише точне розуміння того, чим є природне право може дати надійну основу для подальших науково-юридичних студій його змісту. Разом з тим, специфіка спінозівського розуміння природного права розкриває всі ті визначальні ознаки доктрини природного права, які згодом ставатимуть предметом критики правової теорії початку – середини ХІХ століття.

В основу поняття "природне право" Б. Спіноза кладе ідею сили. Щоправда, як справедливо відмічав П. Юркевич в своїх лекціях з філософії права, ця "сила" тлумачиться Б. Спінозою не стільки як брутальне насилля одного індивіда, над іншим, скільки як здатність індивіда реалізувати власні інтенції [18]. В цьому сенсі, слід звернути увагу на те, що описуючи природне право, Б. Спіноза використовує термін "potentia", який є не "насиллям" (на кшталт того як природне право розумів

Т. Гоббс), а радше "могутністю". Тому в роботах Б. Спінози ми, фактично, знаходимо два терміни, які він застосовує для опису феномену природного права. Першим з них є поняття "право природи". Це ніщо інше як "встановлення природи", яке наказує тим чи іншим речам бути саме такими, якими вони є. В точному значенні таке розуміння права не може бути охарактеризоване як юридичне право, оскільки під правом природи, яке надається конкретним речам (в тому числі й людині) Б. Спіноза має на увазі не стільки їхню здатність до чогось, скільки встановлену природою сутність цих речей, яка змушує їх бути саме такими, якими вони є, а не іншими. В цьому контексті доволі показовими є ті приклади, що їх наводить Б. Спіноза у "Богословсько-політичному трактаті". Зокрема, він пише про "природне право риб" та "природне право більших пожирати менших". Тобто, в даному випадку йдеться не стільки про право, як про сукупність норм, скільки про закладений природою порядок речей, який визначає їхню незмінність та постійність (нагадаємо, що саме через посилення на "природну властивість риб плавати" він обґрунтовує їхнє природне право на воду [19]). Загалом, таке поняття природного права має доволі віддалене від правової теорії значення.

Тому наразі ми пропонуємо звернутися до іншого поняття, яке застосовує Б. Спіноза. Це поняття "природне право" у точному значенні, коли воно розглядається по відношенню до міжіндивідуальних відносин, а також в контексті аналізу відносин між індивідом та суспільством й державою. Описуючи його, Б. Спіноза зауважує, що мати природне право означає ніщо інше як здатність розповсюджувати свою владу на все, на що вона може бути розповсюджена. З цього випливає, що носієм "максимального природного права" є Бог, оскільки його владу ніщо не обмежує, а отже він має природне право на все. Натомість, у випадку людини, на думку Б. Спінози, ми повинні вести мову про певні обмеження щодо її природного права. Своєрідним мінімальним природним правом (тобто тим, що не можна відібрати у людини не спричиняючи її знищення) кожного окремого індивіда Б. Спіноза називає право на існування. Це право є вічним й універсальним. Воно не залежить ані від географічних, ані від історичних обставин. Більше того, як вказує Б. Спіноза, воно не може варіюватись в залежності від суб'єктивних властивостей індивіда, оскільки носієм цього природного права рівною мірою виступають як розумні, так і нерозумні індивіди, як сильні, так і слабкі, як свідомі, так і несвідомі тощо. Однак, описуючи право на існування як невід'ємне право людини, Б. Спіноза практично від самого початку стикається з проблемою, яка породжується існуванням верхньої влади. Справді, чи існує гарантія того, що це "невід'ємне право людини" не може бути відібране державою, яка по відношенню до кожного конкретного індивіда завжди має більший обсяг влади, ніж він її має сам по відношенню до себе?

Відповідь на це запитання є гранично важливою з точки зору всього подальшого розвитку теорії природного права (не лише в межах доби Нового часу), оскільки від неї залежить не лише зміст самого поняття "природне право", але й побудова тієї загальної системи відносин, що розбудовується в системі "індивід – право – держава". На думку Б. Спінози, припущення можливості заперечення цього права руйнує будь-які основи, на яких взагалі можна розбудувати цілісну та несуперечливу правову теорію. Тому, описуючи право на існування, він називає його не лише невід'ємним, але й "верховним" правом (це означає, що вище нього ми не можемо уявити собі будь-яке інше право або будь-яку іншу владу, яка б могла зазначене право на існування

обмежити, скасувати чи заперечити). Подібна верховність права на існування обґрунтовується Б. Спінозою через посилання на природу. Тобто, право на існування є верховним за тієї причини, як вказує Б. Спіноза, що воно зумовлюється самою природою людини. Воно не може бути запереченим державою за тієї причини, що державна воля, як її розуміє Б. Спіноза, є не більш як сукупністю індивідуальних волей та індивідуальних прав. Разом з тим, як зазначалось вище, право на існування є універсальним правом. Це таке право, яким керується людина, що живе за законами розуму, і людина, що слідує виключно законам власного бажання (*appetitus*).

Загалом же в своєму вченні про природне право Б. Спіноза розділяє формальний та матеріальний зміст природного права. Таким основним і фундаментальним природним правом він вважає право на існування, яке з формального боку означає лише застосування належної індивіду могутності на збереження власного існування, тоді як з матеріального боку, воно може набувати будь-якого змісту залежно від того, наскільки могутнім є конкретний індивід та його здібності. Перехід від природного до позитивного права Б. Спіноза пояснює за допомогою моделі внутрішньої генези самого права, яке, крім індивідуального, набуває ще й колективний вимір. В цьому процесі відбувається: а) конкретизація змісту формально визначеного природного права на існування, яка спричиняє виникнення системи прав людини (право на життя, право на свободу думки, право на власність тощо); б) юридична формалізація права в системі державних законів. Також в ході аналізу генезису права Б. Спіноза пропонує обґрунтування феномену позитивного законодавства, яке виявляється не протилежністю до природного права, а засобом його конкретизації, універсалізації (мається на увазі загальне чи універсальне визначення змісту природного права на існування в системі позитивних законів) та забезпечення. В результаті чого Б. Спінозою було закладено тео-

ретичну основу, яка дозволяє уникнути властивого для подальших етапів розвитку правової теорії XIX століття протиставлення природного і позитивного права.

Отже, як ми бачимо, саме в період Нового часу в європейській правовій думці основні положення теорії природного права набули не лише свого систематизованого вигляду, але й всебічного теоретичного обґрунтування. В результаті чого, ідея права постала вже не в світлі апеляції до сукупності можливостей, які були даровані Богом людині (як це було в середньовічний період становлення правової думки), а у вигляді логічно розбудованої понятійної конструкції, що включала в себе цілий ряд базових для сучасної правової теорії понять і дозволяла обґрунтувати їхній взаємозв'язок через звернення до універсальної людської природи, а не до певного трансцендентного принципіу, чи вплив на право можна було лише постулювати, але жодним чином не можна було довести.

1. Трубецкой Е.Н. Труды по философии права. – СПб., 2001. – С.177.
2. Халин К.Е. История политических и правовых учений. – М., 2006. – С.49-51.
3. Неволлин К.А. Энциклопедия законовещения. История философии законодательства. – СПб., 1997. – С.202.
4. Коркунов Н.М. Международное право: Лекции читанные в Военно-юридической академии. – СПб., 1886. – С.29.
5. Коркунов Н.М. Лекции по общей теории права. – СПб., 2004. – С.125.
6. Трубецкой Е.Н. Труды по философии права. – СПб., 2001. – С.185.
7. Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. – М., 1998. – С.400.
8. Батиев Л.В. Политические и правовые учения XVII века. – СПб., 2006. – С.74.
9. Мухаев Р.Т. История политических и правовых учений: Учебник для студентов вузов. – М., 2005. – С.184.
10. История политических и правовых учений: Учебник для вузов / Под ред. О. Э. Лейста. – М., 2004. – С.198.
11. Абдулаев М.И. Права человека и закон: Историко-теоретические аспекты. – СПб., 2004. – С.42-43.
12. Гроций Г.О праве войны и мира. – М., 1994. – С.45.
13. Там же. – С.46.
14. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. – С.98-99.
15. Там же. – С.294-295.
16. Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Сочинения: в 3-х т. – М.: Мысль, 1988. – Т.3. – С.263.
17. Там же. – С.264.
18. Юркевич П.Д. История философии права. Философия права. Философский шоденник. – К., 1999. – С.488.
19. Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Сочинения: В 2-х т. – СПб.: Наука, 1999. – Т.2. – С.177.

Надійшла до редколегії 28.10.2009

О.М. Решмеділова, асп.

МОДЕРНЕ РОЗУМІННЯ ТВОРЧОГО ПРОЦЕСУ В СУЧАСНИХ ТЕОРЕТИЧНИХ КОНЦЕПЦІЯХ

Розглянуто теоретичну і практичну необхідність дослідження української культури кінця XIX – початку XX століть у контексті філософсько-антропологічної методології. Проаналізовано сучасні теоретичні концепції українських дослідників в галузі культури кінця XIX – початку XX століть.

In this article we considered the theoretical and practical necessity of research Ukrainian culture of end XIX – to beginning of XX centuries in a context philosophical-anthropological methodologies and also analysed modern theoretical conceptions of the Ukrainian researchers in industry of culture of the mentioned period.

Статтю присвячено вивченню поняттю творчість як філософсько-антропологічній проблемі. Актуальність дослідження зумовлена потребою комплексного осмислення літературознавчих робіт останніх років присвячених феномену українського модернізму. А мета, таким чином, полягає у спробі визначити нове розуміння творчого процесу кінця XIX – початку XX століття.

Нове розуміння творчого активізується у кризові періоди, коли пануючі соціально-духовні форми життя зазнають краху і необхідні суттєві зміни. Кінець XIX – початок XX ст. засвідчує потребу радикального оновлення світоглядних орієнтирів, оскільки пояснити життя людини з позицій позитивізму, а як наслідок – раціоналізму, не завжди вдається. Кризовий період характеризується "втечею" людини у світ духовності, в ірраціональну сферу буття.

У наукових працях останніх літ український модернізм – визначне явище нашого культурного життя – на решті дочекалося на реабілітацію та серйозні, неупере-

джені оцінки. Тривалий час цей оригінальний культурний феномен залишався у ролі попелюшки в історії української літератури та мистецтва. Епоха модернізму постає як одна з найсуперечливіших віх розвитку української культури. Дослідники й досі не можуть знайти "більш чи менш переконливої концепції модернізму" [1]. Тому для повноцінного дослідження модернізму досить важливим є не лише поява нових монографій з цієї проблематики, а й добре ознайомлення з вже існуючими.

Український модернізм явище багатогранне і охоплювало різні сфери культури. Проте ми зупинимось на літературі. До розгляду візьмемо студії сучасних українських літературознавців: Соломії Павличко "Дискурс модернізму в українській літературі", Ярослава Поліщука "Міфологічний горизонт українського модернізму", Володимира Моренця "Національні шляхи поетичного модерну першої половини XX ст.: Україна і Польща", Костянтина Москальця "Людина на крижині", Тамари Гундорової "Про-Явлення Слова. Дискурсія раннього

українського модернізму. Постмодерна інтерпретація", Віри Агеевої "Українська імпресіоністична проза", Миколи Ільницького "Від "Молодої Музи" до "Празької школи", Григорія Грабовича "У пошуках великої літератури", Юрія Андруховича "Про час і метод", Людмили Таран "Жінка як текст", Олега Ільницького "Український футуризм", Оксани Забужко "Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій", Михайла Наєнка "Іван Франко: тяжіння до модернізму" (2006) тощо.

Чи не найпершим дослідженням, яке оприлюднило існування модернізму в українській літературі, є книга Віри Агеевої "Українська імпресіоністична проза". У дослідниця з'ясовує поняття модернізму, яке не має канонічного трактування, лише різні авторські інтерпретації. На її думку, "сам термін "модернізм" вживається щодо українського письменства непослідовно, різні автори часто вкладають у нього різний зміст. Це пояснюється, зокрема, й тим, що в Україні модернізм тривалий час майже не привертав уваги дослідників, перш за все з політичних причин. Цей період трактувався швидше як прикрий епізод, ніж як художньо значиме явище в історії нашої культури. Невизначеним залишається навіть і коло авторів, яких більш-менш однозначно визнають модерністами. Хоча подібні проблеми існують і в інших європейських літературах, та все ж певний консенсус щодо цього на сьогодні вже здебільшого вироблений" [2].

В.Агеева модернізмом називає сукупність стилів, які розвинулись в українській літературі на початку ХХ століття. Вона виокремлює такі течії, як імпресіонізм, експресіонізм, символізм, неоромантизм. Даючи характеристику кожного з них, дослідниця наголошує на відсутності "чистого" стилю в історії літератури, кожен твір має ознаки, характерні кільком стилям, це свого роду колаж. Також дослідниця наголошує на тому, що модернізм – це не лише сукупність стилів і течій, а й епоха в літературі, естетичний перелом на межі століть.

В.Агеева виокремлює модернізм у вужчому й ширшому розуміннях. "Коли брати до уваги лише і перш за все декларації, то мусимо, справді, обмежитися "Молодою музою" й "Українською хатою". Проте якщо керуватися критерієм стильового, технічного новаторства, художнього антитрадиціоналізму тощо, то, скажімо, творчість М. Коцюбинського, О. Кобилянської, В. Стефаника, М. Черемшини можна вважати модерністською з більшими підставами, ніж незрідка сентиментально-наївну поезію М. Вороного чи П. Карманського.

Таким чином, в ширшому розумінні терміном модернізм можна схарактеризувати той значний естетичний, художній перелом, що відбувся в українській літературі на рубежі століть. І тут важать не лише декларації окремих літературних груп, а незворотні зміни в усій естетичній свідомості, у творчості провідних митців доби, всі ті новаторські художні здобутки, що й визначили характер нової літературної епохи. Модернізм, зрозуміло, не можна розглядати поза певною сумою програмних його ідей. Але водночас не можна й обмежитися суто ідеологічними параметрами" [3].

1997 року вийшла у світ монографія Тамари Гундорової "Про-Явлення Слова. Дискурс раннього українського модернізму. Постмодерна інтерпретація". У якій дослідниця прагнула проаналізувати мово-мислення, характерне для раннього українського модернізму, дискурс як форму розгортання думки і як автономізацію буття слова.

В українській літературі Т. Гундорова наголошує на переході від "модернізму" до "модернізмів", на знятті "проголошеної українським модернізмом опозиції". Створюючи канон модерністів, авторка зараховує до нього також Івана Франка, а закінчує Юрієм Андруховичем і "Новою дегенерацією", тобто її хронологія модер-

нізму сягає 90-х років ХХ століття, оскільки дослідниця інтерпретує модернізм постмодерно.

М.В.Моклиця зауважує, що вийшовши з друку в один рік (1997), але в різних місцях – Львові і Києві дві повногаомі монографії Т.Гундорової "Дискурс раннього українського модернізму: постмодерна інтерпретація" і С.Павличко "Дискурс модернізму в українській літературі" наче знейтралізують одна одну. Ці книги засвідчили настання певного етапу в українському літературознавстві: остаточного вивільнення з полону радянських методологій і стереотипів. Хоча значна кількість науковців продовжує триматися колишніх твердинь, уже очевидно, що епіцентр науки відчутно змістився в бік західного літературознавства. Названі праці виводять на новий рівень дослідження модернізму. Водночас є надзвичайно красномовною (можна сказати – знаковою) розбіжність двох досліджень. Дві книжки мають принципово різні висновки щодо досліджуваного явища. Як це не парадоксально, але кожна з цих книг, коли б з'явилась окремо, мала б більше ваги, ніж при наявності другої [4]. Проте ми вважаємо, що не потрібно забувати загально відомий вираз, що саме "у суперечці народжується істина".

Про монографію С.Павличко можна сказати, що "вона прийшла й побачила шлях української літератури під іншим ракурсом, ніж було прийнято донині. Бодай тому, що спробувала її, історію літератури, перепрочитати, маючи досвід вивчення англійських художніх текстів. Власне, С. Павличко відкидає будь-які джерела, писані радянськими вимогами. Вона опирається на незаангажовану літературу: тексти письменників і поетів, а також дослідження або дореволюційні, або діаспорні, які не перебували під впливом радянського заперечення модернізму.

С. Павличко робить хронологічну періодизацію українського модернізму, виділяючи окремо модернізм рубежу ХІХ – ХХ століть, модернізм 10-х років, модернізм 40-х років, нью-йоркську групу. Причому кожен із цих модернізмів має свої завдання і форми, заперечує своїх попередників. Адже до модернізму слід підходити "не як до набору стильових, формальних або жанрових принципів, а як до певної мистецької філософії, певної моделі літературного розвитку в нашому столітті.

Соломія Павличко у "Дискурсі модернізму", намагаючись з'ясувати поняття модернізму, пише: "Якщо оглянути українську літературу ХХ століття, то може здатися, що маємо справу з літературою без модернізму. Або з немодерною літературою немодерної нації. В ній немає постатей, співмірних за масштабом із Джеймсом Джойсом чи Альбером Камю, або руху, аналогічного "Молодій Польщі" не за назвою, а за внеском у національну літературу" [5].

С. Павличко з'ясовує поняття модернізму так: "Терміном "модернізм" в українській літературній історії позначені різні явища різних періодів, часто діаметрально протилежного змісту. Модернізм рубежу віків мав інші завдання й форми, ніж модернізм 10-х років. Модернізм 40-х, з яким пов'язані імена кількох письменників еміграції, досить критично настроєний щодо попередніх модернізмів. А поети нью-йоркської групи взагалі прагнули відмежуватися від усіх, у тому числі модерних, українських досвідів і традицій". Дослідниця дає свою дефініцію: "Модернізм – не група, не період, не школа, і тим більше не художній напрям, як-от символізм, неоромантизм, імпресіонізм, що останнім часом прагнуть доводити. Адже ці модернізми були настільки слабкими й нерозвинутими в галузі теоретичного обґрунтування власної художньої практики, такою обмеженою була сама практика, така навколо самих "ізмів" існувала плу-

танина, що йти шляхом теоретичної розбудови одного з них *post factum* малоперспективно" [6].

На думку дослідниці, у поняття "модернізм" закладено розуміння модерності й естетичне ставлення до неї. Вона не заперечує, що "модернізм включає певні інтелектуальні рухи, політичні напрями й соціально-економічні тенденції та передбачає постановку оптимістичних цілей. Модернізм буде усього на певності, що теперішнє відкриває безпрецедентну еру. Нова форма людської самосвідомості має вплинути на історію..." [7].

Структура праць впливає із завдань, які ставили перед собою дослідники. Для С.Павличко насамперед важливо було з'ясувати відповідність чи невідповідність українського модернізму домінанті модернізму як такого, що має універсальний характер, а вже на цій підставі доходити висновку, чи відбувся він в українській літературі чи ні. Висновок був радше негативний: український модернізм – це хвиля починань, спроб оновлення, які ніколи не досягали успішного завершення, бо "жодного разу модернізмові не вдавалося повністю здолати стереотипи й мову традиційної культури, відтак іманентна потреба модернізації усадовувалася наступним поколінням" [8].

Соломія Павличко в монографії "Дискурс модернізму в українській літературі" вперше заговорила про те, що серед найважливіших опозицій, наявних у цьому дискурсі, як-от "українськість" (патріотизм)/європеїзм, закритість/відкритість культури, реалізм (правдивість)/естетизм, можна вирізнити й "ще одну ключову опозицію – жіночого та чоловічого, або феміністичного й патріархального, яку цілком ясно усвідомлювали всі учасники цього літературного дискурсу" [9].

"Якщо порівнювати твори чоловіків і жінок, – писала Соломія Павличко, – то дисбаланс зображень і уявлень одне про одного і взаємне невдоволення одне одним видадуться очевидними. Більше того, можна сказати, що в українській літературі вже давно точиться невидима з першого погляду боротьба або війна статей" [10].

Цю думку продовжує Костянтин Москалець у статті "Роман з дискурсом". Він наголошує на тому, що легкість письма С. Павличко зумовлена загальною феміністичною спрямованістю дослідниці. Це її перевага над здебільшого понурими і зацикленими, часто нечитабельними роботами представників маскулінного табору. Він вважає, що загальна феміністична спрямованість дослідниці викликає інтерес і повагу, бо С. Павличко сміливо підіймає табуовані раніше теми сексуальності, прихованої перманентної війни між статями, кризи традиційних вартостей і припустимості релятивного або, принаймні, критичного ставлення до тотемів сім'ї, народу, різноманітних "батьків" і "кланів", витесаних патріархальним народництвом [11].

Дослідник переконаний, що "загалом синтетизм, сповідуваний дослідницею як творчий принцип, не може не викликати супротиву, оскільки він створює просто-таки первісно-магічну атмосферу взаємопов'язаності, де найрізноманітніші за своїми інтенціями автори (часто один автор, як, скажімо, Гнат Хоткевич, діаметрально протилежний у своїх ранніх і пізніх творах, поглядах, настановах тощо), тексти, теорії об'єднуються в могутньому хорі, суголосий спів якого під диригуванням дослідниці повинен служити одній-єдиній меті: підтверджувати, що інтерпретація українського модернізму початку ХХ століття дає змогу побачити його (модернізм) в контексті європейської культури не обділеним, неповним, а диференційованим, динамічним і значущим процесом" [12].

Усі згадані дослідниці активно продовжували досліджувати гендерну та феміністичну проблематику і надалі у своїх наступних роботах. Особливо резонансними

були монографії Соломії Павличко "Дискурс модернізму в українській літературі" (1997) та "Фемінізм" (2002), Тамари Гундорової "Femina Melancholica: стаття і культура в гендерній утопії Ольги Кобилянської" (2002), Віри Агеєвої "Жіночий простір (феміністичний дискурс українського модернізму)" (2003), Оксани Забужко "Жінка-автор у колоніальній культурі"(1999), "Une Princesse Lointaine: Леся Українка як культурно-інтерпретаційна проблема" (2001) та "Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій"(2007), а також ряд колективних монографій і збірників, зокрема, "Гендер і культура" (2001), "Гендерна перспектива" (2004) тощо.

Загальним для цих робіт є теза, що період кінця ХІХ – поч. ХХ ст. можна впевнено означити як культурний жіночий ренесанс, письменниці пропонують жанку як альтернативного героя, що Я. Поліщук трактував як одну із найцікавіших метаморфоз літератури періоду *fin de siecle* [13].

У монографії "Міфологічний горизонт українського модернізму", виданій 2002 року, Ярослав Поліщук, послуговуючись методологією міфологічної (архетипної) критики, робить міфологічну інтерпретацію раннього українського модернізму, акцентуючи на творчості Лесі Українки. Дослідник означив присутність міфологічного чинника в літературі системно, осмисливши його на різних рівнях: архетипно-ініціаційному (кшталтування героя), аналогічному (вироблення символічного культурного коду) та дискретному (творення візійних світів із переосмисленням, естетично самодостатнім міфом, який нерідко називають авторським) [14]. Власне, цей останній рівень і вимагає розгляду авторського міфу, яскравим прикладом якого є творчість Лесі Українки. Автор досліджує лише три візійних світи драматурга: античний, середньовічний та поганський.

Цікавою на наш погляд є думка дослідника, що модерністське мистецтво переакцентовується на духовність людини: "Осягнення простору сучасної душі письменники-модерністи сприймали як своєрідне відкриття людини, принаймні відкриття таких сторін її особистості, які раніше майже не привертати уваги". Я. Поліщук твердить, що "модерністичний дискурс висунув на порядок денний нову парадигму істини, що заперечувала загальноприйнятту на свій час парадигму реальної людини в реальному суспільному та історичному бутті. Модерністи заперечували традиційну модель пізнання, в основі якої лежав культ матеріального світу та людського розуму. Цей модерністичний бунт був започаткований, либонь, ще в новаторських філософських творах Фрідріха Ніцше. Утвердження нових естетичних позицій мистецтва забезпечувало йому не тільки ширший простір творчої свободи, але й певний евристичний простір, тобто розширення можливостей і шансів естетичних відкриттів, новаторства" [15]. Ці твердження дають змогу говорити про наявність антропологічних ноток у дослідженні Ярослава Поліщука.

Розбіжність думок науковців іноді вражає, вони ніяк не можуть дійти консенсусу. Проте схоже, що ця риса притаманна не лише українським науковцям, але й політиками та громадським діячам. Моклиця Марія наполягає на тому, що коли мова заходить про модернізм в українській літературі, то маємо не програмово організований національно-культурний рух, а сформований внаслідок творчої еволюції окремих митців напрям. Модернізм відкривав нові художні моделі та структури (неоромантизм, неореалізм, імпресіоністичний символізм, метафізичний символізм тощо); намагався охопити елементи різноступеневої стилістики (імпресіонізму, символізму, неокласицизму). Вона встановила визначальні з літературознавчого погляду образні засоби мови у творах,

що репрезентують кожен вид модернізму: експресіонізм – гіпербола, алегорія; футуризм – неологізм; символізм – символ; сюрреалізм – метафора [16].

Отже, узагальнюючи міркування літературознавців, можемо твердити, що модернізм в українській літературі таки існував, навіть якщо він не був тотожний світовому. Українській модернізм не був монолітним явищем, він складався з кількох модернізмів, розмежованих хронологічно та ідейно. Говорити про певні канони модернізму, чіткі його риси і постійні ознаки не доводиться. Оскільки модернізм є сукупністю багатьох течій, з яких чи не кожна виникає як заперечення іншої, то можемо твердити, що кожен з дослідників має рацію, вбачаючи в модернізмі риси, яких не відзначають інші колеги.

Модернізм в Україні протистояв народницькій, хутірській літературі, заперечував її традиційність і канонічність, згідно з кращими зразками світового модернізму. Український модернізм має певні свої риси, які хоч і відрізняються від інших літератур, проте не суперечать їм. Тож з упевненістю можемо твердити, що модернізм – це світоглядна, філософська концепція, певна естетика, з якої вже випливає літературний напрям.

В літературі модернізм – це загальна назва літературних напрямів та шкіл ХХ ст., яким притаманні формостворчість, експериментаторство, тяжіння до умовних засобів, антиреалістична спрямованість. Модерністські напрями виникли як заперечення натуралістичної практики в художній царині, обґрунтованої філософією позитивізму. Модерністи, на відміну від раціоналізму попередників, на перше місце ставили творчу інтуїцію, втаємничення у трансцендентну (за філософією І. Канта ту, що лежить поза межами свідомості і пізнання, тобто не може бути пізнаною) сутність буття. Вищим знанням проголошувалася не наука, а поезія, зважаючи на її феноменальну здатність духовно збагачувати світ, проникати в

найінтимніші глибини буття. Модерністи свідомо роблять свою творчість антидемократичною, елітарною.

Таким чином, ми дійшли висновків, що не дивлячись на підвищений інтерес з боку науковців до української культури кінця ХІХ – початку ХХ століть, мало дослідженими залишаються метаморфози суспільної свідомості, за яких особливої актуальності та пріоритетного розвитку набули теорії художньої творчості ірраціонального, інтуїтивного, алегорично-символічного характеру. В той період людина була мірою культури і в її творенні, і в суспільному функціонуванні, тобто жодний інший відрізок часу, настільки глибоко не зосереджував увагу на людині. Дослідники модернізму дуже рідко пов'язують появу нових форм мистецтва і літератури саме з бажанням виразити потаємні, до того часу не розкриті закутки людської особистості, що у свою чергу незаперечно вказує на антропологізацію свідомості творців зламу століть. Тому, на нашу думку, українська культура кінця ХІХ – початку ХХ століть потребує комплексного дослідження саме крізь філософсько-антропологічну призму.

1. Моклиця М. Модернізм – проблема теоретична і психологічна // Слово і час. – 2001. – №1. – С.32.
2. Агеева В.П. Українська імпресіоністична проза. – К.: Віпол, 1994. – С.24.
3. Там само. – С.4-5.
4. Моклиця М.В. Модернізм як структура. Філософія. Психологія. Поетика: монографія / М.В. Моклиця. – Луцьк: Вежа, 2002. – С.27.
5. Павличко С. Дискурс модернізму в українській літературі. Київ, 1999. С. 9.
6. Там само. – С.12-13.
7. Там само. – С.13.
8. Там само. – С.433.
9. Там само. – С.69.
10. Павличко С. Виклик стереотипам: нові жіночі голоси в сучасній українській літературі // Фемінізм. – К.: Основи, 2002. – С.67.
11. Москалець К. Роман з дискурсом // Людина на крижині. – К., 1999. – С. 180.
12. Москалець К. Замість дослідження // Людина на крижині. – К., 1999. – С. 155.
13. Поліщук Я. Міфологічний горизонт українського модернізму. – Івано-Франківськ, 2002. – С.154.
14. Там само. – С.18.
15. Там само. – С.36.
16. Моклиця М. Модернізм як структура. Філософія. Психологія. Поетика. – Луцьк: Вежа, 2002. – С.230.

Надійшла до редколегії 30.11.2009

ПОЛІТОЛОГІЯ

Г.М. Малкіна, канд. політ. наук, доц.

ІНСТИТУТИ ПОЛІТИЧНОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ
ЯК ЕЛЕМЕНТИ СИСТЕМИ СТРИМУВАНЬ І ПРОТИВАГ

Визначається поняття інституту політичної відповідальності, з'ясовуються місце інститутів політичної відповідальності в системі поділу державної влади та їх роль у збалансуванні повноважень вищих органів держави.

The concept of political responsibility institute is determined, the place of political responsibility institutes in separation of powers system as well as their role in balancing of higher bodies of state authority are analyzed.

Для вирішення поставленої у назві статті проблеми потрібно спершу визначити поняття політичної відповідальності, інституту політичної відповідальності, системи стримувань і противаг та з'ясувати їх взаємозв'язок. У такому аспекті проблема політичної відповідальності у вітчизняній науковій літературі поки що не аналізувалася.

Політична відповідальність виступає одним із видів соціальної відповідальності, визначення якої є завданням соціальної філософії. Український дослідник феномену соціальної відповідальності А.Єрмоленко визначає її як "міру відповідності поведінки особи, групи, прошарку, держави наявним вимогам, діючим суспільним нормам, правилам співжиття, правовим законам; співвідношення обов'язку і міри його виконання суб'єктом (особою, людиною, класом)" [1]. За цим визначенням відповідальність полягає у відповідності поведінки людини вимогам щодо неї з боку інших людей, суспільства загалом. Такими вимогами виступають соціальні норми ("діючі суспільні норми, правила співжиття, правові закони"). Суб'єктами відповідальності можуть бути як окремі люди, так і їх різноманітні спільноти – соціальні ("групи, прошарки") та організаційні ("держава").

Соціальні норми є встановленими тим чи іншим чином правилами суспільної поведінки. Основними видами соціальних норм виступають моральні і правові норми. Моральні норми не є результатом цілеспрямованої діяльності людей, складаються спонтанно у процесі життєдіяльності суспільства, здебільшого не мають писаної форми, а їх дотримання забезпечується впливом громадської думки без застосування силового примусу. Правові норми є встановленими або санкціонованими державою загальнообов'язковими правилами поведінки, дотримання й виконання яких забезпечується шляхом як переконання, так і державного примусу. Вони мають писану форму – зафіксовані у нормативно-правових актах і передбачають застосування санкцій щодо порушників норм у разі їх недотримання чи невиконання.

Відповідно до різновидів соціальних норм можна виокремити два основні види соціальної відповідальності: моральну і правову. Правова (юридична) відповідальність є основним видом формалізованої відповідальності і залежно від галузей права та характеру санкцій, своєю чергою, поділяється на види юридичної відповідальності – кримінальну, цивільну, адміністративну, конституційну, дисциплінарну.

Залежно від сфери суспільних відносин та об'єктів, з приводу яких вони складаються, можна виокремити економічну, соціальну (у вузькому значенні), політичну та соціокультурну відповідальність. Політичними є відносини, що складаються з приводу публічної влади, – пов'язані з боротьбою за оволодіння нею, її утриманням та використанням. Відповідна діяльність називається політикою. Суб'єктами політики, а отже, і політичної відповідальності як відповідальності за здійснення публічної влади, виступають індивіди, соціальні та організаційні спільноти, тією чи тією мірою причетні до здійснення публічної влади.

З урахуванням зазначеного про соціальну відповідальність і політику можна дати таке визначення політичної відповідальності: **політична відповідальність – це вид соціальної відповідальності, який полягає у відповідності дій індивідів, соціальних та організаційних спільнот як суб'єктів політики суспільним вимогам щодо здійснення публічної влади.** Основними такими вимогами є моральні і правові норми, відповідно до яких можна виокремити морально-політичну і політико-правову відповідальність.

Морально-політична відповідальність – це відповідальна поведінка суб'єкта політики. Настання морально-політичної відповідальності відбувається у формі громадського осуду поведінки її суб'єкта і не передбачає застосування щодо нього яких-небудь формалізованих санкцій. Така відповідальність є предметом етики.

Політико-правова відповідальність, навпаки, передбачає застосування щодо її суб'єкта формалізованих – юридичних санкцій, які є певними негативними наслідками для суб'єкта відповідальності і можуть мати кримінальний, адміністративний, дисциплінарний чи конституційний характер. Політична відповідальність є передусім конституційно-правовою відповідальністю, оскільки політичні відносини в суспільстві регулюються нормами конституційного права, що містяться в конституції як основному законі держави та в інших джерелах конституційного права – законах, актах глави держави та уряду, органу судового конституційного контролю, органів місцевого самоврядування тощо. Політико-правова відповідальність є предметом як правознавства, оскільки вона передбачається нормами права, так і політології, оскільки є відповідальністю за здійснення публічної (політичної) влади.

У правознавстві системи юридичних норм, що регулюють певні групи однорідних і взаємопов'язаних суспільних відносин, називаються правовими інститутами. У більш загальному плані соціальний інститут – це формалізоване (унормоване тим чи іншим видом соціальних норм) суспільне відношення. Виокремлення і групування інститутів є засобом систематизації правових норм. Одні інститути можуть складатися із двох-трьох норм, інші – із десятків і навіть сотень норм. Одні й ті самі норми можуть входити до складу різних інститутів.

У системі вищих органів державної влади, наприклад, можна виокремити інститути глави держави, парламенту, уряду та вищих судів – верховного і конституційного. Змістовно такі інститути виступають системами конституційно-правових (політико-правових) норм, що визначають статус кожного з цих органів. Статус органу державної влади, своєю чергою, охоплює його функції, повноваження і відповідальність.

Відповідно до зазначеного про політичну відповідальність і правові інститути можна дати наступне визначення інституту політичної відповідальності: **інститут політичної відповідальності – це система політико-правових норм, яка передбачає настання негативних наслідків для суб'єкта політики у разі неналеж-**

ного здійснення ним законодавчо визначених функцій і повноважень. Такими негативними наслідками виступають передбачені нормами конституційного права санкції, які застосовуються щодо суб'єкта політики. Ними можуть бути дострокове припинення повноважень органу публічної влади, скасування чинності чи зупинення дії виданого ним правового акта, усунення з поста посадової особи органу державної влади чи місцевого самоврядування, заборона діяльності політичної партії чи громадської організації тощо.

Уведення до наукового вжитку поняття інституту політичної відповідальності дає змогу аналізувати політичні відносини під кутом зору відповідальності їх суб'єктів. Поки що таке поняття у політологічній літературі не використовувалося. У правознавстві віднедавна став використовуватися термін "інститут конституційної відповідальності". В новітній час зусиллями вчених-конституціоналістів, – зазначає Л.Кривенко, – розгортаються дослідження одного з найскладніших, актуальних, мало розроблених питань відповідальності державної влади – інституту конституційної відповідальності. Винятково важливим є те, що даний інститут уже переступив стадію його розробки на рівні наукових статей. Останні два роки ознаменувалися появою праць монографічного характеру. Не дивлячись на те, що дослідження питань розглядуваного інституту ще тільки розгортається, воно вже показало високе соціальне значення" [2].

Загальний інститут конституційної відповідальності державної влади, своєю чергою, складається з інститутів конституційної відповідальності кожного з вищих органів державної влади – президента, парламенту та уряду. Поняття інституту політичної відповідальності є більш загальним щодо інституту конституційної відповідальності, оскільки охоплює питання відповідальності не тільки органів державної влади, а й інших суб'єктів політики – органів місцевого самоврядування, а також політичних партій та громадських організацій – тією мірою, в якій вони причетні до здійснення публічної влади, наприклад, як суб'єкти парламентської та урядової діяльності (політичні партії) чи групи інтересів (громадські організації).

Інститути політичної відповідальності є невід'ємною складовою системи поділу державної влади. Поділ влади – це "система організації і функціонування державної влади, в якій функції законодавчої, виконавчої і судової влади здійснюються різними державними органами" [3]. Основними такими органами є парламент, уряд та суди. Глава держави у більшості країн належить до гілки виконавчої влади, в деяких країнах – до гілки законодавчої влади або не належить до жодної із гілок.

Головна мета поділу влади полягає в тому, щоб уникнути зосередження влади в одних руках і зловживання нею. Необхідно, щоб органи законодавчої, виконавчої і судової гілок влади могли взаємно стримувати один одного. Таке стримування знайшло втілення у політико-правовому механізмі, який дістав назву системи стримувань і противаг. Змістовно система стримувань і противаг – це "інтегрована сукупність повноважень гілок державної влади в системі поділу влади, яка дозволяє їм урівноважувати та обмежувати одна одну" [4]. Основними повноваженнями органів різних гілок державної влади, які дають їм змогу урівноважувати та обмежувати один одного, зокрема, є: право глави держави достроково припинити повноваження парламенту, тобто розпустити його; право парламенту усунути главу держави – президента з поста в порядку імпичменту; право глави держави прийняти рішення про відставку уряду; право парламенту висловити недовіру уряду, наслідком чого стає його відставка; право глави держа-

ви застосувати вето щодо закону, прийнятого парламентом; право органу судового конституційного контролю (залежно від прийнятої в країні моделі такого контролю – верховного суду чи конституційного суду) визнати неконституційним акт глави держави – президента, парламенту чи уряду, внаслідок чого він втрачає чинність.

Наявність таких повноважень значною мірою залежить від того, якою є форма державного правління, – президентською, парламентарною чи змішаною. Відповідні повноваження та конституційно-правові норми, що регламентують їх здійснення, становлять інститути політичної відповідальності вищих органів державної влади і водночас виступають основними елементами системи стримувань і противаг. Найбільше значення при цьому мають ті інститути політичної відповідальності, які урівноважують (збалансовують) відносини між президентом і парламентом, а також між парламентом та урядом.

У президентській республіці президент обирається на загальних виборах і є водночас главою держави і главою виконавчої влади. У класичній президентській республіці він не наділяється правом розпуску парламенту, але й останній не має права відправити очолюваний президентом уряд чи окремого його члена у відставку. Президент контролює законодавчу діяльність парламенту через своє право вето щодо законів, прийнятих парламентом, яке останній, однак, може подолати кваліфікованою більшістю голосів. Президента як главу держави і виконавчої влади парламент контролює через інститут імпичменту. Для ефективності останнього як інституту політичної відповідальності й елементу системи стримувань і противаг необхідно, щоб підставою для імпичменту конституційно визнавалися порушення президентом конституції і законів (а не тільки державна зрада чи інший тяжкий злочин), а для прийняття рішення про усунення президента з поста було достатньо кваліфікованої більшості у дві третини складу парламенту (а не, скажімо, три чвертей чи чотири п'ятих).

У парламентарній республіці президент обирається парламентом і здійснює свої повноваження під контролем уряду. Він наділяється правом розпуску парламенту, але в більшості випадків може використати його тільки із санкції уряду. Останній, своєю чергою, несе політичну відповідальність перед парламентом, який може відправити його у відставку.

Рівновага відносин між парламентом та урядом вимагає, щоб уряд, своєю чергою, мав засоби впливу на парламент, у тому числі через інститути політичної відповідальності. У багатьох країнах з парламентарною формою правління основним таким інститутом є право уряду поставити у парламенті питання про довіру йому. Якщо парламент відмовляє уряду в довірі, останній може ініціювати розпуск парламенту главою держави, фактично – розпустити його.

Так, Основний закон ФРН 1949 року передбачає: "(1) Якщо звернення Федерального канцлера про висловлення йому довіри не зустрічає згоди більшості членів Бундестагу, то Федеральний президент може за пропозицією Федерального канцлера протягом двадцяти одного дня розпустити Бундестаг" (ч.1 ст.68) [5]. В Естонії у разі висловлення парламентом "вотуму недовіри Уряду або Прем'єр-міністру Президент Республіки може протягом трьох днів призначити за пропозицією Уряду позачергові вибори до Державних Зборів" (ч.4 ст.97 Конституції Естонії 1992 р.) [6]. В Японії згідно з Конституцією 1947 року "Якщо Палата представників приймає проєкт резолюції про недовіру або відхиляє проєкт резолюції про довіру, Кабінет повинен піти у відставку у повному складі, якщо протягом десяти днів Палата представників не буде розпущена" (ст.69). Розпуск Палати представни-

ків здійснює "Імператор за порадою і зі схвалення Кабінету" (ст.6) [7]. Це означає, що розпуск Палати представників фактично здійснюється урядом.

У деяких країнах з парламентарною формою правління уряд може ініціювати розпуск парламенту і без відмови йому парламентом в довірі: "1. Голова Уряду після обговорення Радою Міністрів і під свою виняткову відповідальність може запропонувати розпуск Конгресу, Сенату або Генеральних кортесів, який здійснюється декретом Короля" (ч.1 ст.115 Конституції Іспанії 1978 р.) [8]; "2.1°. Палата представників повинна скликатися і розпускатися Президентом за порадою Прем'єр-міністра" (ст.13 Конституції Ірландії 1937 р.) [9].

Інститут політичної відповідальності парламенту перед урядом у тій чи тій формі використовується і в деяких країнах зі змішаною формою республіканського правління. Так, у Литві Сейм може бути розпущений президентом "за пропозицією Уряду, якщо Сеймом безпосередньо висловлюється недовіра Уряду" (п.2 ч.2 ст.58 Конституції Литви 1992 р.) [10]. В Росії "Голова Уряду Російської Федерації може поставити перед Державною Думою питання про довіру Уряду Російської Федерації. Якщо Державна Дума в довірі відмовляє, Президент протягом семи днів приймає рішення про відставку Уряду Російської Федерації або про розпуск Державної Думи і призначення нових виборів" (ч.4 ст.117 Конституції Росії 1993 р.) [11].

За відсутності в уряді інституціональних засобів реалізації політичної відповідальності парламенту він стає заручником розкладу у парламенті партійно-політичних сил, міжпартійних домовленостей і навіть настроїв окремих парламентаріїв і не може стабільно працювати, про що наочно свідчить досвід України.

Нова Конституція України запровадила інститут подвійної політичної відповідальності уряду – перед президентом і парламентом: "Кабінет Міністрів України відповідальний перед Президентом України та підконтрольний і підзвітний Верховній Раді України у межах, передбачених у статтях 85, 87 Конституції України" (ч.2 ст.113). Конституція передбачала, що "Верховна Рада України за пропозицією не менш як однієї третини народних депутатів України від її конституційного складу може розглянути питання про відповідальність Кабінету Міністрів України та прийняти резолюцію недовіри Кабінетові Міністрів України більшістю від конституційного складу Верховної Ради України" (ч.2 ст.87), "Прийняття Верховною Радою України резолюції недовіри Кабінетові Міністрів України має наслідком відставку Кабінету Міністрів України" (ч.4 ст.115), "Прем'єр-міністр України зобов'язаний подати Президентові України заяву про відставку Кабінету Міністрів України за рішенням Президента України чи у зв'язку з прийняттям Верховною Радою України резолюції недовіри" (ч.6 ст.115) [12].

Водночас Кабінет Міністрів не мав правових чи політичних засобів впливу на Президента чи Верховну Раду. За парламентарної форми правління найважливішим правовим засобом контролю урядом глави держави виступає інститут контрасигнатури – скріплення акта глави держави підписом прем'єр-міністра та міністрів, без якого акт не набирає юридичної сили. Інститут контрасигнатури означає фактичне підпорядкування глави держави уряду. Однак в Україні такий інститут, передбачений Конституцією (ч.4 ст.106), мав суто формальний характер через цілковиту залежність Прем'єр-міністра і міністрів від Президента – вони контрасигнували будь-який акт глави держави, інакше були б відправлені у відставку.

Найважливішим політичним засобом впливу уряду на парламент виступає постійно діюча парламентська

більшість, на основі якої він формується і діє. Однак такої більшості у Верховній Раді не існувало, що зумовлювалося позапарламентським способом формування уряду та формуванням самої Верховної Ради за мажоритарно-пропорційною виборчою системою, яка не сприяла її політичному структуруванню.

Подвійна політична відповідальність Кабінету Міністрів і відсутність у нього засобів зворотного впливу на Президента та Верховну Раду вкрай негативно відбивалися на діяльності уряду, дестабілізували його роботу. За десять років після прийняття у червні 1996 року нової Конституції в Україні змінилося сім прем'єр-міністрів: П.Лазаренко, В.Пустовойтенко, В.Ющенко, А.Кінах, В.Янукович, Ю.Тимошенко, Ю.Єхануров.

Конституційні зміни від 8 грудня 2004 року формально зберегли подвійну політичну відповідальність уряду: "Кабінет Міністрів України відповідальний перед Президентом України і Верховною Радою України, підконтрольний і підзвітний Верховній Раді України у межах, передбачених цією Конституцією" (ч.2 ст.113), однак унеможливили його відставку за рішенням Президента – тепер він може тільки поставити питання про відповідальність уряду перед парламентом: "Верховна Рада України за пропозицією Президента України або не менш як однієї третини народних депутатів України від конституційного складу Верховної Ради України може розглянути питання про відповідальність Кабінету Міністрів України та прийняти резолюцію недовіри Кабінету Міністрів України більшістю від конституційного складу Верховної Ради України" (ч.1 ст.87) [13].

Такі зміни у поєднанні з переходом до парламентського способу формування уряду – коаліцією депутатських фракцій у Верховній Раді, до складу якої входить більшість народних депутатів України, сприяли співпраці Верховної Ради й Кабінету Міністрів, стабілізації діяльності останнього. Однак відносини між парламентом, особливо між парламентською опозицією, та урядом все ще залишаються далекими від прийнятих у демократичних державах. Збалансуванню відносин між Верховною Радою та Кабінетом Міністрів, на нашу думку, сприяло б конституційне запровадження інституту політичної відповідальності Верховної Ради перед Кабінетом Міністрів у формі права уряду поставити у парламенті питання про довіру йому з можливістю наступного розпуску парламенту, як це робиться в країнах з парламентарною формою правління.

Незбалансованими залишаються й повноваження Президента України та Верховної Ради України щодо реалізації їх взаємної політичної відповідальності. Конституційні зміни від 8 грудня 2004 року посилили політичну відповідальність парламенту перед главою держави: якщо раніше Президент міг достроково припинити повноваження Верховної Ради лише "якщо протягом тридцяти днів однієї чергової сесії пленарні засідання не можуть розпочатися" (ч.2 ст.90) [14], то тепер до цієї підстави розпуску парламенту додалися ще дві: якщо "1) протягом одного місяця у Верховній Раді України не сформовано коаліцію депутатських фракцій..." і якщо "2) протягом шістдесяти днів після відставки Кабінету Міністрів України не сформовано персональний склад Кабінету Міністрів України" (ч.2 ст.90) [15].

Водночас конституційні зміни не торкнулися інституту імпичменту Президента України як найважливішого засобу реалізації його політичної відповідальності перед Верховною Радою України. Як і раніше, "Президент України може бути усунений з поста Верховною Радою України в порядку імпичменту у разі вчинення ним державної зради або іншого злочину", а "Рішення про усунення Президента України з поста в порядку імпичменту

приймається Верховною Радою України не менш як трьома четвертими від її конституційного складу..." (ч.1,6 ст.111) [16]. Як уже зазначалося, реально інститут імпичменту діє як стримувальний чинник лише в разі, якщо підставою для порушення процедури імпичменту визначено порушення президентом конституції і законів держави, а для усунення його з поста достатньо двох третин складу парламенту.

У контексті зазначеного очевидно є необхідність зміни в Україні співвідношення інститутів політичної відповідальності у відносинах між президентом і парламентом на користь парламенту, а у відносинах між парламентом та урядом – на користь уряду.

1. Єрмоленко А. Відповідальність // Філософський енциклопедичний словник / Ред. кол.: В.І.Шинкарук (голова редкол.), Є.К.Бистрицький,

М.О.Булатов та ін. – К.: Абрис, 2002. – С.87. 2. Органи державної влади України: монографія / За ред. В.Ф.Погорілка. – К.: Ін-т держави і права ім. В.М.Корецького НАН України, 2002. – С.67. 3. Шляхтун П.П. Конституційне право: словник термінів. – К.: Либідь, 2005. – С.349. 4. Там само. – С.499. 5. Конституції держав Європи: В 3 т. / Под общ. ред. Л.А.Окунькова. – М.: НОРМА, 2001. – Т.1. 6. Конституції держав Європи. – Т.3. 7. Конституції зарубіжних держав: учебное пособие / Сост. В.В.Маклаков. – 4-е изд., перераб и доп. – М.: Волтерс Клувер, 2003. 8. Конституції держав Європи. – Т.2. 9. Там же. – Т.1. 10. Там же. – Т.2. 11. Там же. – Т.3. 12. Конституція України: Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 року. – К.: Преса України, 1997. 13. Конституція України: Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 року. Із змінами, внесеними Законом № 2222-IV від 08.12.2004. – К.: Парламентське вид-во, 2006. 14. Конституція України: Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 року. 15. Конституція України: Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 року. Із змінами, внесеними Законом № 2222-IV від 08.12.2004. 16. Там само.

Надійшла до редколегії 21.01.2010

А.Б. Москалюк, асп., КНУТШ, Київ

КОНЦЕПЦІЯ "КОКУСА" МОЙСЕЯ ОСТРОГОРСЬКОГО: ВІД ПАРТІЙНОГО ЛІДЕРСТВА ДО ОЛІГАРХІЗАЦІЇ

Розкривається зміст концепції "кокусу" в контексті критичної теорії політичних партій М. Острогорського та її методологічне значення для аналізу процесів бюрократизації та олігархізації.

The concept of "Caucus" in the context of M. Ostrogorsky critical theory of political parties and its methodological importance for analyzing of bureaucratization processes is researched in the article.

Концепція "кокуса" М.Острогорського важлива як безумовно значиме, основне явище теоретичної думки, що істотно вплинуло на розвиток соціально-політичних ідей у ХХ столітті. Елітарність сучасного суспільства, утворення партійної еліти – це реальність. Тенденція олігархізації у розвитку масових політичних організацій вважається загальноновизнаною та підтвердженою історичною практикою й подальшими дослідженнями в партології.

Як дослідник політичних партій, Острогорський набагато більше відомий на Заході, ніж у Росії. Перша й головна причина цього полягає в тому, що учений більшу частину свідомого життя прожив в Європі й писав в основному французькою мовою. Переклад основного його праці "Демократія та політичні партії" з'явився в Росії лише після смерті М.Острогорського, в 1927 році. Друга причина більшої наукової розробленості спадщини М.Острогорського в західних країнах – ідеологічні установки, котрі діяли в СРСР протягом більше 70 років, які перешкоджали розвитку вивчення немарксистської соціології.

Серед західних учених, котрі у свій час звернули увагу на ідеї М.Острогорського, необхідно відзначити насамперед С. Ліпсета, Р. Баркера, К. Говард-Джонстона й Р. Маккензі. Водночас проте у їхніх роботах не можна простежити які-небудь концептуальні підходи до творчості М.Острогорського, відрізняються лише їхні оцінки значущості ідей російського вченого для західної партології.

Метою даної статті є розкриття змісту концепції "кокуса" М. Острогорського як складової його критичної теорії політичних партій.

Книга М.Острогорського "Демократія та організація політичних партій" була вперше видана французькою мовою в 1898 році, потім англійською мовою в 1902 році (російською мовою з назвою "Демократія та політичні партії" вийшла в Москві в 1927р. – 1 том й в 1930 – 2 том). Це було перше порівняльне дослідження політичних партій, завдяки чому М.Острогорський вважається одним із піонерів порівняльного підходу в соціології політичних відносин і науці про політику. Він був також першим, хто піддав науковому аналізу діяльність партій як великої організації. Висновки, зроблені із цього аналізу, були песимістичними.

М.Острогорський належав до того напрямку соціально-політичної думки, що базується на визнанні домінуючої ролі суспільства над державою. Для нього характерним є визнання пріоритету соціальних зв'язків між індивідами над соціальною й політичною ізоляцією в підтримці стабільності суспільства. Тому одним із центральних питань у його дослідженні є проблема стійкості нових соціальних відносин, а це значить і життєздатності самого демократичного суспільства, коли "...пришестя демократії зруйнувало існуючі рамки політичного суспільства, ієрархія класів та їхнє внутрішнє співвідношення були знищені, і традиційні соціальні зв'язки, котрі поєднували індивіда з колективом порвалися" [1].

Оскільки М.Острогорський не сумнівався в тому, що демократичний рух, який розвивався разом з поширенням загального виборчого права, є історично закономірним, то вихідним пунктом його емпіричного дослідження стає аналіз конкретних результатів реалізації загального виборчого права.

На думку М.Острогорського, проголошення загального виборчого права, що привело до правління чисельної більшості, тільки ускладнило проблему управління: "прийнятий новітніми демократіями представницький спосіб правління тільки іззовні розв'язує це питання. Він зовсім не змінює суть питання, тому що чи не із народних мас виходить національне представництво?" [2].

Подібне бачення соціального можна інтерпретувати як розуміння того факту, що потреба індивіда в соціальній ідентифікації в умовах тотальної ізоляції веде до появи нової соціальної ролі політичних структур, а саме політичних груп, здатних змусити знайти себе в політичному полі. Можливо, тому М.Острогорський помічає зростаючу роль політичних партій і звертається до їхнього вивчення.

Його тривожить той факт, що політичні партії, пропонуючи можливість якщо не соціальної, то політичної ідентичності на основі соціальної доктрини, вимагають, як наслідок, глобальної прихильності. Він показує процес трансформації старих партій у перманентні політичні організації, орієнтовані на завоювання влади. Претендуючи спершу на роль виразника "народних інтересів", вони поступово монополізують державне управління.

Первісний задум М.Острогорського полягав не стільки в тому, щоб дати історичний опис партій у політичному процесі, скільки в тому, щоб зрозуміти й спробувати вирішити проблему відповідності нових методів управління: демократичного представницького правління й політичних партій "соціальному синтезові", без якого неможливе існування суспільства, що розуміється ним як органічно структуроване ціле.

У передмові до першого тому своєї книги М.Острогорський порушує це питання наступним чином: "Чи наближає він (досвід політичних партій. – А.М.) до відтворення в новому синтезі політичного суспільства, яке вийшло з демократичної революції?" [3].

Відповідь, до якої приходять він у ході дослідження, негативна: "загальне виборче право вкоренилося в демократії з його недоліком – властивим йому синтезом без попереднього аналізу", тобто цей синтез не відповідає вимогам органічності. Партії захопили для себе роль політичної мобілізації мас, залишивши пригніченому та апатичному виборцеві роль звичайного статиста. Процес олігархізації партій супроводжується формалізацією й машинізацією політики. Губиться зміст представницької демократії, вона вже не представляє все розмаїття думок та інтересів.

М.Острогорський був одним з перших, хто у вирішенні подібних проблем звертався до вивчення елементів реального політичного процесу, поведінки його дійсних учасників: політичних організацій, лідерів, мас, а також "політичних вподобань", тобто переконань і вірувань людей щодо політики. Значення його роботи полягало в самій постановці подібних питань, у формулюванні найбільш істотних тенденцій у подіях, що відбуваються; у правильному підборі фактичного матеріалу й застосуванні порівняльного й історичного методів у дослідженні. М.Острогорський використовує порівняльний метод як у наднаціональному історичному контексті, намагаючись знайти загальне в культурно-історичному розвитку й політичних системах досліджуваних країн, так і в з'ясуванні внутрішніх національних тенденцій політичного життя та еволюції партійних систем.

Оскільки М.Острогорський ототожнював демократію з особистою участю партійних мас в управлінні й оскільки він прийшов до висновку, що в кожній масовій партії влада перебуває в руках партійного апарату, то, на його думку, партії незалежно від ідеології, що пропагуються, неминуче здобувають недемократичний характер.

У XXI столітті, як показує практика, ситуація майже не змінилася. У партії боротьба між фракціями іноді буває більш запеклою, ніж боротьба партій-суперниць. Члени партії найчастіше об'єднуються загальним прагненням використати політику якомога вигідніше у своїх цілях. У партії існує безпринципна гонитва за владою. Як правильно зазначав М. Острогорський: "Ледь відрізняючись одна від одної за своїми методами, партії переважно намагаються забрати владу одна в одної" [4].

М.Острогорський досліджує внутрішню організацію буржуазних партій і робить висновок, що спочатку в партію вступають усі на однакових правах, але протягом розвитку партії утворюється коло людей, котре пов'язує політичну верхівку й саму партію. Таке утворення він називає кокусом партії. "Кокус"- прізвисько, яке традиційно пов'язувалося в історії міжпартійної боротьби з уявленнями про маневри і хитрування безсоромних, непорядних ділків, що пов'язані з виборами, з їхнім інтриганством, політичною корупцією тощо. "Кокус" – закриті збори партійних лідерів для попереднього обговорення політичних й організаційних питань. Система "кокуса", створена "одним нонконформістським священиком" (за зауваженням М.Вебера) і Джозефом Чембе-

рленом в 1868 році в Бірмінгемі, стала центральною ланкою в оформленні ієрархічної структури Ліберальної партії Англії. Консервативна партія Англії пішла тим же шляхом в ієрархії своєї організації без особливих розходжень. "Кокус" призначає кандидатів для парламентських виборів і видає себе за єдиного й законного представника партії. Його функції досить різноманітні, вони полягають: у координації всієї партійної роботи в масі електорату, у підборі кадрів для партійного апарату, у здійсненні пропаганди та маніпулюванні суспільною думкою, контролі за висуванням кандидатів в органи місцевого самоврядування та парламент, а також у контролі за діяльністю депутатів у парламенті [5;6].

На відміну від традиційних носіїв влади, "кокус" (принаймні в розвиненому своєму вигляді) не тільки не прагне афішувати свій вплив у суспільстві та партії, але, навпаки, ретельно приховує його. Виникнувши спочатку як спеціалізований орган, що забезпечує зв'язок парламентських партій з масами виборців, "кокус" згодом стає інститутом, що видає мобілізацією мас у підтримку тієї або іншої програми, координацією всієї партійної роботи в масах, підбором і призначенням функціонерів на керівні посади в місцевому та центральному апараті і, нарешті, здійсненню пропаганди партійної ідеології.

Із самого початку свого існування "кокус" заявив про себе (наприклад, у Ліберальній партії Англії) як про впливову силу, яка для зміцнення своєї влади й престижу не зважає на традиції й може усувати навіть досить авторитетних політичних діячів. Сам характер влади "кокуса" полягає в маніпулюванні матеріальними ресурсами, кадрами, інформацією, не піддається точному визначенню й може бути розкритий лише шляхом ретельного аналізу інфраструктури партійно-адміністративної машини.

Таким чином, можна дійти висновку: "кокус" стає механізмом, котрий дає змогу невеликій кількості людей контролювати й спрямовувати поведінку партійних лідерів і мас. "Кокус" є первинним організаційним осередком партії, котрий забезпечує зв'язок центру (політичного керівництва) з масами. Він є політичним механізмом, що дає змогу вузькому колу партійних лідерів зосереджувати у своїх руках владу над партійними структурами. Сам факт утворення такого центру виступає в концепції М.Острогорського як вирішальна стадія консолідації партії, початок її бюрократизації та централізації в ній влади. "Кокус" знищує в партії вільне змагання кандидатів, замінюючи їх лише кандидатами зі штампом "кокуса". Відбувається процес диференціації й у самому "кокусі". Депутати стають повністю відірваними від основної маси виборців і від влади партійних політиканів.

Постає наступне питання: чи можна назвати "кокус" політичною елітою? Політична еліта – поняття, що відбиває особливу роль верхівки панівного класу, насамперед тієї його частини, що безпосередньо здійснює політичне керівництво суспільством, стоїть за кермом державного управління [7]. Тобто, якщо партія перебуває при владі, то її верхівка і є політичною елітою держави. Але яка ж це еліта? Еліта, яка за своєю суттю є недемократичною, тяжіє до олігархічних тенденцій і дбає лише про завоювання підтримки електорату. Навіть якщо ця підтримка стає квазіпідтримкою. Особисті якості кандидата не є важливими. Від депутата вимагається капітал, приєднання без застережень до політики партії, підпорядкування партійним босам. Відбувається процес олігархізації й бюрократизації партії.

Вся діяльність партії зводиться до проведення кампанії не стільки на переконання, скільки на гіпнозування виборців. Партії суперничають у засобах введення в оману виборців. Політичні партії залежать у фінансо-

вому становищі від верств населення, котрі володіють значними матеріальними ресурсами, які і визначають політику партії. "Функція мас зводиться до того, щоб заслужувати правителів" [8]. Утворюється замкнене коло: економічна еліта або зростається з політичною, або формує політику правлячої партії, надаючи кошти для її розвитку. Ще раз звернемось до М.Острогорського: "маса – це лише "ряд нулів, що збільшують значення тієї цифри, котра пишеться попереду них" [9].

Російський політолог М. Острогорський на основі порівняльного аналізу партійних систем Великої Британії та США дійшов висновку, що для подолання "партійного ярма" необхідно створювати тимчасові ініціативні об'єднання громадян, які не здатні стати бюрократичними за своєю суттю. Такі структури можуть слугувати противагою системі "постійних партій", оскільки вони дають змогу всім активним громадянам впливати на політичне життя. М.Острогорський розглядав активного громадянина як "наріжний камінь демократії".

Елітарність сучасного суспільства, утворення партійної еліти – це реальність. Тенденція олігархізації в розвитку масових політичних організацій тепер вважається загальною визначною й підтвердженою історичною практикою та подальшими дослідженнями в партіології. Політичні партії як засіб консолідації різних інтересів претендують на вираження інтересів усього народу. У деяких випадках вони дійсно виконують дану функцію, але найчастіше використовують це з метою пропаганди в боротьбі за електоральну підтримку. Насправді політичні партії не є представниками інтересів усього народу, як вони в цьому намагаються переконати виборців. Партійні функціонери усе більше зацікавлені в самозбереженні організації. Із засобу для здійснення поставленої мети організація перетворюється в самоціль. "Їхнє найголовніше завдання, як зазначає інший представник критичної теорії політичних партій Р.Міхельс – досягти сиюминутного успіху для партії. Їхні програми складені, головним чином, для потреб війни, що ведеться між партіями; поряд із проблемами, дійсно висунутими народним життям, вони створені тільки для того, щоб можна було пограти в орел або решку" [10].

Найбільш важливими завданням для партії стає зростання кількості членів і парламентських мандатів, що безпосередньо пов'язане із проведенням власної політики. Варто зазначити, що вибрані війовничими особами, з яких зазвичай складається "кокус", кандидат повинен, насамперед, представляти погляди партійної організації, угодобання більшості, яка її складає. "Кокус" навіть за найсприятливіших обставин представляє виборчі маси тільки частково. На думку М.Острогорського, партії не є більше об'єднаними загальними принципами та прагненнями; розколоті часто усередині, вони підтримуються штучно. "Їхня найважливіша турбота – існувати, а найвищий подвиг лідерів – не які-небудь великі справи, а збереження партії живою, та мимоволі пригадується вислів: "Щоб зберегти життя, втрачають сенс життя" [11].

М. Острогорський визначає дійсну сутність партії як "асоціації, котра складається із зменшених людей, які одержали мандат від настільки ж обмеженої кількості партійних одновірців; її виборний характер визначається тільки стимулюванням виборчої процедури, що передує її утворенню, а її представницька цінність обмежується війовничими членами партії" [12].

М.Острогорським чітко показано процес перетворення традиційної партії в консолідовану організацію, котра не має жодної іншої мети, окрім власного зростання. Лідери самі стають заручниками організації, яку вони створили, перетворюються в рупор партійної машини або, за термінологією вченого, у її фонограф. "Ко-

кус", який згуртував навколо себе як передових, так і найактивніших членів партії, – писав він, – незабаром перетворювався у фракційну силу для групи, повної сектантського духу, з часом він ставав ще більш нестерпним, тому що народна форма його організації давала йому привід видавати себе за єдиного й законного представника ліберальної партії. Цей дух "кокуса" не затримався позначитися в здійсненні ним свого першого завдання: у призначенні кандидатів для парламентських виборів" [13].

Завдання самозбереження партії визначається її найважливішою та єдиною метою – боротьбою за владу, до неї зводиться в остаточному підсумку вся діяльність політичних партій. Існуюча процедура виборів дає змогу зосереджувати всі свої сили на боротьбі за депутатські місця. Але досягнення більшості в парламенті призводить до таких наслідків представницького й парламентського режиму, котрі розглядаються М.Острогорським як кінець вільного представництва й деградація палати: "Тепер завдяки існуванню "кокуса", в одній та іншій партії досить одного знака батога для того, щоб відповідні асоціації зажадали від їхніх найвпертіших членів слідування за лідером. І якщо вони не бажають бути переобраними, їм залишається тільки підкоритися" [14]. Депутати не можуть більше голосувати вільно в палаті, що призводить до зниження рівня відповідальності, незалежності й втрати гідності членів парламенту: "Тому що більшість поклала функцію приведення до руху цієї машини на своїх лідерів, на міністерство, останнє негайно використало це не тільки проти опозиції, але й проти членів або окремих фракцій своєї власної партії" [15]. Партії стають "машинами" з висунання професійних політиків й "лідерів гіршої якості" [16].

Функції політичного рекрутування М.Острогорський надає особливо важливого значення в демократії, однак саме тут політичні партії виявляють свою неспроможність. Вони постачають політиків, які, на жаль, не керуються моральними засадами й почуттям боргу. М.Острогорський зауважує, що величезна більшість "кокуса" не має навіть середнього інтелектуального рівня. "Зазвичай ці люди не грішать освіченістю", – з гіркою іронією зауважує він. Простежуючи анатомію політичних партій, М.Острогорський звертає увагу на те, що з утворенням "кокуса" процес концентрації влади й бюрократизації не зупиняється, але йде значно далі. Оскільки виконавчий комітет занадто багаточисельний для того, щоб діяти, у його середовищі утворюється "інтимний гурток", який сконцентровує всю владу.

Розмірковуючи про взаємовідносини рядових членів партії та лідерів, М.Острогорський пише: "Кокус" тримає в руках своїх членів приманкою чи ілюзією виконання обов'язку, або задоволенням їхнього самолюбства... Перш за все – це насолода владою, впливовістю, радість людей, котрі відають великими справами. Зазвичай, політичні машини виставляють кандидатів високої гідності, репутація та соціальний статус котрих завчасно, здається, виключає думку про те, що вони стають підкореними машині, але завдяки слабкості їхніх характеристик чи відсутності прозорливості вони стають, безсумнівно, слухняним знаряддям в руках витончених керівників машини; вони будуть робити те, чого бажає машина, і вивадувати її дії своєю репутацією" [17].

М.Острогорський стверджує, що усунути політичну елітарність можна лише за рахунок громадського самоврядування. Однак, як свідчить досвід, на нинішньому етапі розвитку людської цивілізації самоврядування народу – це лише привабливий ідеал, утопія. Для демократичної держави першочергове значення відіграє не боротьба з елітарністю, а вирішення проблеми фор-

мування найбільш кваліфікованої, результативної й корисної для суспільства політичної еліти, її своєчасного якісного відновлення, запобігання тенденції відчуження від народу й перетворення в замкнену пануючу привілейовану касту. Іншими словами, мова йде про необхідність створення відповідних інститутів, які забезпечували б ефективність політичної еліти і її підконтрольність суспільству.

І якщо "кокус" – це механізм, котрий дає змогу невеликій кількості людей контролювати і спрямовувати інтереси мас, то він повинен складатися з осіб, які мають високий інтелект, талант, здібності та професійність. Партийна еліта повинна бути більш моральною в порівнянні із середніми показниками конкретного соціуму. Тільки за наявності таких умов процес олігархізації та бюрократизації партії не буде настільки загрозливим для суспільства яким він є зараз.

Таким чином, досліджуючи внутрішню організацію буржуазних партій, М.Острогорський доходить висновку, що спочатку в партію вступають усі на однакових правах, але у процесі розвитку партії утворюється коло людей, котре уособлює політичну верхівку й саму партію. Таке утворення він називає "кокусом" партії. Концепція "кокуса" М. Острогорського розкриває фундаментальні проблеми внутрішньопартійної організації, визначає її основні недоліки та негативні тенденції розви-

тку – тяжіння до узурпації влади верхівкою, бюрократизації та олігархізації. Концепція "кокуса" є надзвичайно актуальною, в чому можна переконатися на прикладі сучасних партій, в діяльності котрих яскраво простежуються тенденції бюрократизації. Саме тому ця концепція потребує подальших наукових розробок в галузі партології та елітології.

1. *Острогорский М.Я.* Демократия и политические партии. Т. 1: Англия / Предисловие Е.Б.Пашуканиса; пер. с франц. А.М.Горовиц. – М.: Изд. Комакадемии, 1927. – С.15. 2. Там же. 3. Там же. 4. *Острогорский М.Я.* Демократия и политические партии. Т. 2: Соединенные Штаты Америки / Пер. А.М.Демьяновой. – М., 1930. – С. 293. 5. *Острогорский М.Я.* Демократия и политические партии. Т. 1: Англия / Предисловие Е.Б.Пашуканиса; пер. с франц. А.М.Горовиц. – М.: Изд. Комакадемии, 1927. – С.170-176. 6. *Вебер М.* Политика как призвание и профессия // Избранные сочинения. – М., 1990. – С.676-684. 7. Политология: Энциклопедический словарь / Общ. ред. и сост. Ю.И.Аверьянов. – М.: Изд. Московский коммерческий университет, 1993. – С.165. 8. *Острогорский М.Я.* Демократия и политические партии. Т. 2: Соединенные Штаты Америки / Пер. А.М.Демьяновой. – М., 1930. – С. 278. 9. Там же. – С.276. 10. *Михельс Р.* К социологии партии в условиях современной демократии. Исследование олигархических тенденций, действующих в жизни групп // Диалог. – 1990, № 9, С.26. 11. *Острогорский М.Я.* Демократия и политические партии. Т. 1: Англия / Предисловие Е.Б.Пашуканиса; пер. с франц. А.М.Горовиц. – М.: Изд. Комакадемии, 1927. – С.268. 12. Там же. – С.269. 13. Там же. – С.268. 14. Там же. – С.272. 15. Там же. – С.263. 16. Там же. 17. Там же. – С.272.

Надійшла до редколегії 24.03.2010

І.І. Петренко, асп.

ПОЛІТИЧНИЙ ДИСКУРС: ЗМІСТ, ОСОБЛИВОСТІ, ФУНКЦІЇ

В статті встановлюється зміст та межі поняття "політичний дискурс", узагальнюються його основні ознаки, визначаються функції та окреслюються його особливості.

The subject and borders of political discourse are established in this article, the main characteristic and functions are summarized, the features are outlined.

На сучасному етапі розвитку суспільства зростає значення політичної комунікації, оскільки в умовах демократичного соціального устрою питання влади відкрито обговорюються, і вирішення багатьох політичних проблем залежить від того, наскільки адекватно ці проблеми будуть інтерпретовані. В останні роки окремі проблеми політичного дискурсу стали об'єктами обговорення в науковій і публіцистичній літературі. Категорія дискурсу взагалі та політичного зокрема є на сьогодні предметом наукових дискусій. Загалом потребують висвітлення базові концепти політичного дискурсу, його системоутворюючі ознаки, функції та особливості.

Класичними працями, в яких досліджуються проблеми дискурсу, можна назвати твори Ю. Габермаса, Т. ван Дейка, М. Фуко та М. Гайдегера. Деякі аспекти політичного дискурсу знаходять своє відображення в роботах закордонних та вітчизняних науковців, серед яких слід відзначити П. Кузьміна, М. Ільїна, Є. Шейгал, О. Міхальову, Є. Переверзєва, Є. Кожем'якіна, Г. Почепцова, В. Павлуцьку, М. Гаврилову, Дж. Сейдел та М. Гейса.

Мета цієї статті – узагальнити досвід згаданих вчених та побудувати модель сучасного політичного дискурсу. Відповідно до мети нам необхідно вирішити наступні завдання розвитку політичного дискурсу: 1) встановити його зміст та межі; 2) виявити основні ознаки; 3) визначити функції; 4) окреслити особливості.

Межі визначення терміна "дискурс" є досить розмитими. Дане поняття не має однозначного та конкретного трактування, оскільки вживається у різних науках з різним значенням. Недостатньо прозоре і сповнене протиріч уявлення про зміст поняття "дискурс" часто призводить до різних емпіричних результатів і створює багато їх інтерпретацій. Очевидно, що це пов'язано не лише з міждисциплінарним

характером предмету дослідження, але й зі складною, багатоаспектною природою самого дискурсу [1].

Часто слово "дискурс" науковці вживають як синонім слова "текст" – в значенні будь-якого явища дійсності, що має знакову природу і певним чином структуроване. У цьому контексті важливо пам'ятати, що спочатку створюється дискурс, який з плином часу перетворюється в текст, котрий адресат знову може перетворити на дискурс.

Слід відзначити, що дискурс став однією із центральних тем ряду філософських напрямків ХХ століття – теорії комунікативної дії Ю.Габермаса, феноменологогерменевтичної школи К. Ясперса, М.Гайдегера, П. Рікера, постструктуралізму Ф. Ліотара і М. Фуко.

Ю. Габермас під дискурсом розумів особливу комунікацію, метою якої є неупереджений аналіз реальності, спосіб отримання істинного наукового знання, своєрідний інструмент пізнання реальності. У нього дискурс постає як спосіб діалогічно аргументованого обговорення суперечливого положення (явища, теорії і т.п.), яке претендує на значимість або істинність з метою досягнення загальнозначимої згоди [2]. К. Ясперс розглядав дискурс як спілкування двох свобод. П. Рікер уявляв його як послідовність вибору, шляхом якого виокремлюються одні значення і відкидаються інші.

Звернувшись до філософської енциклопедії білоруських науковців, ми знаходимо таке визначення поняття "дискурс" – "вербально артикульована форма об'єктивної змісту свідомості, що регулюється домінуючим у тій чи іншій соціокультурній традиції типом раціональності" [3]. Тобто дискурс є фрагментом дійсності, розгортанням або відтворенням у просторі й часі акту свідомості, що має різну форму вияву (усну чи письмову), обумовлюється і регулюється культурною традицією

певного соціуму. В логіці дискурс визначається як "міркування, тобто послідовність логічних ланок, кожна з яких залежить від попередньої і зумовлює наступну". В метафізиці під дискурсом розуміється "вид пізнання, опосередкованого універсумом апріорних форм чуттєвості і розуму". Сучасна філософія трактує поняття дискурс як "розмову, бесіду, мовне спілкування, мовленнєву практику будь-якої спільноти, яка опосередкована універсумом лінгвістичних знаків, соціальних інститутів, культурних символів" [4]. Таким чином, дискурс вважають проявом етнокультурних та культурно-історичних особливостей процесу пізнання та комунікації, традиційних правил спілкування в суспільстві, втіленням прагматичної мети його суб'єктів. Дискурс є соціокультурним феноменом, при розгляді якого необхідно враховувати всю сукупність обставин, які сприяють його виникненню, а саме приналежність до певної соціальної спільноти в певний історичний період.

Аналізуючи поняття "дискурс", ми стикаємося з протиставленням двох поглядів на природу мови – формального і функціонального. Формальний підхід виявляється там, де дослідник абстрагується від соціальних і конкретно-обумовлених особливостей використання тієї чи іншої мовної одиниці. В рамках функціонального підходу дискурс розглядається у зв'язку з використанням мови в процесі мовного спілкування людей. Відповідно, можна говорити про залежність певного дискурсу від того, з якою метою і в якому ракурсі розглядалося саме спілкування [5].

Функціональний підхід дає нам розуміння того, що дискурс не можна обмежувати рамками конкретного мовного виразу. Учасники взаємодії, їх особистісні та соціальні характеристики, багатоманітні аспекти соціальної ситуації, безумовно, є частиною даної події. В контексті політичного дискурсу сприйняття функціонального підходу є абсолютно логічним і виправданим. Формальний підхід більш характерний для лінгвістичного аналізу.

Важливим для нашого дослідження є розгляд концепції Т. ван Дейка, адже в ній представлено багатопланове і різнобічне визначення дискурсу як особливого комунікативного явища, як "складної єдності мовної форми, знання і дій", як події, інтерпретація якої виходить далеко за рамки буквального розуміння самого висловлювання. Т. ван Дейк визначав дискурс не просто як зв'язний текст, а як "складне комунікативне явище, котре включає в себе і соціальний контекст, який дає уявлення як про учасників комунікації (їх характеристики), так і про процеси вироблення і сприйняття повідомлень" [6]. В дискурсі, на думку вченого, відображається складна ієрархія знань, необхідна як при його створенні, так і при його сприйнятті. Таким чином, дискурс відображає залежність створюваного мовного витвору від значної кількості обставин – знань про світ, суджень, думок, переконань і конкретних цілей суб'єкта мовлення.

Не менш важливою для розуміння поняття "дискурс" є концепція французького структураліста М. Фуко. Вчений вважав, що інструментом освоєння дійсності є мовна практика людей, в ході якої не лише освоюється ("обговорюється") світ, але й складаються правила даного освоєння/обговорення, правила самої мови і, відповідно, – певні розумові (мислинневі) конструкції. Мова, в такому її розумінні, за М. Фуко, і є дискурсом. Отже, дискурс – це одночасно і процес, і результат. На думку вченого, термін "дискурс" включає в себе суспільно прийняті способи розгляду та інтерпретації навколишнього світу і, витікаючи саме з такого бачення світу, – дії людей і форми організації соціуму [7]. Тобто в даному випадку дискурс розглядається як закріплений у мові спосіб впорядкування реальності, бачення світу, що реалізується в різноманітних практиках. Дискурс не

лише відображає світ, описує його, він проектує і формує його. Найважливішим засобом дискурсу є мова.

О. Міхальова пропонує розуміти дискурс як вербалізацію певної ментальності чи такий спосіб мовлення та інтерпретації навколишньої дійсності, в результаті якого не лише специфічним чином відображається світ, але й конструюється особлива реальність, створюється свій (властивий певному соціуму) спосіб бачення світу, впорядкування дійсності [8].

Обґрунтованим і важливим для подальшого дослідження політичного дискурсу є, на нашу думку, визначення терміна "дискурс", запропоноване Є. Переверзєвим та В. Кожемякіним. Вони пропонують розуміти під дискурсом "здійснену в певних історичних і соціальних рамках, особливим чином організовану і тематично сфокусовану послідовність висловлювань, рецепція яких здатна вплинути на моделі суб'єктивного досвіду людини, його внутрішню репрезентацію світу, переконання і поведінку" [9]. Вчені звертають нашу увагу на те, що дискурс являє собою саме послідовність висловлювань, а не їх статистичну структуру, і ця послідовність обумовлена як внутрішніми, так і зовнішніми чинниками. Дискурс – це людська діяльність, а не результат цієї діяльності.

На основі вище зазначеного ми можемо виокремити такі основні характеристики дискурсу (в тому числі й політичного) в його сучасному розумінні:

1. Це багаторівневе і багатофакторне явище – психічне, когнітивне, мовне, соціальне.

2. Розглядати дискурс як текст є не виправданим і обмеженим, адже дискурс – це екстралінгвістичне поняття, що детермінується багатьма чинниками, неврахування яких призведе до хибних результатів. Дискурс не можна обмежувати рамками конкретного мовного виразу.

3. Це складне комунікативне явище, що обумовлюється і регулюється соціокультурними особливостями певної спільноти. Необхідним є врахування всіх обставин його виникнення і протікання.

4. Дискурс відображає суб'єктивну психологію людини, це певна інтерпретація світу (його відтворення та формування суб'єктом). Він не може бути відчуженим від того, хто говорить. Дискурс наповнений ментальністю автора, його баченням світу, його оцінками та переконаннями.

5. Найважливішою складовою дискурсу є його когнітивна природа. Це акт мислетворення, пізнання, передачі знань, використання вже набутих та створення нових.

6. Важливою передумовою сучасного дискурсу є взаємодія суспільних інститутів.

7. Дискурсам характерна впорядкованість змістового поля, в якому відбувається комунікація. Передбачається наявність відносно стабільної термінологічної бази (особливо важливо для політичного дискурсу).

8. Дискурс є субкультурним явищем, в рамках якого відбувається побудова соціального знання.

9. Дискурсу притаманна своя логіка і композиційна цілісність.

10. Особливою рисою політичного дискурсу, як і дискурсу в цілому, є співвідношення дискурсу з конкретними учасниками, тобто тими, хто говорить, і тими, хто слухає, а також з комунікативними намірами того, хто говорить і певним чином впливає на адресата.

11. Особливістю політичного дискурсу є використання певних формальних засобів, коли звичні елементи мови отримують незвичну інтерпретацію, а також, коли звичайні, на перший погляд, ситуації використовують у нових несподіваних смислових контекстах

12. Дискурс є потужним інструментом впливу на масову свідомість. Фактично, він є конструюванням

(створенням правил поведінки, сприйняття, пізнання та відтворення) певного світу для певної спільності людей.

Розглядаючи поняття "дискурс" у соціальному та політичному контексті, очевидним є те, що погляд на це поняття буде спрямований не як на міжперсональний діалог як "мовну подію", а як на "соціальний діалог, що відбувається за допомогою і через суспільні інститути між індивідами, групами і організаціями, а також і між самими соціальними інститутами, які є задіяними в даному діалозі" [10].

Незважаючи на збільшення уваги до політичного дискурсу, загальноприйнятого визначення даного явища поки що немає. Російські вчені Є. Переверзев та В. Кожемякін відзначають, що на сьогоднішній день окреслилися, як мінімум, дві тенденції його вивчення. Перші, прибічники якої є представниками так званого "критичного дискурс-аналізу" (Т. Ван Дейк, Р. Водак, Н. Ферклоу), вибудовують свої теорії на основі трактовки політичного дискурсу як однозначно екстралінгвістичного феномену, в якому його соціальні, політичні та культурні характеристики підкорюють собі мовні. Відповідно, друга тенденція ґрунтується на власне лінгвістичному підході до політичного дискурсу. Семантико-синтаксична структура, на думку представників цього підходу (В. Чернявська, О. Шейгал, В. Красік, Е. Педро), змушує людей діяти певним чином, формулювати певні погляди та будувати певні відносини. Абсолютно справедливим є висновок вчених про те, що багато в чому ці дві дослідницькі стратегії доповнюють одна одну і в певному сенсі не можуть реалізуватися самостійно, ізольовано одна від одної [11].

З точки зору дослідників, політичний дискурс розуміється нами як вузьке та широке політичне спілкування. У вузькому сенсі він є спеціалізованим текстом, що має певну логіку, композиційну цілісність та власну мову. В широкому сенсі фокус аналізу політичного дискурсу охоплює дійові особи, об'єкти, обставини, контекст, час, вчинки і т.д.

Ілюстрацією ширшого розуміння політичного дискурсу може бути визначення П. Кузьміна, на думку якого "дискурс в політиці можна розглядати як спосіб комунікації, заснований на вербальному та невербальному обміні ідеями, позиціями, поглядами учасників політичного життя у відповідності з їх переконаннями та певними правилами, нормами з метою прийняття політичних рішень" [12]. Він має низку особливостей, які пов'язані власне зі специфікою політичної діяльності та політики в цілому. Деякі вчені вважають, що політичний дискурс – це дискурс політиків. Він формується в контексті функціонування політичних інститутів і є політичним, якщо супроводжує політичний акт у відповідній інституційній атмосфері.

Політичний дискурс містить у собі спрямування на питання влади. Адже політика є цілеспрямованою діяльністю у сфері взаємовідносин між різними суб'єктами суспільного життя безпосередньо пов'язаних з боротьбою за здобуття та утримання влади. Він служить інструментом боротьби за владу конфліктуючих сил та інтересів. Виокремивши владний компонент політичного дискурсу, можна навести визначення вже згаданих російських вчених Є. Переверзева та В. Кожемякіна, які розуміють політичний дискурс як "здійснену в певних історичних і соціальних рамках інституційно організовану і тематично сфокусовану послідовність висловлювань, рецепція котрих здатна підтримувати та змінювати відносини домінування та підкорення в суспільстві" [13]. Всі комунікативні стратегії переконання в рамках політичного дискурсу слугують одній меті – боротьбі за владу. Спрямування свідомості на боротьбу за владу – це специфічна характеристика політичного дискурсу. Боротьба і перемога складають основний зміст спілкування.

Характер політичного дискурсу знаходиться в прямій залежності від його предмету, завдань, котрі висувуються перед суб'єктами політичної діяльності, рівня професійності політиків, а також рівня політичної та громадянської культури суспільства. Політики, особливо політичні експерти повинні вловлювати сенс політичної гри. Політичні висловлювання і думки експертів мають достатньо відносний статус, вони набувають сенсу тільки у співвідношенні з іншими висловлюваннями, що виголошуються представниками інших позицій. Крім того, політичне поле саме по собі є певною мірою автономним, воно не залежить від інших полів або соціальних сил. Одна з його головних властивостей полягає в тому, що професіонали можуть розраховувати на успіх лише спираючись на групи та сили, які перебувають поза межами поля, а значна частина створення політичного дискурсу полягає в продукуванні гасел та обіцянок [14].

Суб'єктами дискурсу в політиці рухає політичний інтерес, котрий можна визначити як спрямованість свідомості соціальних груп та індивідів на усвідомлення виникаючих політичних потреб. Характер політичного інтересу обумовлений об'єктивним становищем цих груп та індивідів в соціально-економічній та політичній структурі суспільства, їх політико-культурними уявленнями і традиціями, їх світоглядними принципами та цінностями [15].

Суспільне призначення політичного дискурсу полягає в тому, щоб навіяти адресатам – громадянам необхідність "політично правильних" дій та оцінок. Тобто, метою політичного дискурсу є не опис, а створення ґрунту для переконання адресатів, спонукання до дії, це й визначає ефективність політичного дискурсу. Мова політичного дискурсу насичена символами, а успіх і ефективність визначається тим, наскільки ці символи співзвучні з масовою свідомістю: політик повинен вміти доторкнутися до потрібної струни у свідомості, висловлювання політика повинні бути спрямовані на "споживачів" політичного дискурсу. Не завжди така пропаганда є аргументованою і не завжди є логічно зв'язаною [16].

Отже, політичний дискурс необхідно розглядати з різних кутів зору. На основі вищезазначеного ми спробуємо дати систематизоване визначення поняття "політичний дискурс". Таким чином, політичний дискурс – це опосередкований певною соціокультурною традицією спосіб комунікації, заснований на обміні, навіюванні та пропаганді певних ідей, позицій та поглядів учасників політичного життя, задля досягнення політичних цілей, які переважно пов'язані з питаннями влади.

Політичний дискурс виконує сім основних функцій: інформаційну, інструментальну, прогностичну, нормативну, легітимуючу, переконання та політичної пропаганди. Розглянемо кожну з них докладніше.

Інформаційна функція реалізується на основі взаємодії між суб'єктами політики та ЗМІ. Політичний дискурс завжди прагне до об'єктивації своїх інформаційних елементів. Проекція інформаційного поля дискурсу на аудиторію, що здійснюється в основному через ЗМІ, є необхідною умовою здобуття та утримання влади. Процес інформування є необхідною умовою підтримання владних відносин у суспільстві.

Інструментальна функція забезпечує механізми інформаційного відтворення політичного дискурсу в суспільстві, її основу складають взаємовідносини влади та ЗМІ. Суть цих взаємовідносин полягає в тому, що влада прагне тотально контролювати інструменти відтворення політичної інформації у суспільстві, які фактично знаходяться повністю в руках у ЗМІ. В свою чергу ЗМІ здійснюють значний вплив на політичний дискурс, володіючи монополією на інструменти підтримання та зміни співвідношення політичних сил у суспільстві.

Центральною рисою функції нормування є розподіл ресурсів – найважливіший елемент змісту відносин домінування-підкорення в суспільстві. Також важливою рисою функції нормування є легітимне право на застосування насилля з боку влади.

Функції легітимації та прогнозу здійснюють внутрішньодискурсивний зв'язок минулого, теперішнього та майбутнього, забезпечуючи підтримку певних відносин у суспільстві.

Одними з найважливіших функцій політичного дискурсу, як зазначає В. Павлуцька, є функції переконання та політичної пропаганди. "Головною цільовою установкою політичного дискурсу є формування в соціумі тих думок та оцінок, які є необхідними для автора дискурсу. Такий тип дискурсу, перш за все, зорієнтований на свідомість громадськості, тобто є достатньо небезпечним інструментом впливу, оскільки зорієнтований на всі прошарки суспільства. Специфіка політичного дискурсу саме і полягає у здійсненні політики та досягненні політичних цілей, які в переважній більшості пов'язані з питанням влади" [17].

На основі виокремлених функцій можна дійти висновку, що дискурс не відтворює структури навколишнього світу, а виробляє владу в ході процесів специфічної актуалізації мови.

Політичне поле є місцем застосування символічної влади, шляхом вироблення різних медійних заходів, суб'єкти дії політичного поля постійно працюють над створенням репрезентацій, за допомогою яких вони намагаються створити та нав'язати іншим своє бачення соціального світу для того, щоб здобути підтримку тих, на кому тримається їхня влада. Політичний дискурс фактично моделює суспільні інтереси.

Створення ефективного політичного дискурсу неможливе без урахування залежності тих чи інших ролей політичного суб'єкта від його почуттів та емоцій. Різноманітні психологічні властивості розглядають психологічний вплив, як фактор, який впливає на поведінку і визначає виникнення певних суспільних ролей та функцій. Дуже часто природа політичних явищ залежить від психологічних факторів більше, ніж від соціальних. Прикладом створення ефективного політичного дискурсу може слугувати створення образу ворога, в наслідок чого хтось постійно вважається винним у всіх бідах і негараздах. Цей образ об'єднує суспільство на боротьбу і ним легше стає керувати.

Таким чином, спробуємо виокремити особливості політичного дискурсу. По-перше, всі соціальні складові в політичному дискурсі розглядають в річищі відносин домінування та підкорення. По-друге, в політичному дискурсі навмисно використовуються такі аргументаційні моделі, які в першу чергу впливають не на розум людини, а на її почуття (мовець звертається до тради-

цій, загальноновизнаних авторитетів, до соціокультурних цінностей, історичних прикладів і т. д.). Такий аргументації властива особлива емоційність. По-третє, мова політики прагматично орієнтована на досягнення результатів перерозподілу сил у процесі боротьби за владу. Вона є основним засобом маніпулювання в політичному середовищі. Проголошення політичного тексту тягне за собою об'єктивацію та здійснення влади і призводить до соціальних наслідків у формі відносин домінування-підкорення в суспільстві. По-четверте, комунікативні стратегії політичного дискурсу реалізуються шляхом масовості комунікації, розмитості меж комунікативного простору, фантомності комунікативних елементів та інших прагматичних прийомів здійснення влади. По-п'яте, політичний дискурс спрямований на майбутній контекст, який важко одразу заперечити чи перевірити. По-шосте, політичний дискурс є полемічним, що впливає і на підбір лексики, на її певну театралізацію. Полемічність спрямована на нав'язування інших цінностей та оцінок, навіювання негативного ставлення до політичного противника.

На сьогоднішній день необхідним є вироблення якісних методик дослідження політичного дискурсу. Даний феномен слід досліджувати з врахуванням всієї багатоманітності методологічних інструментів міждисциплінарної сфери. Також не розкритою залишається роль політичного дискурсу у формуванні громадської думки.

1. Касавин И.Г. Дискурс-анализ как междисциплинарный метод гуманитарных наук // Эпистемология и философия науки. – т. X., №4, 2006. – С.7. 2. Хаббермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. под ред. Д. В. Скляднева, послесл. Б.В.Маркова. – СПб.: Наука, 2000. – С.138. 3. Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – С.316. 4. Філософський енциклопедичний словник. – К.: "Абрис", 2002. – С.156. 5. Михалева О.Л. Политический дискурс: способы реализации агональности // Построение гражданского общества: материалы междунар. гуманитар. конгресса "Русский язык: его современное состояние и проблемы преподавания". – Иркутск: Изд-во Ирк. гос. пед. ун-та, 2002. – Ч. 3. – С.96–105. 6. Дейк Т.А., ван. Язык, познание, коммуникация: Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1989. – С.13. 7. Фукуяма М. Археология знания: Пер. с фр./Общ. ред. Бр. Левченко. – Киев.: Ника-Центр, 1996. – 208 с. 8. Михалева О.Л. Цит. праця. – С.101. 9. Переверзев Е.В., Кожемякин Е.А. Политический дискурс: многопараметральная модель // Вестник ВГУ, Серия: лингвистика и межкультурная коммуникация. – Белгород, 2008. – №2. – С.76. 10. Дунка А.В. Политический дискурс оппозиции в современной России // Журнал социологии и социальной антропологии, Т.1. – 1998. – №1. – С.37. 11. Переверзев Е.В., Кожемякин Е.А. Цит. праця. – С.74-75. 12. Кузьмин П.В. Дискурс как способ политической деятельности // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского, Серия: философия. Том 19(58). – Симферополь, 2006. – №2. – С.223. 13. Переверзев Е.В., Кожемякин Е.А. Цит. праця. – С.76. 14. Павлуцька В.О. Політичний дискурс: особливості та функції // Вісник Житомирського державного університету. Випуск 39. Філологічні науки. – Житомир, 2008. – С.218-221. 15. Кузьмин П.В. Цит. праця. – С.224. 16. Павлуцька В.О. Цит. праця. – С.220-221. 17. Там само. – С.220-221.

Надійшла до редколегії 28.12.2009

Ф.Г. Семенченко, канд. політ. наук

"ЦІННІСТЬ" ЯК ПРЕДМЕТ СОЦІАЛЬНО-ГУМАНІТАРНОЇ НАУКИ: ТЕОРЕТИКО-КОНЦЕПТУАЛЬНИЙ ПІДХІД АНАЛІЗУ ПРОБЛЕМИ ЦІННОСТЕЙ

В статті досліджується "цінність" як категорія і предмет соціально-гуманітарної науки. Здійснюється теоретико-концептуальний підхід до аналізу проблеми цінностей.

'Value' as a category and subject of socio-humanitarian science has been investigated. Theoretical and conceptual approaches to analyse 'value' problems have been applied.

Формування і розвиток системи цінностей привертає пильну увагу не тільки політологів, але й представників усіх інших галузей соціально-гуманітарного знання: філософів, соціологів, психологів, істориків та ін. Проблема цінностей, в максимально широкому значенні, завжди виникала в епохи обесцінення культурних традицій та

дескридитації ідеологічних підвалин суспільства. Саме криза афінської демократії застала Сократа вперше поставити питання: "Що є благо?". А це – основне питання загальної теорії цінностей. Як в античній так і в середньовічній філософії ціннісні (етико-естетичні і релігійні) характеристики включались в саме поняття реа-

льності, істинного буття. Вся традиція ідеалістичного раціоналізму від Платона до Гегеля характеризується не розщепленістю онтології і аксіології, буття і цінності. Аксіологія як самостійна область філософського дослідження, виникає тоді, коли поняття буття розщиплюється на два елементи: реальність і цінність, як об'єкт багато-манітних людських бажань і потреб. Головна задача аксіології – показати як можлива цінність в загальній структурі буття і як вона співвідноситься з "фактами" реальності. Крім того, як зазначає відомий український дослідник В.Бакіров, аксіологічна рефлексія може виступати одним з важливих факторів інтеграції соціально-гуманітарних наук. На цю обставину неодноразово звертали увагу провідні спеціалісти у сфері вивчення ціннісної проблематики. Так американський антрополог К.Клакхон відзначав: "Поняття цінності являє собою точку співпадіння для різних спеціалізованих суспільних наук і є ключовим поняттям для інтеграції досліджень у гуманістиці. Поняття цінності... може поєднати різні спеціалізовані дослідження..., допомогти в подоланні широко розповсюдженого в соціальних науках статично-описового підходу" [1].

Не вважаючи на те, що поняття "цінність" вже досить давно виступає предметом дослідження різних наук: психології, соціології, політології, аксіології, а також є об'єктом пильної уваги філософії, на сьогодні єдиного підходу до даного поняття не вироблено. Як і раніше, актуально звучать слова М.Лосського: "Одні виводять ціннісний аспект світу з індивідуально-психічних переживань, інші – з неспіхних факторів; одні вважають цінності суб'єктивними, інші наполягають на існуванні також і абсолютних цінностей; одні говорять, що цінність є відношення, інші – що цінність є якість; одні вважають цінності ідеальними, інші – реальними, треті – не ідеальними, але й не реальними" [2].

Проблеми цінностей присвячено безліч наукових праць як вітчизняних, так і зарубіжних вчених. В огляді соціально-наукової літератури, проведеному Р. Лаутманом, подано близько чотирьох тисяч найменувань, в яких автори торкаються поняття цінності [3]. Інтенсивне дослідження природи цінностей у зарубіжних гуманітарних науках розпочалося наприкінці XIX – на початку XX століття. Данюю проблематикою займалися такі авторитетні дослідники суспільного життя, як Е.Дюркгейм, М.Вебер, Т.Парсонс, У.Томас і Ф.Знанецький, К.Клакхон, У.Колб, Дж.Дьюї, Р.Перрі, Р.Інглехарт та ін.

Вперше поняття цінності було висунуте на перший план у логіці і в метафізиці Г.Лотце [4]. В політологію і соціологію проблематику цінностей увів М.Вебер. Цінність тлумачилася ним у неокантіанському сенсі. Щоб соціологічно операціоналізувати цінність, він зосередив свою увагу на тому, що Г.Ріккерт назвав "середнім царством" між трансцендентним ("чиста" значимість, цінність, взята як самоцінність) та іманентним (буття). Іншими словами, М.Вебер аналізував "царство іманентного сенсу" – сенсу переживань і дій людей, тобто, згідно з веберівською термінологією, "сенсу, що суб'єктивно маєть на увазі". Апельюючи до цього поняття, Вебер фіксував найголовніше і найсуттєвіше, що, на його думку, робить людську поведінку саме дією: такою вона виявляється лише у тому випадку, коли діючий індивід пов'язує з нею суб'єктивний сенс [5]. Вебер у своїй соціології виходив з неокантіанської передумови, згідно з якою осмисленим кожен людський акт стає лише у співвіднесенні до цінностей, у світлі яких артикулюються і норми поведінки людей, і їхні індивідуальні цілі. Цей зв'язок Вебер докладно відслідковував у своїй соціології релігії. Саме релігію він і розглядав в якості джерела сенсоутворюючих цінностей.

Класичне визначення цінності дали У.Томас і Ф.Знанецький: "Під соціальною цінністю ми розуміємо будь-який факт, який має доступні членам певної соціальної групи емпіричний зміст і значення, виходячи з яких він є або може стати об'єктом діяльності" [6]. Їм належить також визначення цінностей як більш або менш виявлених правил поведінки, за допомогою яких група зберігає, регулює та поширює відповідні типи дій серед своїх членів. У першому випадку в якості соціальної цінності може виступати, по суті, будь-який предмет, який сприяє задоволенню людських потреб: будинок, одяг, продукти харчування та ін. Розглядаючи ж в якості соціальних цінностей правила поведінки (соціальні норми), У.Томас і Ф.Знанецький тлумачать ці норми не як елементи внутрішньої духовної структури особистості, а як якісь зовнішні по відношенню до індивіда явища, які мають обов'язковий характер і певні "емпіричний зміст і значення" [цит. за: 7].

У.Томас і Ф.Знанецький виділяють два види цінностей: цінності-норми і цінності-установки. Цінності-норми не тільки викликають, але й відображають певні установки соціальної групи. Цінності-установки тільки викликають установки, але самі їх не відображають. Необхідно відзначити, що загалом концепція У.Томаса і Ф.Знанецького розроблена в руслі нормативного розуміння цінностей.

Існує також психологічний, або утилітаристський, підхід до інтерпретації цінностей (його розвивали Р.Перрі, Дж.Дьюї, К.Льюїс), коли в якості цінності розглядається будь-яке утворення, що служить для задоволення людських потреб і реалізації інтересів людини. "Є тільки одне первісне джерело цінностей, а саме інтереси людини", – писав Р.Перрі [цит. за: 8].

На думку Р.Перрі, цінність виступає об'єктом інтересу. "Будь-який об'єкт, яким би він не був, набуває цінності, коли будь-який інтерес, яким би він не був, поширюється на нього", – писав Р.Перрі [9]. Класифікація цінностей, розроблена Р. Перрі, також ґрунтується на характері інтересів, що породжують дані цінності, та якості знання, яке орієнтує (іншими словами, знання індивіда про взаємозв'язок його інтересів і цінностей). Таким чином, Р.Перрі розрізняє цінності істинні й хибні, розвинені й нерозвинені, складні й прості, негативні і позитивні, приховані й активні, екзистенціальні та ідеальні, такі, що повторюються, і прогресивні.

Дж.Дьюї пов'язував цінності з потребами організму. Він вважав, що цінність породжується ірраціональними імпульсами, які йдуть з глибин людської психіки. Досліджувати цінність можна не за допомогою аналізу висловлювань людей, а за допомогою аналізу людських дій. Таким чином, цінність у Дж.Дьюї виявляється не реальним фактом, а якимось мислитель – ним утворенням, інструментом тлумачення соціальної ситуації, у якій буття і свідомість злиті воедино [див.: 10].

Феноменологічну концепцію цінностей розвивав М.Шелер. Він розглядав цінності як об'єктивні якісні феномени, які не залежать ні від свідомості і сприйняття суб'єкта, ні від предметів, які є носіями даних цінностей. М.Шелер спростовував суб'єктивістський погляд на природу цінностей, відповідно до якого цінності існують лише тією мірою, якою вони сприймаються або відчуються суб'єктом. Він відзначав, що "в акті відчуття цінностей сама цінність дана як щось зовсім відмінне від почуття, і тому зникнення відчуття не торкається її буття" [11].

Цінності у Шелера пов'язуються з емоційністю людини. Він визнає, що ціннісний світ індивіда не є чимось незворушним, а розвивається історично. Всі цінності, за М.Шелером, розташовані ієрархічно. Ця ієрархія має такий вигляд:

1. Ряд цінностей приємного і неприємного відчуття, їм відповідають відчуття задоволення і болю.

2. Ряд цінностей вітального відчуття, їм відповідають відчуття сили і втоми, здоров'я і хвороби.

3. Ряд духовних цінностей, які характеризуються відірваністю від сфери тілесного і матеріального:

✓ естетичні цінності;

✓ цінності справедливого і несправедливого (законного і незаконного);

✓ цінності чистого пізнання [12].

У філософії М.Гартмана, який зробив вагомий внесок у вивчення саме аксіологічної проблематики, цінності постають як позачасові, загальні, іматеріальні, вічні утворення. "Цінності – такий самий останній "факт", який ні з чого не виводиться, як і походження Всесвіту" [13]. Цінності, за Гартманом, є ідеальними сутностями, які не виникають з матеріальних об'єктів і не залежать від діяльності суб'єкта. Цінності можуть потрапляти до поля зору індивідів, можуть випадати з нього, але як такі вони не припиняють свого існування. У різні історичні епохи одержують перевагу, або стають актуальними різні цінності, однак це диктується історичними факторами, а не буттям самих цінностей. М.Гартман розрізняв буття цінностей та їх значення. Останнє існує лише у людській свідомості. Зведення буття цінності до її значення, на його думку, являє собою підміну цінності результатом оцінки. За такого підходу цінності виявляються залежними від громадської думки, хоча в дійсності все виглядає якраз навпаки, а саме: громадська думка і погляди окремих осіб залежать від актуальності у теперішній час тих чи інших цінностей.

У працях Е.Дюркгейма цінності розглядаються як елемент функціонуючої соціальної системи. Він здійснив спробу зіставити зміст домінуючих ціннісних уявлень з типом соціальної системи у цілому. За Дюркгеймом, цінності – це ідеали, "колективні уявлення", які є головними "двигунами" поведінки людини і за якими стоять реальні та діючі колективні сили. На великих ціннісних ідеалах формуються та ґрунтуються цивілізації [14]. Для нього питання полягало в тому, як у таких ідеалах побачити витoki цінностей, що мають утворюватися, як здійснюється зв'язок речей із різними аспектами ідеалу. Автором "колективних уявлень", цінностей-ідеалів, за Дюркгеймом, є саме суспільство, яке втілює в них спосіб структурної організації спільної діяльності людей. Цінності є фактором усталеного та нормального функціонування соціального організму.

У рамках структурного функціоналізму Т.Парсонса цінності розглядаються як вищі принципи, на основі яких існує згода як в малих суспільних групах, так і у суспільстві в цілому. Цінності, які характеризуються як "неемпіричні об'єкти", що викликають благоговійне відношення, шанобу, повагу – у цьому зв'язку беруться, головним чином, цінності морально-релігійного порядку – надають відповідних якостей моральним нормам, які до них апелюють, додаючи їм загальнообов'язкової значимості. Цінність, за Т.Парсонсом, конструюється на основі загальноприйнятих уявлень про бажане. Тому "соціальні цінності – це загальноприйнятні уявлення про бажаний тип соціальної системи, перш за все про суспільство в уявленні його власних членів" [15]. За Парсонсом, соціальні цінності є продуктом культури, а точніше культурної традиції.

1. Початок інтенсивної теоретичної розробки проблеми цінностей у вітчизняній літературі було покладено у середині 60-х років. З того часу інтерес до цієї проблеми постійно зростає.

2. Найбільш поширеним розумінням цінностей було їх тлумачення як ідеалів [16;17]. Так І.Попова, відзначала, що під цінностями "доцільно розуміти узагальнені

уявлення (ціннісні уявлення), які виступають як суспільні ідеали, стереотипи суспільної та індивідуальної свідомості, що функціонують як ідеальні критерії оцінки й орієнтації особистості та суспільства" [18]. Разом з тим, дослідниця переконливо доводила, що цінності виникають на основі потреб, але потім відокремлюються від "утилітарно корисного" і набувають самостійного характеру. Вони одержують специфічне неутилітарне значення і функціонують як засіб самоствердження і самоповаги членів суспільства. На перший план виступає не те, що безумовно необхідно, без чого не можна існувати (це завдання вирішується на рівні потреб), не те, що вигідно з точки зору матеріальних умов буття (це рівень інтересів), а те, що сприймається як належне, що відповідає уявленню про призначення людини та її гідність. "Навіть тоді, коли самі потреби-інтереси суспільно корисні і носять піднесений характер, їх усвідомлення, яке реалізується у практичних оцінках, є утилітарне у порівнянні з ціннісними уявленнями", – вказувала І.Попова [19].

3. Головний висновок із досліджень, які здійснювалися у цьому напрямі, полягає в тому, що потреби, інтереси і цінності взаємообумовлені, взаємно впливають одне на одного. Оскільки саме інтереси виявляються найбільш важливими силами, навколо яких відбувається формування соціальної структури суспільства, і оскільки вони лежать в основі ідеологічної та пізнавальної діяльності даного соціуму, то пронизують собою усю систему його цінностей, суспільну культуру. При цьому інтереси отримують своє завершення і функціонують вже як безпосередні спонукальні причини діяльності, її мотиви через певні форми символізації за допомогою системи соціальних цінностей.

4. До цього часу розроблено багато теоретичних підходів, розгорнутих концепцій, які певним чином пояснюють сутність феномену "цінність". Однак ці концепції часто суперечать одна одній. Слід виділити вузлові моменти, навколо яких зосереджені сьгодні теоретичні дискусії.

5. Перший вузловий момент торкається розгляду в якості цінності деякого об'єкта чи атрибута цього об'єкта, іншими словами, чи є об'єкт цінністю або чи має він якусь цінність. Розуміння цінності як атрибута було притаманне античній філософії, а також мало місце в теоретичних концепціях психологів (Г.Олпорта, К.Роджерса, С.Л.Рубінштейна, Д.М.Узнадзе та ін.). За даною інтерпретацією термін "цінність" багато у чому збігається з терміном "сенс" і "значущість" та втрачає власний неповторний зміст. У сучасній науці розуміння цінності як атрибута практично не зустрічається [20].

6. Другий вузловий момент поділяє точки зору, відповідно до яких цінностями вважаються оточуючі людину предмети, які мають для неї значення, або такі, що задовольняють її потреби, або ж цінностями визнаються особливі абстрактні сутності. Залежно від відповіді на дане запитання вирізняють два теоретичні напрями – натуралізм і антинатуралізм. З позицій натуралізму цінністю видається все, що сприяє ефективному розвитку людської природи, тобто біопсихологічних здібностей і задатків людини, задоволенню її потреб. Сутність антинатуралізму полягає у відриві цінностей від потреб та інтересів індивіда. З точки зору анти натуралістів "цінності – це ідеальні сутності, сфера яких знаходиться поза людським досвідом і які не залежать від людських інтересів" [21]. Натуралістичне трактування розвинуто у роботах Р.Перрі, С.Пеппера, з ними багато в чому згідні Г.Беккер, Т.Парсонс, Р.Лінтон, К.Клакхон, її дотримувались У.Томас і Ф.Знаецький.

7. Більшість філософських, безліч психологічних і деякі соціологічні підходи виходять з протилежної точки зору, а саме: вважають, що цінність не може бути виве-

дена з людських потреб. Ще Платон вважав, що "благо – це те, що існує заради нього самого" [22]. Під цінністю у рамках даного підходу розглядаються найрізноманітніші явища: від соціальної норми до усвідомленого і прийнятого сенсу життя.

8. Типовим визначенням цінності як деякого об'єкта можна, на наш погляд, вважати визначення, яке було дане А.Ручкою. "Цінність є матеріальним або ідеальним предметом, який має певну життєву значимість для даного соціального суб'єкта, тобто здатність задовольняти його потреби та інтереси" [23]. Подібної точки зору дотримуються В.Оссовський [24], Л.Юлдашев [25] та ін. Необхідно відзначити, що у літературі є дуже розширене тлумачення даного явища, коли "під цінністю розуміється усякий предмет будь-якого інтересу, бажання, прагнення тощо" [26].

9. Існує група дослідників, для яких цінності – суть "мешканці" внутрішнього світу людей, факти людської психіки: погляди, уявлення, переконання, емоції та ін. Так, на думку І.Суриної, цінності – це значущі, загальноприйняті й такі, що поділяються у суспільстві переконання відносно цілей, до яких люди повинні прагнути, і основні засоби їх досягнення [27]. Згідно з М.Лапіним, "цінності... – узагальнені уявлення людей про цілі і норми своєї поведінки, які втілюють історичний досвід і концентровано відображають сенс культури окремого етносу й усього людства" [28].

10. Цікавим є трактування цінностей як явищ особливої реальності. Серед маси оточуючих людину предметів цінність виділяється своєрідним онтологічним статусом. О.С.Богомолів тлумачив її як елемент суспільних відносин, опредмечених у формі соціальних інститутів [29]. Практично з ним солідарний Д.О.Леонтьєв: "Система цінностей... являє собою предметне втілення системи діяльностей і суспільних відносин, які виражають сутність життєдіяльності даної спільноти, її конкретно-історичного способу життя" [30].

11. Дещо детальніше пояснюють природу цінностей М.Карват і В.Мілановський. Вони вважають, що в предметах об'єктивної дійсності, узятих самих по собі, цінностей немає. Їх взагалі не існує в ізоляції від соціуму, за відсутності суб'єкта. Але певна властивість предмета даної дійсності може стати і стає цінністю, "зв'язавшись" із відповідною властивістю суб'єкта (в першу чергу, з потребами, інтересами останнього) [31]. Відносини між цими двома типами властивостей породжують і створюють цінність. Отож вона має, релятивну природу, "природу ставлення", одночасно вона є і об'єктивною і суб'єктивною. Обґрунтовуючи поняття "цінності" у рамках державознавства, дослідник Н.В.Мельникова в принциповому плані приєднується до цієї ж позиції [32].

12. Третій вузловий момент проходить між розумінням цінності як індивідуального утворення і розумінням цінності як надіндивідуального утворення. Деякі теоретики розглядають цінність лише як індивідуальне утворення. Так, Р.Перрі вважав, що "суспільство не має зацікавленості, волі, не думає, не має самосвідомості, свободи, відповідальності і не насолоджується щастям", отже, воно не може продукувати цінності, що є виключно прерогативою індивіда [33].

13. Протилежна точка зору виходить з того, що цінність є надіндивідуальною реальністю. Причому у цьому випадку можна твердити як про цінності великих соціальних груп, соціальних систем та ін., так і про деякі трансцендентальні сутності. У даному випадку ніяким чином не заперечується існування і взаємозв'язок з цінностями таких феноменів, як мотиви, потреби, інтереси, ціннісні орієнтації окремих індивідів, вони лише визнаються вторинними по відношенню до надіндивіду-

альних цінностей. На противагу даній точці зору існує помірковано індивідуалістський підхід, який аналогічним чином не заперечує існування надіндивідуальних цінностей, а визнає їх вторинними щодо індивідуальних, результатом узгодження індивідуальних цінностей членів якоїсь спільноти людей, або ж трактує їх як сенси, що індивіди поділяють незалежно один від одного. Мабуть, немає сенсу заперечувати чи відкидати факт існування цінностей як індивідуальних або надіндивідуальних утворень. Проблема полягає лише в їх узгодженні.

14. Четвертий вузловий момент поділяє свідомий і несвідомий способи включення цінностей до структури особистості. У літературі досить поширені погляди, які відображають обидві точки зору. Перша позиція ґрунтується на традиційному розумінні соціальної регуляції як чогось зовнішнього по відношенню до індивіда. Найбільш крайнім проявом даного підходу видається теорія З.Фрейда, в якій фіксується постійна боротьба внутрішніх імпульсів індивіда (id) з вимогами суспільства, культури, моралі (superego) [34]. Однак в останні десятиліття соціальні вимоги перестали розглядатися як такі, що неминуче конфліктують з індивідуальною мотивацією та обмежують внутрішню свободу людини. Крім того, соціальна регуляція вже не розглядається як дещо зовнішнє по відношенню до індивіда, а скоріше як елемент структури соціалізованого індивіда.

15. Соціальні цінності, що відбиваються у свідомості крізь призму індивідуальної життєдіяльності, входять до психологічної структури особистості у формі особистісних цінностей. Кожній людині притаманна індивідуальна специфічна ієрархія особистісних цінностей. Як правило, для них характерна висока усвідомленість, вони відображаються у свідомості в формі ціннісних орієнтацій. А.Г.Здравомислов відзначає, що "сукупність ціннісних орієнтацій, що склалися, усталилися, створюють свого роду вісь свідомості, наступність певного типу поведінки і діяльності, яка виражена у направленості потреб та інтересів" [35].

16. Ціннісна орієнтація базується на психологічному феномені установки, який був експериментально і теоретично розроблений у працях Д.М. Узнадзе. Він відзначає, що "у випадку існування якої-небудь потреби і ситуації її задоволення у суб'єкта виникає специфічний стан, який можна охарактеризувати як установку його до здійснення певної діяльності, направленої на задоволення його актуальної потреби" [36]. На відміну від неусвідомлених установок, змістом "соціальної установки" є модель майбутньої дії, яка поєднує в собі ціль і засоби досягнення. Цілісна і відносно стійка система фіксованих соціальних установок на цілі і засоби діяльності складає ціннісні орієнтації особистості. Система ціннісних орієнтацій, на думку В.Я. Ядова, автора диспозиційної теорії, на відміну від найпростіших соціальних установок утворює вищий рівень саморегуляції, такий "життєвий план", пов'язаний з головними соціальними сферами діяльності людини [37]. Слід мати на увазі, що не дивлячись на близькість понять "установка" і "ціннісна орієнтація", вони далеко не тотожні. Якщо ціннісна орієнтація сформувалася в процесі взаємодії з тими чи іншими сторонами дійсності і направлена на вироблення майбутньої лінії поведінки, то установка – це лише найбільш стійка, відносно вузька частина системи ціннісних уявлень, сфокусована у певному напрямі, на певний предмет і у певній ситуації.

17. П'ятий вузловий момент торкається функцій індивідуальних та надіндивідуальних цінностей і описується за допомогою протиставлення норми й ідеалу. Мова йде про те, чи визнаються у якості цінностей деякі норми і стандарти поведінки, яких слід дотримуватися,

або ж життєві цілі, ідеали та сенси, які задають загальні напрями діяльності, але не регламентують поведінку. Функціональні відмінності між нормами і власне цінностями достатньо чітко окреслені Л.І.Іванько: "Цінності великою мірою співвідносяться з цілевизначальними сторонами людської діяльності, тоді як норми тяжіють переважно до засобів і способів її здійснення. Нормативна система більш жорстко детермінує діяльність, ніж ціннісна, бо, по-перше, норма не має градацій: її або наслідують, або ні. Цінності ж розрізняються за "інтенсивністю", характеризуються більшим або меншим ступенем наполегливості. По-друге, конкретна система ґрунтується на внутрішній монолітності: людина в своїй діяльності дотримується її цілком і повністю одномоментно; несприйняття якого-небудь з елементів цієї системи означає нестійкість, суперечливість її особистісної структури відносин. Що стосується системи цінностей, то вона, як правило, будується за принципом ієрархії: людина здатна "жертвувати" одними цінностями заради інших, варіювати порядок їх реалізації. Нарешті, ці механізми виконують, як правило, різну рольову функцію у формуванні особистісно-мотиваційної структури діяльності. Цінності, виступаючи певними цільовими орієнтирами, визначають верхню межу рівня соціальних претензій особистості. Норми ж – це середній "оптимум", переступивши межі якого, особистість ризикує опинитися "під обстрілом" неформальних санкцій" [38]. Звідси органічно випливає теза про те, що тільки визнання цінності як ідеалу, який виходить і виводить за межі наявної данності, дає змогу зрозуміти не просто надіндивідуальність, але й надособистісність цінностей, володіння ними своїм "голосом", своєю енергією, що дозволяє їм виконувати функцію вищого критерію для орієнтації у світі і опори для особистісного самовизначення.

Ця теза є підґрунтям для визначення місця цінностей у політиці, де вони набувають загально методологічного значення як засоби виявлення суспільних зв'язків і функціонування соціальних інститутів. Соціальна система, незалежно від масштабу, передбачає наявність певних спільних цінностей які б підтримувались всіма членами соціума і виконували роль механізму для регулювання спільної людської діяльності.

1. *Бакіров В.С.* Ценностное сознание и активизация человеческого фактора. – Харьков: Вища школа, 1988. – С.69. 2. *Лосский Н.О.* Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994. – С.225. 3. *Колб У.* Изменение значения понятия ценностей в современной социологической теории // Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении / Под ред. Г.Беккера, А.Боскова. – М.: Изд-во ин. литературы, 1961. – С.122. 4. Российская социологическая энциклопедия / Под общ. ред. Г.В.Осипова. – М.: Изд. группа НОРМА-ИНФРА-М, 1999. – С.5. 5. *Вебер М.* Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные

произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н.Давыдова; Предисл. П.П.Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. – С.603. 6. *Томас У., Знанецкий Ф.* Методологические заметки // Американская социологическая мысль. Тексты. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1994. – С.343. 7. *Ручка А.А.* Ценностный подход в системе социологического знания. – К.: Наукова думка, 1987. – С.112. 8. *Лебедев И.А.* Политические ценности как сложный и многомерный объект // Вестник Московского ун-та. Сер. 12 полит. науки. – 1999. – №2. – С.42. 9. *Соколов Е.В.* Основные идеи общей теории ценностей Р.Б.Перри // Проблема ценности в философии. – М.-Л.: Наука, 1966. – С. 158. 10. *Прозерский В.В.* Проблема ценности и оценки в философии Д.Дьюи // Проблема ценности в философии. – М.-Л.: Наука, 1966. – С. 171-180. 11. *Чухина Л.А.* Феноменологическая аксиология Макса Шелера // Проблема ценности в философии. – М.-Л.: Наука, 1966. – С.182. 12. Там же – С. 191. 13. *Горнштейн Т.Н.* Проблема объективности ценностей в философии Николая Гартмана // Проблема ценности в философии. – М.-Л.: Наука, 1966. – С.196. 14. *Дюркгейм Э.* Ценностные и "реальные" суждения // Дюркгейм Э. Социология, ее предмет, метод, предназначение: Пер. с фр. А.Б. Гофмана. – М.: Канон, 1995. – С.298-300. 15. *Парсонс Т.* Система современных обществ: Пер. с англ. Л.А.Седова, А.Д.Ковалева. – М.: Аспект Пресс, 1998. – С.18. 16. *Бакурадзе О.М.* Истина и ценность // Вопросы философии. – 1966. – №7. – С.45. 17. *Сагаатовский В.Н.* Социалистический образ жизни и активная жизненная позиция личности // Нравственная жизнь человека. – М.: Мысль, 1982. – С.15. 18. *Куявский М.Б., Моин В.Б., Попова И.М.* Сознание и трудовая деятельность. – К.- Одесса: Вища школа, 1985. – 26. 19. *Попова И.М.* Ценностные представления и "парадоксы" самосознания // Социологические исследования. – 1984. – №4. – С.31. 20. *Леонтьев Д.А.* Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии. – 1996. – №4. – С.17. 21. *Соколов Е.В.* Основные идеи общей теории ценностей Р.Б.Перри // Проблема ценности в философии. – М.; Л.: Наука, 1966. – С. 154. 22. *Платон.* Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – С.430. 23. *Ручка А.А.* Ценностный подход в системе социологического знания. – К.: Наукова думка, 1987. – С.132. 24. *Оссовский В.Л.* Методологические проблемы социологического исследования ценностей профессиональной деятельности // Философская думка. – 1986. – №1. – С.49. 25. *Юлдашев Л.Г.* Теория ценностей в социологии: вчера и сегодня // Социологические исследования. – 2001. – №8. – С. 148. 26. *Ивин А.А.* Основания логики оценок. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1970. – С.12. 27. *Сурина И.А.* Ценности. Ценностные ориентации. Ценностное пространство: вопросы теории и методологии.- М.: Социум, 1999. – С. 14. 28. *Лалин Н.И.* Модернизация базовых ценностей россиян // Социологические исследования. – 1996. – №5. – С.5. 29. *Богомолов А.С.* Определенность, ценности и социологическое познание // Социологические исследования. – 1975. – №2. – С.53-61. 30. *Леонтьев Д.А.* Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии. – 1996. – №4. – С.20. 31. *Карват М., Милановский В.* Политические ценности // Элементы теории политики / Под ред. В.П.Макаренко – Ростов-на Дону: изд-во Ростов. ун-та, 1991. – С.224-227. 32. *Мельникова Н.В.* Методологические проблемы ценностных значений политики и власти // Актуальные проблемы политики: 36. науч. пр. – Одесса: Юридична література, 2001. – Вип. 10-11. – С.685. 33. *Соколов Е.В.* Основные идеи общей теории ценностей Р.Б.Перри // Проблема ценности в философии. – М.-Л.: Наука, 1966. – С.165. 34. *Фрейд З.* Психология бессознательного: Сб. произведений: Пер. с нем. – М.: Просвещение, 1990. – С.448. 35. *Здравомыслов А.Г.* Потребности. Интересы. Ценности. – М.: Политиздат, 1986. – С.202. 36. *Узнадзе Д.Н.* Экспериментальные основы психологии установок. – Тбилиси: Изд-во Академии наук Грузинской ССР, 1961. – С.170. 37. *Ядов В.Я.* О диспозиционной регуляции социального поведения личности // Методологические проблемы социальной психологии. – М.:Наука, 1975. – С.95-98. 38. *Иванько Л.И.* Ценностно-нормативные механизмы регуляции // Культурная деятельность: Опыт социологического исследования / Отв. ред. Л.Н.Коган. – М.: Наука, 1981. – С.150-151.

Надійшла до редколегії 17.12.2009

Наукове видання



ВІСНИК

КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ

Випуск 100

За авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець *Д.Ананьївський*

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

Засновник та видавець – Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Свідоцтво Міністерства інформації України про державну реєстрацію засобів масової інформації КІ № 251 від 31.10.97. Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", директор Г.Л. Новікова. Адреса ВПЦ: 01601, Київ, б-р Тараса Шевченка, 14, кімн. 43. ☎ (38044) 239 32 22; факс 239 31 28



Підписано до друку 08.06.10. Формат 60x84^{1/8}. Вид. № 195-4. Гарнітура Arial. Папір офсетний.
Друк офсетний. Наклад 500. Ум. друк. арк. 7,2. Обл.-вид. арк. 10. Зам. № 210-5267.

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43,
☎ (38044) 239 32 22; факс (38044) 239 31 28.
E-mail: vydav_polygraph@univ.kiev.ua