

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

В вестнике содержатся результаты новых исследований в области философии и политологии  
Для научных работников, преподавателей, студентов.

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

<b>ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР</b>	А.Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України
<b>РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ</b>	Л.В. Губерський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України; С.В. Руденко, канд. філос. наук, доц. (відп. секр.); В.А. Бугров, канд. філос. наук, доц.; 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.
<b>Адреса редколегії</b>	01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60, філософський факультет ☎ (38044) 239 32 81
<b>Затверджено</b>	Вченою радою філософського факультету 28.02.11 (протокол № 8)
<b>Атестовано</b>	Вищою атестаційною комісією України. Постанова Президії ВАК України № 1-05/6 від 16.12.09
<b>Зареєстровано</b>	Міністерством юстиції України. Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 15841–4313ПР від 13.11.09
<b>Засновник Та видавець</b>	Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет" Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02
<b>Адреса видавця</b>	01601, Київ-601, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43; ☎ (38044) 239 32 22; факс 239 31 28

---

## ЗМІСТ

---

### ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<b>Гончарук К. О.</b> Трансцендентно-діалектична оптика смислу в діалогічному мисленні (антично-християнська традиція).....	5
<b>Гужва О. П.</b> Леся Українка та духовні колізії доби fin de siècle.....	11
<b>Дячук Л. В.</b> Шлюбні заборони у візантійській правовій культурі.....	14
<b>Шабанова Ю. А.</b> Містичний простір філософії Середньовіччя.....	19

### СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

<b>Губернюк Л. В.</b> Деякі проблеми створення та розвитку технопарків в Україні.....	24
<b>Костюк О. В.</b> Соціально-філософський аналіз феномену розбудови ідеологічної системи (за працею С. Туркменбаші "Рухнама").....	26
<b>Чайка Я. М.</b> Трансдисциплінарність як принцип організації наукового дослідження у вирішенні комплексних проблем.....	29

### ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

<b>Лікарчук Н. В.</b> Політичний обмін як центральна категорія політичного маркетингу.....	33
<b>Морарь М. В.</b> Партійна комунікація як різновид політичної комунікації.....	37
<b>Павко А. І.</b> Внесок М. Дюверже у розвиток політичної науки.....	41
<b>Петренко І. І.</b> Теоретико-прикладні аспекти експертно-аналітичної діяльності.....	45
<b>Потапенко О. К.</b> Державна інформаційна політика та безпека.....	48

### ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

<b>Драгініч Д. В.</b> Термінологічні проблеми і психологічна структура нетрадиційних релігійних рухів.....	52
<b>Заболотна Н. А.</b> Взаємозв'язок ісламської релігійної та політичної доктрин як основа стабільності суспільно-політичного розвитку.....	55
<b>Матицин О. І.</b> Болгарський ісихазм та його зв'язок з українською богословсько-естетичною традицією.....	58

---

# СОДЕРЖАНИЕ

---

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<b>Гончарук К. А.</b> Трансцендентно-диалектическая оптика смысла в диалогическом мышлении (антично-христианская традиция) .....	5
<b>Гужва А. П.</b> Леся Украинка и духовные коллизии эпохи fin de siècle .....	11
<b>Дячук Л.В.</b> Брачные запреты в византийской правовой культуре .....	14
<b>Шабанова Ю. А.</b> Мистическое пространство философии Средневековья .....	19

## СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

<b>Губернюк Л. В.</b> Некоторые проблемы создания и развития технопарков в Украине .....	24
<b>Костюк О. В.</b> Социально-философский анализ феномена построения идеологической системы (по работе С. Туркменбаши "Рухнама") .....	26
<b>Чайка Я. М.</b> Трансдисциплинарность как принцип организации научного исследования в разрешении комплексных проблем .....	29

## ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ

<b>Ликарчук Н. В.</b> Политический обмен как центральная категория политического маркетинга .....	33
<b>Морарь Н. В.</b> Партийная коммуникация как разновидность политической коммуникации .....	37
<b>Павко А. И.</b> Взнос М. Дюверже в развитие политической науки .....	41
<b>Петренко И. И.</b> Теоретико-прикладные аспекты экспертно-аналитической деятельности .....	45
<b>Потапенко А. К.</b> Государственная информационная политика и безопасность .....	48

## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<b>Драгинич Д. В.</b> Терминологические проблемы и психологическая структура нетрадиционных религиозных движений .....	52
<b>Заболотная Н. А.</b> Взаимосвязь исламской религиозной и политической доктрин как основа стабильности общественно-политического развития .....	55
<b>Матицин А. И.</b> Болгарский исихазм и его связь с украинской богословско-эстетической традицией .....	58

---

# CONTENTS

---

## HISTORY OF THE PHILOSOPHY

<b>Goncharuk K.</b> Transcendent-a dialectical optics point in dialogic thinking (antique-Christian tradition) .....	5
<b>Guzhva O.</b> Lesia Ukrainka and the spiritual collisions of the age of the fin de siècle.....	11
<b>Djatchuk L.</b> Marriage banning in Byzantine legal culture .....	14
<b>Shabanova Yu.</b> Mystical space of the Middle Ages' philosophy .....	19

## SOCIAL PHILOSOPHY

<b>Gubernyuk L.</b> Some problems of the creation and development of technoparks in Ukraine .....	24
<b>Kostyuk O.</b> Social and philosophical analysis of the ideological system phenomenon creation (based on S. Turkmenbashi's "Ruhnama") .....	26
<b>Chayka Ja.</b> Transdisciplinarity as the principle of organization of scientific research in solving complex problems.....	29

## POLITICAL SCIENCES

<b>Likarchuk N.</b> The Political exchange as the central category of political marketing .....	33
<b>Morar' N.</b> Party communication as the form of political communication.....	37
<b>Pavko A.</b> Duverger's contribution in the development of political science .....	41
<b>Petrenko I.</b> Theoretical and applied aspects of expert-analytical activity .....	45
<b>Potapenko O.</b> State information and security policy.....	48

## PHILOSOPHY OF THE RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

<b>Draginich D.</b> Terminological problems and psychological structure of non-traditional religious movements.....	52
<b>Zabolotnaya N.</b> Intercommunication of islam religious and political doctrines as basis of stability of social and political development .....	55
<b>Maticyn A.</b> Bulgarian hesychasm and its relationship with the Ukrainian theological and aesthetic tradition.....	58

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

К. О. Гончарук, асп., КНУ ім. Тараса Шевченка

**ТРАНСЦЕНДЕНТНО-ДІАЛЕКТИЧНА ОПТИКА СМISЛУ В ДІАЛОГІЧНОМУ МИСЛЕННІ (АНТИЧНО-ХРИСТІАНСЬКА ТРАДИЦІЯ)**

*Стаття робить спробу реактуалізувати можливості діалогічного мислення через призму античної та християнської філософії, продемонструвавши дієвість транцендентно-діалектичної оптики в пізнанні людиною смислу. Причому розвідка проводиться в двох площинах, як історико-філософське дослідження, але цінність якого у свою чергу залежить і від філософської насиченості.*

Ключові слова: діалогічне мислення, антична та християнська парадигми, християнський діалог, транцендентно-діалектична оптика смислу, особистість.

*Статья делает попытку реактуализировать возможности диалогического мышления через призму античной и христианской философии, тем самым продемонстрировав работоспособность транцендентно-диалектической оптики в познании человеком смысла. При этом исследование проводится в двух плоскостях, как историко-философское, но ценность которого зависит от философской насыщенности.*

Ключевые слова: диалогическое мышление, античная и христианская парадигмы, христианский диалог, транцендентно-диалектическая оптика смысла, личность.

*This article will make attempt to reactualize the idea of dialogical thinking through the prism of ancient and christian philosophy with a purpose to show the effectiveness of transcendently dialectical optics in cognition of sense. Thus research also includes two-level, the first is historical philosophic, but the value of which in turn depends on a philosophical saturation.*

Keywords: dialogical thinking, ancient and christian philosophy, Christian dialog, transcendently dialectical optics in cognition of sense, personality

В історію філософії можна тільки зануритись, її неможливо окинути поглядом, вона – все таки не тільки історія ідей (як вважав Віндельбанд), а скоріше історія невпинного, не обов'язково прогресивного, головне діалектичного саморозвитку особистості, яка опанувала минулий досвід та виробила свій унікальний тип філософування. Взагалі, ми філософськи чесно залишаємось в історичному розумінні в тій мірі, в якій нам вдається утримувати контекст запитань, що займали душу тих чи інших мислителів певної доби, та добросовісно і совісно, а головне не ізольовано, узгоджувати їх писані відповіді зі своїм неписаним діалогічно-контекстуальним розумінням. Що не менш важливо, рух мислі через слово філософії – має бути обов'язково не єдиною акцією в пошуку "синього птаха", а невтомним прагненням орбіти все ближче підійти до Сонця істини, аби ще точніше окреслити його контури.

Мета даної статті полягає шляхом порівняльного аналізу співставити, та осмислити можливості двох парадигмальних підходів у розумінні онтологічного підґрунтя діалогу античної і християнської традиції.

Стаття базується, головним чином на діалогах Платона та Корпусі Ареопагітикум. Але, окрім цього в процес аналізу першоджерел долучаються важливі історико-філософські доробки Жильсона Е., Адо П., Суїні М., Лосєва О., Неретіної С., Майорова Г., Доброхотова О., Александрової О.

Для вирішення ж поставленого завдання, зокрема, що стосується основ зародження (в античності) та розвитку (в християнстві) теорії іменування, а також для кращого розуміння спрямування та призначення в цій теорії транцендентно-діалектичної оптики діалогічного мислення виникла потреба звернутись до робіт Аверинцева С., Бальтазара Г., Бюркле Х., Васильєвої Т., Вишеславцева Б., Гайденко П., Гурко О., Гуревича А., Зізіула І., Карсавіна Л., Лосського В., Левінаса Е., та статей Громико Ю., Григор'євої Н., Льюскіна Д., Малахова В., Хоружого С., Осипова А.

Якщо погодитись з твердженням, що істина – це відповідно-налаштований стан душі, то і в процесі філософування нам буде важити не так результат, як сам шлях цілеспрямованого практикування духовної відкритості та здатності індивіда до осмисленого запитання. Саме ж розуміння – це неодмінно дієва дійсність. При цьому жодна людина не може рушити в мисленні з са-

мого початку, хоча кожна справжня мисль, мислиться ніби "заново", і в той самий час є відпочатковою. Мисль, передана традицією, непомітно пробуджує власну мисль та зрештою індукує процес мислення. Останнє рішучим чином вдається тільки у стосунку до іншої мислі, котру воно, засвоюючи, знімає. Таке зняття і засвідчує прагнення здійсненності самості, що іманентно присутнє в кожній свідомості. Але з чого ж почати це здійснення і чим керуватись вподальшому?

Антична пайдея, яка була втілена в платонівській Академії, пропонує свої (відмінні від софістичної риторики та еристики) вимоги до форми та методів передачі знання у виховально-моральнісній системі, що загалом можна визначити як органон служіння істинному благу, плекання добродітності (арете) через турботу про самовдосконалення душі. Сократ розпочав боротьбу за "владу над собою" і ввів в аттичну діалектику (уточнив зміст) нове розуміння декількох грецьких слів-понять, пов'язаних з етичною сферою буття людини. Ця область дійсно відрізнялась від детермінованого світу природи і відкривала світ стійких цінностей. Серед таких понять слід виокремити поняття "енкратія": "це не аби яка добродітність... вона означає визволення від тваринного початку та закріплення господарювання духа над інстинктами..." [1]. Таким чином дискусія про місце людини в космосі переводиться в площину внутрішньої моральності, що має безпосередній зв'язок з усвідомленням можливості реалізувати свободу духу через правильне знання та дію. І справді "людина стає нібито народженою для Пайдеї... бо прагнучи до пізнання (фронезис) Блага, ... знання сутності і значення Блага, вже відкриває шлях пошуку Бога" [там само]. Але щойно пробуджена до філософської рефлексії душа озброївшись логікою життя як буття не повинна відразу намагатись застрибнути на шабель мислі вчителя, бо просте повторювання слів-ідей, творить не божественний образ, а симулякр мисленнєвої еквілібристики і не зможе підготувати душу належним чином та підвести до моменту адекватного схоплення смислу. Зрештою, саме таким пустоцвітством, часто, і займались софісти, лише імітуючи любов до мудрості. Тому, окрім точного знання та правильного міркування (логіки), потрібне неабияке володіння діалектичним мистецтвом питання-відповіді, для перестороги неповного пізнання. Тобто такий затребуваний Сократом діалог маєвично-діа-

лектичного стибу постає живою, свідомою авантюрою духу, що допомагає притримуватись "правильної дороги як в лабіринтах невизначено-рухомого становлення, так і на магістралях визначеного вічно-тотожного буття" [2]. Та завше сприяє віднаходженню онто-гносеологічної пропорції (грецькою – аналогії) Логосу знання. Важливий момент, до якого повсякчас підводить Сократ/Платон в своїх діалогах – те, що сила та основа даного логосу як раз знаходиться не в сфері становлення (існування), а в ідеальному, трансцендентному бутті. Виходить, що наявність ідей – запорука знання, але при життєвому втіленні, розум людини оперує лише думкою-гадкою. Тим не менш, сходячи думкою в світло ідей, ми маємо можливість вибудовування ієрархії родо-видових стосунків та причинно-наслідкових зв'язків в світі речей. А завдяки аналогії, яка нічого не пояснює і не доводить, але при цьому прицільно точно скеровує мисленнєвий погляд душі на істину стежину до неподільної, космічної Ідеї Блага. Божественний компонент людини – Нус – споріднений зі світом Ідей, отримує внутрішнє світло для зору і починає свій діалог-анамнезис з Ідеями через імена. Але цей діалог є скоріше онтологічно необхідним, а не онтологічно-свободним джерелом поєднання ідей та речей, тобто він забезпечує гармонічно-референційну єдність душі з трансцендентною ідеєю. Так розумна частина душі отримує свій логос в пізнанні з метою впорядкувати світ речей, не більше. Про це зокрема йдеться в "Сьомому листі", "Кратилі" та діалозі "Софіст", в якому Сократ для початку дає двоєдине визначення логосу: "внутрішня беззвучна бесіда душі з самою собою називається мисленням...потік же звуків, що йдуть з душі через вуста, називається мовленням" [3]. Дане розрізнення речі та її ім'я, вкрай важлива знахідка античності, з огляду на можливість подальшої розробки критерію пізнання людиною всезагального(ідеї) через поєднання речі та імені, поняття, але не в випадковому чи конвенційному порядку, а в смисловій наповненості. Коли слово, надишаючись просторами універсального (безумовною єдністю), як такого, що стійко підважує імена речей, отримує дозвіл проникнути в суть єдиного. Проте це не пізнання сутності як такої, оскільки "істина не тотожна сутності, хоча без останньої говорити про істину безглуздо. Істина це осмислена сутність" [4]. А знання-осмислення ідеї речі можливе лише як іменування, що схоже на окреслення межі безмежного буття, інобуття, неідеальним дороговказом, якого вона (рід) є. Самі ж ідеї виступають як дюнамис – визначений діапазон між зовсім іншим та цілковито тотожним. Адже те, що може бути пізнаваним, обов'язково має бути не просто тотожним собі як ізольоване ціле, а, як своє інше, з яким ми і можемо вступити в контакт. А коли ми вступаємо з чимось в контакт воно вже принципово не може бути само тотожним, неподільним та незмінним, воно стає співвіднесеним (слід наголосити, що таке співвіднесення, про яке буде йтися в подальшому, в межах грецького світогляду, не знаменує собою особистісну зустріч) з суб'єктом пізнання. Тому теза елєатів про істину лише самототожно та антитеза софістів, що істина принципова нетотожна собі, а лише визначається суб'єктом пізнання, знімаються Платоном в діалектичному тлумаченні лакуни "Між", що є онто-гносеологічно плідним союзом, і не нівелює процес пізнання, перетворюючи множинність в безмежний апейрон, який є не тільки не пізнаваним, але й не-сущим (Платон, безмежне визначає як не буття, ті он), і не заперечуючи єдину основу, бо це призвело б і до нігіляції іншого, а констатує співмірний, рельєфний, циклічний та багатоступеневий стосунок єдиного та багатоманітного в мові [5]. Єдине –

умова для структурного багатоманіття (надвербальний, але доступний людському мисленню породжуючий принцип водночас першоєдиного і множинного). Багатоманіття – в свою чергу, неодмінна умова для пізнання ідеї Єдиного як іншого. Варто зазначити, що сам Платон (за теорією Плотіна, Енеади V 1, 8) розрізняє декілька типів Єдиного: перший взагалі позбавлений розподілу, його умовно можна назвати першоєдине, що "по ту сторону сутності", з нього нічого не народжується і існування якого ми можемо лише припустити по причетності до Єдиного (Держава VI 509c); другий тип – єдине як ідеальне об'єднання множинного, єдиносущє, коли "ідея, залишаючись єдиною та тотожною в той же самий час повністю наявна в множинному, окремих речах і таким чином виявляється... тотожною іншому і відмінною від нього... [для єдиного] є ім'я та слово, і воно іменується та про нього говориться; і все, що стосується іншого, стосується і єдиного" [6]; третій тип – це одиниця з якої починається рахунок, або точка, з якої починається пряма]. Тож, безмежне визначається через межю, остання вносить в безмежне деяку міру. Співмірний стосунок означає згоду двох начал: буття та становлення. Перехід одне в одне являє собою певний скачок, не рух і не спокій. Він позачасовий та поза логічний. Це мить якісної зміни протилежностей. Але розпредметити цей скачок необхідно, аби пройти по сходинкам пізнання: "для кожного з існуючих предметів є три ступені, за допомогою яких відбувається пізнання, четверта – саме знання, п'ятою маємо вважати те, що літається саме собі і є справжнім буттям: отож, перше – це ім'я. Друге – визначення, третє – зображення, четверте – знання" (342A-344D). Найближче до п'ятої сходинки стоїть розуміння, найдалі – гадка. Кожна з чотирьох сповнена внутрішніх протиріч і сама по собі не є самодостатньою, тому що універсальності мислі не може бути без глибини взаємопроникнення як взаємочтчення єдиного через множинного через любовне прозріння досконалості в недоскопалому і добротності в незавершеному. Потреба в постійній розпізнаваності, залишає певну недосказанність в іменах і мові, що окрім синтаксично-семантичного рівня додає ще і прагматичний рівень, з яким пов'язана імітаційна функція в діалозі. А описане ступеневе схоплення загальної ідеї через істинно-смислову комунікацію в конкретних прояхах (іменах) має навчити людину практично розуміти значення цього принципу і свідомо послуговуватись ним у житті. Адже те, що ми знаходимо для зовнішнього світу як спільнозначиму причину буття, в момент найвищої концентрації духу, скеровує на вічне в нас, допомагає віднайти в самих собі у вигляді "надмовної" сутності [7]. За Платоном, не можливо бачити прекрасні речі без прекрасного в собі.

Таким чином, греки до певної міри мали інтуїцію моністичності світогляду. Але, разом з тим, як зазначає Лосєв О. Ф., філософські мислячим еллінам все-таки ще було важко збагнути абсолютне буття персонально як буття Абсолютної Особистості. В чистому вигляді ця ідея містилась тільки в Біблії. Проте вже Сократ/Платона цікавив онтологічний зв'язок між мовою та світом речей, мовою та світом сутностей, де саме імена-символи, займаючи опосередковану позицію (ніби дволикий Янус) в структурі знання та розуміння, забезпечують можливість навчання та метод відкриття – розпізнавання цих самих сутностей. Як зазначає О. Гурко "якщо ім'я є знаряддям навчання та розподілу сутностей, ... то воно стає можливим лише після того як таке навчання та розподіл здійснились, в той же час саме навчання та розподіл не можуть відбутися при відсутності імені як свого знаряддя. Іншими словами,

ім'я, і все що з ним пов'язане, має використовуватись для продукування всього, що з цього виробництва/іменування витікає... парадокс імені" [8]. Видається, що це не так парадокс, як скоріше момент діалектико-онтологічного приросту імені в навчанні. Тобто імена водночас уможливають людську пізнавальну активність, супроводжують в діалозі, і завдяки надмвному потенціалу, перевищуючи, підтримують її. А от з визначенням цього потенціалу і виникають труднощі у антично налаштованого мислення. Як бачимо, трансценденталізм світу ідей (як вчення про визначальний іпотесний принцип) тільки у поєднанні з діалектикою становлення (як єдино сукупним баченням, *synopsis*) породжує смислово дію (іменування), розкриваючи пізнавальну сутність іпотес (ідей-логосу). Але при всьому цьому, очевидно, що "на рівні Платона антична думка ще не зовсім точно розмежує структурно-описову феноменологію, іпотесний трансценденталізм та антиноміко-синтетичну діалектику" [9], і, зрештою, сама парадигма ще цілковито перебуває в полоні пантеїстичного космозмі. Звісно є острівцем сократівсько-платонівське передчуття зв'язку душі, але з чим? З безособовим світом ідей, з чуттєво-матеріальним космосом, ба навіть майстер-деміург не символізує абсолютно вільне "понад", а античні боги – це ті ж ідеї, що втілені в космосі, це закони природи...і що виходить? ідея речі вище самої речі...формально, а по змісту – повне відображення речі [10]. Отже, цей світ має єдиний необхідний абсолют – Природу, людина перебуває в її лоні і має їй підкорятись як дитя еманції світового ефіру. Немає усвідомлення свого сакрального статусу – "образу" особистості, що може прагнути Прообразу, через припущення існування поза покладеного джерела світла (безоснова основа), яке метафізичним променем з себе, просвічує, наділяє ликом сингулярність на фоні нескінченного континууму. І тут вже немає логічної рельєфності пізнання, цей початок не охоплюється діалектично-понятійно. Це вільна синергічна зустріч, зв'язок. Відсутність такого зв'язку з особистісним началом, не дає можливості в практиці споглядання розумом відчутти самого себе як такого, що містить в середині те, що перевищує саме знання, те, що допомагає зняти двоїстість душі в продукуванні смислів. Тільки такий зв'язок забезпечує цілісність, а отже і онтологічність людського буття. Виходить, важко говорити про повноцінну теорію концептуалізації імені в Античності, ба навіть у субстанційній філософії "іменування" Сократа/Платона. Тому може все-таки варто переадресувати вище окреслене коло поставлених питань наступній епосі, звичайно, врахувавши дані Античності відповіді, які стосуються основи іменування в діалозі, але не під безособистісним кутом погляду, а прослідковуючи онтологічний потенціал діалогічного мислення, на новому, християнсько-особистісному ґрунті філософування?

Після Платона, найбільш вагомим культурно-релігійним зсувом протягом наступних століть, стає зародження християнства. І майже одразу починаються суперечки по одній з головних теологічних проблем – проблемі звертання до єдиного для багатьох культур та мов "гаранта" – Бога. Традиція тлумачення імені Бога, постає дійсно традицією, оскільки інкорпорує греко-римський інтелектуальний досвід, християнство продовжує вже свій інтерпретативно-парадигмальний пошук джерела пізнання.

Вироблення особливого способу його осягнення, що відповідно, вимагає особливої організації свого власного ества, оскільки в світоглядному просторі християнського Середньовіччя людина від початку стоїть в "просвіті божественного погляду". Так людина отримує можливість, через якісно новий – особистісний взаємоз-

в'язок, отримати власне витлумачення. Оскільки, Бог втілюється, то і людина втілюється через вимовлене слово (логос), що є втіленням смислу, доступом до вічності Бога. Але доступ отримуємо тільки тоді, коли перетворюємо своє слово на "концепт" та повертаємо Богу Богове. Тож, Слово поміж людьми звучить не тільки крізь віки в історії (вибудовуючи горизонталь смислів), а неодмінно, має бути звернене до Бога (відроджуючи хрестну вертикаль і тим самим повноту людської свідомості, особистості). Саме "у світлі Логоса світ є цілим, і отже гармонією...Логос, як і личить слову, закликає людей, але вони, навіть почувши, іноді не здатні його збагнути та осягти" [11]. Для цього треба постійно підшукувати пароль (слово) до правильної інтерпретації дійсності, що наскрізно символічна, метафорична, тропічна. Сама "людина є "іконою Божества", в цьому розгадка її таємничої сутності... поза боголюдською проблемою людина немислима, адже вона перебуває в сутнісному зв'язку з Абсолютом, в ньому вкорінена і утверджена" [12]. В такому випадку, образність не применшує значення людини, а навпаки вказує на те, що вона так само сповнена невичерпної таїни, як і Прообраз. Схождення від свідомого до надсвідомого, до божественного, відкриває людині її джерело духовності, стрижень для розвитку й особистісного зростання через усвідомлення того, що вона завжди є своєю-інакшою по відношенню до результатів творчості, а головне у стосунку до Бога.

Зважаючи на все це, і відбувається переосмислення теорії "імені" Платона, в межах найбільш потужного аналізу імені Бога в християнстві західного штибу, пам'ятці богословської писемності – Корпусі Ареопагітуму (V–VI ст.). Володіючи багажем знання платоніків та неоплатоніків (Плотін, Прокл), Діонісій створює концепцію, що трактує ім'я та мову як один з вирішальних компонентів діалогу з божественним світом, мету дієвості людського слова. Крім того, це словесне ество засвідчує собою онтологічну співмірність та укоріненість людини в Божественній сутності як Понад-Слові, що трансформує агностицизм та раціоналізм в абсолютний символізм, вивільняє слово людини (*littera+spiritus*) в її свободу. Свобода проявляється саме в слові та вчинках (актах відповідальності за слово), коли свобода слухати, перетворюється на можливість самостійно віднаходити сутнісні слова речей, та ставати запитанням для самих себе. А розпочати слід, як раз з відкриття внутрішньої герметичної системи мислення шляхом подолання силою духа того гріховного стану з яким людина прийшла в світ, трансформувати інерцію в подив одкровенню богоявлення. При цьому людина не применшує себе, навпаки, намагається стати цільною, для цього вона "має перетворити себе у відповідаюче слово... вказати себе Богу в любові. Слово ж, що спрямоване від Бога до людини, скеровує смертну людину до Бога, і є саме тим словом, що скеровує історію... скеровує її втілення (вочеловечение) Слова" [13]. Діалог з Богом – це не що інше як посилення Його енергій в нас, але Він сам залишається незмінним, адже у Нього немає потреби в установленні імені, "ані Адам не сотворив тварин, ані Господь не іменував, як зазначає Мойсей", ба більше слова потрібні лише там де є матеріальний світ, та вухо, що чує. Для цього Бог і дарує людині свободнотворчу потенцію "словесності", а вже реалізація нашої мовної природи, як єдино можливий спосіб мислити, вбачати буття та виражати сутність в імені, покладається на нас. І хоча "мова породжує інтелект, але тільки оволодівши нею, інтелект піднімається над самим собою" [14], долає тілесну обмеженість. Тобто, зважаючи на те, що мислення не просто виражається в слові, а здійснюється в ньому, наш ум торкаючись кін-

чиком мислі повноти нескінченності, має, осмисливши, символізувати її в практиці іменування. Так відбувається **примислення** сутності по мірі прийняття божественної мудрості (істинна дієвість імені) на арені динамічної зустрічі двох енергій: людина іменує, Бог діє в Своїй енергії. В іменуванні-примисленні проявляється людська свідомо-духовна спів-участь в діалозі з Богом. А яке ж ім'я найбільш визначає Божественне, саме по собі не вимовне та не охопне єство? В аріанстві та у Євномія воно по-аристотелівськи раціоналізується, зрештою отожднюючись з поняттям. Тоді як у каппадокійців та Діонісія ім'я позначає іпостась, а не саму сутність. При цьому обидва табори визнають божественність природи нашого ума і не випадковість в наріканні імен, тільки перші, вичерпують сутність речі, тим самим вузько-регламентуючи спосіб та роль ума в іменуванні, і позбавляють можливості апофатичного, а отже і циклічно-завершеного (трансцендентно-невичерпного) діалогу з Абсолютом, що всетаки мав би об'єктивно виправдовувати множинність і варіативність антропологічно-словесної події (катафатичного діалогу) як певної "енергійно-іпостасної" Його дії. Але є і інша крайність, коли розум цілковито занурюється в поцейбічність матерію-слів, взагалі відкидаючи будь-яку метафізику, навіть раціоналізованого типу (як влучно наголошує Лосев О.Ф. в раціоналізмі та позитивізмі йде повний і абсолютний розкол свідомості і буття, до того ж раціоналістичне пізнання означає, що ми пізнаємо те, що вже знаємо і нам залишається лише класифікувати його, тоді як християнське знання – близьке сократівському вченому незнанню, коли, чим більше ми пізнаємо, тим більше це стає невідомим). В такому випадку, християнське пізнання, розуміння природи Особистості в кенозисі Божественного Слова займає як раз проміжну позицію. Одкровення ніби акумулюючи, санкціонує в собі всі істини філософії, впорядковуючи, розкриває в історії рух нескінченного розкриття своїх символів. Саме ідея нескінченності стає в Християнському Середньовіччі не "дурною безкінечністю", а першим позитивним визначенням Першозданної сутності, що долає скінченність, до якої так прагнула грецька система мисленневих координат. Для християн скінченність навпаки є символом завершеності, граничності і неповноти. Є ще один важливий момент в сутності, без якого всі розмисли були б плоскими та зовсім не діалектичними. Це символізм пізнання, при якому "чим сильніше проявляється таїна, тим символічніший народжений нею образ,...чим більше осягається не явлене, тим загадковішим і таємничішим воно є, ... а сам символ – це не просто ейдос, але втілений ейдос в інобутті, реальному і фактичному інобутті, ... і можливий при умові апофатизму, при умові безкінечного уходу оформлених, пізнавальних сторін ейдосу в невичерпність та невиразність першоджерела усього в ньому оформленого та осмисленого... символізм зупиняє силу релятивістських концепцій, апофатизм оскаржує ідею цілковитого прояву сутності в людському слові" [15]. І як раз логіка символу, а не доказовість буття, наводиться в Святому Письмі.

Одним же з провідних його символів є звичайно Христос як втілений символ повернення, який зміг вилучити з себе іскру ума, і зробив свою природу досконалою, і привів її у єднання з Отцем. Тільки з прийняттям Сина-Логоса починається відповідальний процес не механічного і не магічного, а особистісно-синергійного самотворення, постійний, і онтологічно необхідний акт наближення до сутності, що є також і абсолютно моральнісним процесом, бо відкриває горизонт Іншого без якого не можливе повернення до Бога. Тобто в іконічному наближенні ми перетворюємо благодать явле-

ної енергії Імені в "ейдос осмисленої сутності" слова-імені. "Сутність і енергія взаємопотребують одне одного,... енергія є сам Бог, але Бог не вичерпується енергією; енергія відмінна, але водночас не віддільна від джерела,... сутність не пізнається. Енергія осягається = ідея, символ, вона нескінченна і в той же час конечна" [16].

Зовнішнє джерело істинного богоспілкування і нахнення є, безперечно, спочатку Письмо, що дає можливість окреслити образ Бога, освітити Його Імена, але цього замало для відчуття, зустрічі Природи Сутності та Лику (в Бозі немає цього протистояння). Це лише напрям містичного, "недогматичного" осягнення розумно організованого світу, що сформує низку безпосередніх духовних практик ісихазму, і зокрема паламізму. Цікавим є саме процес трансформації духовних практик у філософсько-діалектичний підхід, що передбачає все-таки теоретично-окреслене визначення і обґрунтування певної традиції, але не претендуючи на повноту через усвідомлення антиномічності, пізнання її меж. Оскільки, саме ім'я – це ідеальний діалектичний момент в Бозі. Для початку констатуємо той факт, що "істинному" діалогічному розумінню спадщини Діонісія сприяють не стільки формально-логічні, аналітичні силіогізми чи абстрактно-метафізичні поняття, скільки власний пережитий діалогічно-містичний досвід споглядання, очищення, "вихід за межі розуму і тілесних відчуттів" або екстаз. Але це все лише перша сходинка, на якій зупинялись майже усі неоплатоніки, не доходячи до дверей, за порогом яких онтологічно реально, енергійна міць Божества, що виходить за межі навіть своєї трансцендентності. Тому непізнана в Своєму першобутті (власне-онтологічна сфера мови, без якої не може бути будь-якого розділення на слова) сутність сама по собі, абсолютна одиничність всього і не потребує нічого іншого, тому лише через Бога-Трійцю (як першозданної сутності, що причетна до першосутності, але відрізняється від попередньої лише своїм положенням в інобутті, і через це ми не вступаємо з нею в жодний контакт, а в усьому іншому – смисл їх один) субстанційно уможлиблюється Трійця як тотожність в інаковості та інаковість в тотожності. Для людини це означає втілення суб'єктно-онтологічної сфери мови в енергемі надумного мислення імені-символу, тобто слова в аспекті смислової явленості. Якщо б не було народження Сина, то Бог так би і залишався трансцендентною монадою, не був би онтологічним початком особистісного буття, що визначає сутність і робить її іпостасною – Бог-Отець, а без "животворящої" дії св. Духа (2 Кор 13:13), не було б внутрішньо пов'язаного, відкритого до того чим не є Бог як життя Трійці. Такий екстатичний характер Бога дає можливість визначати його діалогічним чином. Цей діалог є ідеальним проявом свободи, оскільки Бог стає Отцем не через екстатичність Божественної природи, а ex nihilo як свободна Особистість, що прагне такого діалогу, щоб виразити свою любов. Ось чому особистість ніколи не може померти, оскільки любов Бога вічна і при цьому жертвовно-унікальна. "Тринітарна проблематика співвідношення ликів Святої Трійці може символічно прочитуватись з найскладніших реальностей процесів набуття людиною мови, знаходження для мислі речової одежі...мислення ідентичне Богу-Отцю, слово-мовлення-Богу-Слову та діяння-дія Духу Святому, які в онтологічному досвіді любові в динаміці кенозиса (спустошення)... переходять одна в одну, жертвуючи собою в духовному стані межової особистісної свободи – хресному досвіді – набуваючи тотожність з іншою іпостассю.... Енергія любові робить можливим самі переходи мислі в слово, мислі в одухотворене діяння, діяння в мисль, діяння в слово і т.п., ...а чи корис-



тується при цьому мисль готовою формою і відповідно мовним формалізмом, чи ця форма вперше набувається, тобто здійснюється акт формотворчості. Акт формотворчості означає необхідність постійно перевизначати мисль, шукаючи відповідну для неї форму" [17]. Виходить, що повнота Божественного буття є онтологічним принципом іменування в діалозі і потребує інтерпретативної співучасті свідомості, що своїми вільними імпульсами виражає первинну внутрішньо-буттєву установку, глобальну антропологічну орієнтацію, і має енергійну, а отже і діяльну природу та наділена можливістю перетворення для розгортання цієї орієнтації та установки в усіх існуючих формах – це і є самоздійснення людини шляхом діалогічного досвіду в межових проявах її т.з. антропологічної границі рівноваги енергійно-есенціалістських начал. При цьому сам Початок перебуває усюди і ніде водночас. Фундаментальне прагнення причаститися Богу не своєю сутністю (бо це не можливо), а своїми енергіями в свою чергу передбачає два суттєвих моменти особистісного становлення: 1. самосвідомість через усвідомлення себе як іншого 2. інаковість мовної природи, де перше не можливе без другого. При цьому обидва породжені свободою обожнення та проявляються по мірі набуття словом священної цілісності. А "чим більше скеровуюсь я до вищого, тим більше в умному спогляданні речей слово моє скорочується, мова стає безгласною і нарешті поєднується з Безглагольним" [18].

Так ми виходимо до нової грані слова – коли слово починає діяти в умі беззвучно. "Блаженна тиша в пустелі вскриває молитовний смисл природи, ум бачить таїну Божественного буття" [там само]. Окреслюється внутрішня умова діалогу-іменування: містичний молитовний досвід мовчання, що поглиблює спілкування з Богом. "І ніякою мислю, що перевищує мисль, Єдине недосяжне, і ніяким словом, що перевищує слово, Добро не виразимо" [19]. Тиша – глибина очищеного смислу, яка окутуєчи, оберігає слово. Якщо слово – це усвідомлене Світло, то до самого Світла людина йде як раз через тишу (через зняття інаковості). Молитва – те, що вище людських слів і не може бути передане від вчителя до учня словами. Нескінченне Світло "виявляється світлом в світлі, котре не є тематизованим, либонь для "чуючого ока" резонує унікальними в своєму роді звуками тиші,... спустошуючи мислення і призиваючи його: ставлячи на місце, створює його,...пробуджує необхідне мерехтіння та діахронію таємниці, котра є не просто надійною впевненістю, але розриває трансцендентальну єдність аперцепції" [20]. В такому дематеріалізованому стані "ім'я", позбавлене звуків, і отримує інобуття як потенційний принцип, що може проявитись лише при наявності діалогічної свідомості людини. На думку О.Гурко, це тупіковість в осмисленні цієї сходинки у Діонісія: "Діонісій, вимушений, відповідно до обраного ним методу аналізу, піднести Бога вище мови, будь-якої мови та будь-яких імен. Отже, божественне і мирське виявляються на паралельних курсах... апофатичного богослів'я. Чим фіксується нездоланне перепона в можливості пояснення божественності людського іменування і мови. Загадку, віднайдену Платоном, блискує долає паламістська доктрина обожнення за участю нетварної енергії Христа, звернення до імені Христа, а не посередництва ієрархії, постає доволі перспективний варіант вирішення цієї загадки" [21]. Натомість О. Ф. Лосєв, коментуючи твори Діонісія, вважає, що у Діонісія все-таки є "всенাপовнююча причина, це Божество Ісуса, що зберігає свою цілісність частин в згоді,...і вона вище ума, вище життя, вище сутності... Мета ієрархії – це можливе уподібнення Богу і поєднання з Ним, ... який знаходиться над і поза існуючим, але ра-

зом з тим є Творець всього існуючого.... Маючи Бога наставником в священному баченні, навіть не символів, а умного світла, ми віддзеркалюємо в собі Його образ, знаходимо єдність та переміну буття" [22]. Ба більше, саме у Діонісія, і мабуть вже більше ніде в світі, філософія не доходила до таких крайнощів трансценденталізму, містеріального символізму та витончено-антиномічного діалектизму християнства, де Первинне ім'я містить розгадку "світового центру", опору та виправдання усіх семантичних процесів в символічно-онтологічній людській мовній діяльності. Але внутрішній досвід прагне повернути слово. Повернувшись в світ, людське слово знову починає відкривати горизонт смислів. Відтворювати "умну" ікону (образ Бога), символічний дороговказ, що має відіслати до Першообразу та ініціювати інший діалогічно-молитовний рух зусиль, скерований на розуміння і життєве засвоєння духовного простору. Тобто повертається катафатична нескінченність пізнання, знання набуває визначених умних форм, меж, структур, а ім'я постає як відповідна форма розкриття змісту та умова точності пізнання, яка при цьому весь час зберігає свою апофатичну основу. І, до речі, не випадково, на перший погляд атеїстичне твердження "Бога немає" можна перекласти в апофатичне "не має такого місця, де Він був би".

Тож, на відміну від латинських патристів, де головним завданням був переклад Одкровення мовою "раціо", для Діонісія в його концепції божественних імен як маніфестації божественних енергій важливіше спочатку підняти людську душу до стану, адекватного містичній практиці (підготувати до прийняття цих енергій). Тільки потім Одкровення набуває апофатично-катафатичного забарвлення, в якому мовлення людини спочатку сходиться драбиною іменування, а потім "нисходить с высочайшей высоты". "Здійснювати сходження до найвищого можна тільки шляхом зняття свідомості, ...але при цьому будь-який люблячий, котрий, не знаючи, звертається до любові любимого предмету, повинен мати якесь знання про нього, адже цілковито непізнаване не можна любити....Входження ж в абсолютну нескінченність передбачає поєднання протилежностей" [23]. Діонісій переконаний, що дар обожнення надається кожному, але неодмінно як відповідь на завзяття, подвижаскезу у духовному вдосконаленні, що означає жити більше, ніж своїм тварним життям. "Божественне відкриває себе і може бути сприйняте у відповідності кожного із умів, до того ж богочаткова благодать в спасительній справедливості, яка притаманна божеству, відділяє безмірність як невмістиму від вмістимого" [24]. Теософія божественної темряви кризь світло, як замежове онтологічне буття і є план сакраментального єднання в діалозі розуму з містичним світлом, слова і мовчання. Думку Діонісія з "Містичного богослів'я" про обитель Бога коментує Меєндорф: "Божественный мрак есть тот свет неприступный, в котором, по Писанию, обитает Бог; свет же оный незрим по причине чрезмерной ясности и недосягаем по причине избытка сверхсущности светолития, и во мрак сей вступает всякий, кто сподобился познавать и лицезреть Бога именно через не-видение и не-познавание, и воистину возвышается над видением и познаванием, одно то зная, что Бог – во всем чувственном и во всем мысленном, и возглашая вместе с Псалмопевцем: "Дивно для меня ведение Твое, высоко, и не могу постигнуть его"" [25]. Звернення до образу світла сонця є дійсно вдалою ілюстрацією смислу, на яке ми не можемо дивитись не підготовлено і безпосередньо, щоб не обпиктись. Тому беремо різноманітні дзеркальця, які хоча і затемнюють сонячне сяйво, але кожне більш-менш вдало підібране дзеркальце

(як метафора людського слова) дозволяє вхопити новий відтінок сонця-істини. Саме світло в тому числі і фізичне є визначальним принципом оформлення. В Абсолютному ж божественному світлі (як і мороці) унеможливується будь-яке розрізнення і осмислення. Діонісій вводить телеологічність пізнання – кінцеве зняття розрізнення категорій-форм предметності, разом з якими розвиваються і методи, тобто способи їх руху. Оскільки, усвідомлення розрізнення обов'язково передбачає інтенцію розуму до єдності, нехай не остаточної, але такої, яка утримує усе багатоманіття смисловим чином.

Щодо природи мовлення, то діалог в такому випадку і виконує роль механізму, який покладає наступні етапи: пробудження мислення за аналогією (через метафоричність і символізм, показуючи дистанційність і водночас потребу у возз'єднанні тварного і нетварного; виражаючи момент явленості і прихованості сутності, словесної безсловесності); другий етап полягає в очищенні та просвітленні тварності (бо чим більше в нас матеріального, тим ми віддаленіше від абсолютного смислу, тим складнішою та опосередкованішою є інтерпретація), і зрештою третій – відбиток в собі образу Бога через опанування Божественної організації (Премудрості). Протягом цих етапів слова ніби знищуються в процесі виконання ними своєї функції. "Входячи в суцільний вище розуму морок, ми набуваємо не малослів'я, а цілковиту безсловесність та нерозуміння...по мірі сходження до найвищого слово відповідним чином розпорошується, скорочується і після повного здійснення стане зовсім беззвучним і поєднається з невимовним" [26]. Звичайно, "повне мовчання", котрого прагне Діонісій, не здійснюється в тексті, воно провокується в розумі читача. "Мовчання" у Діонісія Ареопіта не дане, а задане. Воно показник повноцінного осмислення слів. Значення слова можна порівняти з завісою, покровом, "знання суцільного більш приховує і прикриває, тоді як пов'язане з суцільним світлом слід розуміти як пізнання суцільного таким, як воно є...вторинним по відношенню до Нього та з нього промислюючи, розповсюджується. Адже нічого немає, щоб не було б з нього" [там само]. Коли розум, ставши Божим вмістилищем, зібран (недарма ще одне з імен Бога-Краса як каллос-збирання усього суцільного), відбувається народження особистості і можливість вибору нею свого шляху збирання мозаїки, повернення через боговтілення за благодаттю Творця.

#### Висновки

В творах Платона, вже відкривається новий метод пошуку Істини – теорія іменування як принцип розрізнення образу та першообразу, де смисловою всезагальністю, що уможливує існування окремих речей є ідея, а процес пізнання та засвоєння істини постає як трансцендентально – діалектичного осмислення (епоптичне сходження) сутності, критерієм ефективності якого є пробудження людської душі для подальшого самостійного вивільнення внутрішнього слова-думки. Видається, що платонівська діалектика не випадково знаходить своє вираження в діалозі, який з боку форми постає в якості мистецтва ставити питання і давати відповідь, а змістовно породжує інтенцію схоплення в мисленні *logos* речі. Останній містить живу здійсненність смислу і спосіб витлумачення його єдино-роздільної природи. Що не менш важливо, саме діалектичність пізнання знімає дуальність світу. Але антична парадигма діалогу – лише початок, тільки передчуття як його онтологічно-структурної основи, так і людської самосвідомості та справжньої, а не редукованої свободи духа. Разом з цим, антична філософія дійсно плідно напрацьовує і методологічну базу, і понятійний апарат, а го-

ловне окреслює вчення про духовно-практичний потенціал внутрішнього діалогізму слова.

Але з часом відбувається суттєва трансформація античного (передусім мається на увазі сократівсько-платонівського) діалектично-діалогічного стилю мислення в онтологічний християнсько-філософський стиль. Зміна світоглядної парадигми ставить і нові вимоги до діалогу. На перше місце починає виступати особливе положення людини, що полягає в її особистісному зв'язку з Абсолютною Особистістю Бога. Будучи "фрагментом цілого", людина має божественні корені. Цілковита присутність Бога в кожному і можливість усвідомити себе саме через відповідь на поклик Бога. Разом з тим, людина є принципово незавершеною, стосунки між Богом – людиною не можуть бути остаточно сформовані, а можуть розвиватись лише в діалогічному драматизмі. Особистість, яка прагне здійснити себе, має володіти достатньою силою для повноцінної відповіді [27]. В християнстві відбувається переосмислення Слова як динамічно-особистісного і, що важливо, "живого" Бога-Трійці, що проявляє можливість перехорезису (спілкування) через кенозис (преображення). Саме завдяки наявності в собі Іншого, Бог – не мертва абстракція, а свободо-творча потенція до обожнення людського ества. Тобто, в діалогічному бутті Трійці окреслюється новий онтологічно-діалектичний образ буття, з можливістю для людини повсякчас "ставати-іншою-по-іншому". Отож, **особистість** в християнстві – це людина, що не тільки перебуває у тісному зв'язку з Богом, але й осмислює цей зв'язок як перетворення. Допомогти ж в усвідомленні може, вже згадуване, напутництво, і саме через **християнський діалог**. Шляхом певних "інтелектуально-моральнісних кроків" учень отримує досвід формування власного "я", тобто здатність до самостійного та відповідального мислення. Для цього він має навчитись відтворювати в своїй душі ціле по його частині і віднаходити ту початкову, надраціональну єдність з Абсолютною Особистістю, тобто Богом. Але в напутництві, всеодно, кожний сам має переступити поріг молитовної тиші, до якої підводить вчитель.

Загалом, у тій, чи інший спосіб християнські тексти і на християнську тематику демонструють два рівні діалогів: перший – надвербальний, до якого залучає Творець, звертаючи увагу на внутрішнє "Я" і до якого піднімається людина в результаті власного духовного сходження; другий – вербальний що з'являється екзегетичним тлумаченням так званих "невимовних глаголів" над вербального.

1. *Йегер В. Пайдейя*. [Пер с нем. М. Н. Ботвинника.] – М.: Греко-латинский кабинет, 1997. – С. 8, 94, 95, 195; 2. *Васильева Т. В.* Комментарии к курсу истории античной философии: Пособие для студентов. Издатель Савин С. А. – М., 2002. – С. 433; 3. *Платон. Софист* // Собрание сочинений в 4 т. – Т. 2. [Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Примеч. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч.] – М.: Мысль, 1993. – С. 339; 4. *Александрова А. В.* Истина диалога // Вісник Київського Національного університету імені Тараса Шевченка. – Серія "Філософія. Політологія". – 2006. – № 80. – С. 15; 5. *Гайдено П. П.* Обоснование научного знания в философии Платона // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения. – М.: Наука, 1979; 6. *Платон. Парменид* // Собрание сочинений в 4 т. – Т. 2 // Указ. твір. – С. 351, 376, 393; 7. *Див.: Йегер В. Пайдейя* // Указ. твір; 8. *Гурко Е. Н.* Божественная ономаология: Именование Бога в имяславии, символизме. Деконструкции. – Мн.: Экономпресс, 2006. – С. 43, 88, 102, 104, 111; 9. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М.: ООО "Издательство АСТ"; Харьков: Фолио, 2000. – С. 278, 506, 507; 10. *Лосев А. Ф.* 12 тезисов об античной культуре // Дерзание духа. – М.: Политиздат, 1988; 11. *Аверинцев С. С.* Софий-Логос. Словник. 2-е, виправ. вид. – К.: Дух і Літера, 2001. – С. 29; 12. *Вышеславцев Б. П.* Что такое я сам? // [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://psylib.org.ua/books/\\_vysh01.htm](http://psylib.org.ua/books/_vysh01.htm); 13. *Бальтазар Х. У. фон.* Целое во фрагменте: Некоторые аспекты теологии истории. – М.: Истина и Жизнь, 2001. – С. 62, 64, 89, 256, 263; 14. *Лескин Д. Ю.* Спор великих каппадокийцев и Евномия о границах богопознания и его рецепция в русской философии XX века // Историко-философский альманах: Вы-

пуск 2. – М.: Современные тетради, 2007. – С. 300; 15. Лосев А. Ф. Бытие-имя-космос [Сост. и ред. А. А. Тахо-Годи.] – М.: Мысль, 1993. – С. 676, 695, 698, 699, 917; 16. Лосев. А. Ф. Избранные труды по имяславии и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата "О Божественных именах" [Подг. текста и общ. ред. А. А. Тахо-Годи.] – СПб.: "Издательство Олега Абышко"; "Университетская книга – СПб", 2009. – С. 16, 54, 115, 116; 17. Антропологические матрицы XX века. Л. С. Выготский – П. А. Флоренский. Несостоявшийся диалог. Приглашение к диалогу. [Сост. А. А. Андрушкова, О. И. Глазуновой, Ю. В. Громыко, А. И. Олексенко.] – М.: Прогресс-традиция. 2007. – С. 30-32, 193, 214, 230; 18. Бальтазар Х. У. фон Целое во фрагменте // Указ. твір; 19. Дионисий Ареопагит О божественных именах. О мистическом богословии. [Тексты, перевод с древнегреческого.] – СПб., "Глаголь", 1995 г. – XXIII. – С.14, 15, 588; 20. Антропологические мат-

рицы XX века. Л. С. Выготский – П. А. Флоренский. Несостоявшийся диалог // Указ. твір; 21. Гурко Е. Н. Божественная ономотология: Именование Бога в имяславии, символизме. Деконструкции // Указ. твір; 22. Лосев. А. Ф. Избранные труды по имяславии и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита // Указ. твір; 23. Дионисий Ареопагит. Таинственное богословие [Пер. А. Ф. Лосева] // Символ. 1995. – №33. – С. 253, 254; 24. Дионисий Ареопагит О божественных именах... // Указ. твір; 25. Мейендорф И. Богословское учение Псевдо-Дионисия [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://antology.rchgi.spb.ru/Areopagiticum/meiyendorf\\_dionis.htm](http://antology.rchgi.spb.ru/Areopagiticum/meiyendorf_dionis.htm); 26. Левинас Эммануэль: Путь к другому. Сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. – СПб., 2006. – С. 357, 353, 367; 27. Див.: Бальтазар Х. У. фон Целое во фрагменте: Некоторые аспекты теологии истории // Указ. твір.  
Надійшла до редколегії 25.01.2011 р.

О. П. Гужва, канд. мистецтвознавства, д-р філос. наук, УДАЗТ, м. Харків

## ЛЕСЯ УКРАЇНКА ТА ДУХОВНІ КОЛІЗІЇ ДОБИ FIN DE SIÈCLE

*Досліджується тісний зв'язок творчості Лесі Українки з мистецтвом доби модерну, що в ситуації екзистенційно-го вибору несла в собі ідею оновлення людини разом з природою та всесвітом.*

Ключові слова: духовні колізії, прामова, метамова, симфонізм, свідомість.

*Исследуется тесная связь творчества Леси Украинки с искусством эпохи модерна, которая в ситуации экзистенциального выбора несла идею обновления человека вместе с природой и вселенной.*

Ключевые слова: духовные коллизии, праязык, метаязык, симфонизм, сознание.

*Closely connection of the creative work by Lesia Ukrainka with the art of the Age of the modern that in situation of the choose of the existentialism brought the idea of the recreation of the man with the nature and Universe is the article investigated.*

Keywords: spiritual collisions, most ancient language, over language, symphonic method, consciousness.

Метод компаративний в дослідження духовної культури, зокрема мистецтва, дає змогу отримати уявлення про саму творчу особистість, що прагнула відповісти на кардинальні проблеми свого часу. Леся Українка – особистість, якій випало осягнути неосяжний духовний світ і затвердити себе в ньому. Відтворюючи досягнення доби модерну, автор виносить на розгляд наукового товариства думки, які були розкриті в попередніх його публікаціях і поширювались на широкий контекст духовної культури та мистецтва. Проекція цих думок на творчість Лесі Українки дає змогу осягнути величну картину перетворення, що об'єднала всі мистецтва і виявила спільність безпосередньо тематики та поетики творчості.

Метою роботи є виявлення духовних колізій, що знайшли відбиття в мистецтві на межі двох століть – XIX та XX, – разом із суттєвими рисами розбудови творів.

Духовність зростає з відчуття причетності кожною людиною себе до загальнолюдського древа, сукупних долів людей, надій та сподівань, страждань та радощів. Вона маніфестує у собі виклик долі і є запорукою усіх звершень людства, і саме у її неосяжному просторі, що започатковується в віруваннях та звичаях, знаходить відбиття в релігії та мистецтві, кожному витворі людських рук, філософських вченнях та науці народжується кожна особистість з її свідомістю та самосвідомістю.

Свідомість є віддзеркаленням співвідносин людини зі Всесвітом, самосвідомість зростає з причетності кожної особи до своїх етнічних коренів. Злиття власного "Я" з "Я" общини, колективу постає як нерівномірний процес у становленні та змінах світоспоглядання, що відбувається у межах людського існування і нерідко породжує духовні колізії.

Духовні колізії на межі двох століть – XIX та XX – виникають завдяки загостренню взаємин у самому соціумі, що пояснюється залученням різних етносів до сфери виробництва, їх нерівномірним підпорядкуванням у соціальній ієрархії: етнос постав у великих імперіях доби модерну розділеним на безліч прошарків, що мали кожен свою шкалу цінностей [1]. Досить виразною, нерідко трагічною у такому контексті соціальних зрушень виявляється особистість, яка має на меті зняти усі негаразди у суспільстві і присвятити пошукам втраченої єдності у світоспогляданні та світвідчутті між

окремим "Я" та "Я" суспільства все своє життя. До таких особистостей відносять Льва Толстого та Достоєвського, Івана Франка та Миколи Лисенка. Леся Українка була саме такою особистістю.

Насправді, поетеса стає причетною до відтворення духовного буття не тільки своєї доби, вона торкається екзистенційної проблематики, яка згодом у XX столітті зацікавить філософів-екзистенціалістів, а тут на межі XIX–XX століть ставить її поруч із геніями: Чеховим та Толстим, Горьким та Блоком, Ібсенем та Гауптманом, Чайковським та Малером. Не менш визначними у її творчості є лінії спадкоємності з Шевченком та Франком, а також усім надбанням європейської літератури, яку вона досконало знала і перекладала на українську мову. Вона, як і багато митців доби fin de siècle, прагне віднайти давні пласти народної творчості, за якими стоїть світвідчуття язичницької доби, яке переймають її власні твори, що засвідчують надзвичайну динамічність її власного світоспоглядання.

Правомірним для неї є прагнення самою творчістю залучитися до відтворення суперечливої картини світу, що підіймає поетичне висловлювання до рівня філософських узагальнень.

Згідно поетичній думці поетеси, час її духовного буття не обмежується буттям фізичним, як не може він закінчитися для кожної творчої особистості, яка продовжує жити в своїх творіннях.

*"Інші будуть співці по мені,  
Інші будуть лунати пісні,  
Вільні, гучні, одважні та горді  
Поеднуються в ясній акорді  
І полунуть у ті небеса,  
Де сіяє одвічна краса,  
Там на їх обізвється луною  
Пісня та, що не згине зо мною"*

("Зоря поезії", імпровізація, 12/X 1898 р.) – (тут і далі цит. за: [2]).

Леся Українка прирівнює мистецькі твори до платонівських ейдосів, вона розширює уявлення про красу як основу одвічного буття. У цьому вона зближається з багатьма мистецькими угрупованнями свого часу, які охоплюються єдиним стильовим напрямком модернізму, що прагне дати уявлення про дійсність у її цілісності, космічному вимірюванні.

*Одна зірка палає мов промінь,  
Білі хмари круг неї, мов гори,  
Не до нас послала вона промінь,  
Вона дивиться в інші простори*

("Зоряне небо").

Вічність, пульс епохи, биття її власного серця – це категорії, якими живиться мистецтво в усі часи, притаманне воно мистецтву слова, так само як і музиці [3]. Живиться цими категоріями й Лесина муза. У мистецтві вона стає творцем нового романтизму, який за її словами, має бути скерованим на оновлення та перетворення дійсності. Вінцем оновлення має стати розкута особистість, що виборолала собі право бути вільною. Лесин романтизм сповнений протесту та віри в те, що її пісні знайдуть відгук в інших серцях.

*І може де кобза найдеться,  
Що гучно на струни озветься,  
На струни, на співи мої негучні*

("Сім струн").

Леся Українка невпинно шукає можливості розширення художнього горизонту, що поєднував би різні сфери буття: Всесвіт, боротьбу стихій, колізії духовного буття. Це – колізії життя та смерті, любові та страждань, історії народів та історії свого народу. Ці колізії розгортаються як велетенські містерії, духовні драми, де є рай і пекло, вічні герої та легендарні образи, де врешті-решт язичництво ніяк не суперечить християнству, бо вказує на вічність протистоянь добра та зли, світла й п'ятери, саму древність взаємин людини та природи, їх вічний діалог [4].

Поетеса залучається до процесу міфотворчості, що поєднує різні часові і дієві площини у єдине ціле, саме цим зумовлюється постійне оновлення лексики, жанрово-поетичних форм, тяжіння до алегорій, інколи сатири та гротеску. існування у певному історичному часі, постає як іпостась її власного духовного буття.

Міріам:

*Він їм простив. Він їм усім простив.  
Вони те чули і на віки вічні  
Його слова потіхою їм будуть.  
А тільки я не прощена зосталась,  
бо я не можу їм простити за нього:  
і ворогів, і друзів, і юрбу,  
отой народ безглуздий, що кричав:  
"Розпни його, розпни!" – і той закон  
людський, що допустив невинно згинуть,  
і той закон небесний, що за гріх  
безумних поколінь вимагає  
страждання, крові і смерті соромної  
того, хто всіх любив і всім прощає.  
Умер він, зраджений землею й небом,  
як завжди одинокий. А тепер  
я тут сиджу, як завжди одинока...*

("Одержима", драматична поема).

Досить істотним є тяжіння Лесі Українки до прамови та метамови, які відроджуються у кожну переломну добу, на яку також припадає її власна творчість. [5]. Прамова народжується в прадавні часи у наслідку реакції на подразники дійсності, гострі буттєві ситуації, і знаходить вираз в прадавніх засобах спілкування через міміку або жест, вигуки або пластику тіла. Прамова випереджає, але зумовлює появу слова. Прамова нагадує про себе, коли звичних уявлень про дійсність стає недостатньо, коли відбувається зміна світоглядних парадигм [6].

У Лесі Українки прामова набуває своєрідного втілення: її поетичне слово співіснує з голосами природи, воно змушує вслухатись в них. В її творах майже завжди присутній поетичний пейзаж. Цей пейзаж виводить задуми поетеси за межі побутовості та минулості в часі.

Для поетеси природа – це той смисловий вимір, що має об'єднати долі людей, вказати на їх подібність. Природа стає колицкою для усіх мистецтв.

*Пишно займались багрянні зорі  
колись навесні,  
Любо лилися в пташиному хорі  
Пісні голосні.  
Грала промінням, ясным самоцвітом  
Порання роса,  
І усміхалась весняним привітом  
Натури краса.  
Гордо палала троянда розкішна,  
Найкраща з квіток, –  
Барвою й пахом вродливиця пишна  
Красила садок. А соловейко троянді вродливій  
Так любо співав,  
Голосом дивним співець чарівливий  
Садки розвивав.  
... Чом я не маю огнистого слова,  
Палкого, чому?  
Може б, та щира, гарячая мова  
Зломила зиму!  
І розлягалася би завжди по гаю  
Ясна-голосна  
Пісня, – й розквітла б у рідному краю  
Новая весна.*

("Співець").

Особливо близьким для Лесі Українки стає зв'язок слова й музики. Власне свою поезію вона відносить до пісення, і нагадує читачам про те, що у сиву давнину поетичні твори співались. Вона йде далі: її твори починають розгортатись не просто згідно законам часових мистецтв, а законам музики.

Відповідність законам музики – прагнення, яке виборюють різні мистецтва: живопис, поезія, література срібного віку. В різних мистецтвах таким чином знаходять виявлення пошуки метамови.

Не дивно, що в одному зі своїх досить знакових поетичних творів "Сні" Леся Українка створює дивовижну поетичну параболу:

*Був сон мені колись: богиню  
Фантазії вбачали мої очі, ...  
Вона іде! Непереможна сила  
Мене примушує за нею простувати  
По темних тісних хідниках. Вступила  
Вона в якісь темні палати.  
Чи то свята будова, чи темниця?  
Високеє і темнеє склепіння,  
Одно віконце вузьке, мов стрільниця, –  
Крізь нього сиплеться біде проміння.  
І падає на стіну; височенний  
Орган стоїть там, наче скеля дика,  
Де був прикований Титан страшенний,  
Що забажав освіти чоловіку.  
Спинилася богиня і за руку  
Взяла мене, і словом говорила:  
"Вважай і пам'ятай мої слова й науку:  
То світовий орган, і доля так судила,  
Що тільки раз він має гук подати,  
Страшний той гук, потужний і величний,  
По всіх країнах має залунати  
І перекинути світлою стрію одвічний.  
Страшне повстане скрізь землі рушення.  
І з громом упадуть міцні будови.  
Великий буде жах, велике й визволення!  
Тоді спадуть всесвітні окопи.  
І правда лавром чоло уквітчає,  
І згине зло, укриване віками.  
В честь волі нової хвалу співець заграє*

На вільних струнах вільними руками.  
Тож слухай: ти орган порушиш можеш  
Не дуюю, та смілою рукою,  
Всесвітнє зло тим гуком переможеш,  
Здобудеш для землі і щастя, і спокою.  
Ти знай: твоє життя так миттю згасне,  
Як блискавка, що перед громом свіне;  
Не для тебе те світло правди ясне,  
Що світ осяє, ні! Життя твоє загине!  
І вільні струни славити не будуть  
Ні твого ймення, ані твого діла, –  
Щасливі нещасною забудуть,  
Не буде вкрита лаврами могила!"  
Промовила і зникла. В самотині  
Я зостаюся розважатъ-гадати,  
Як визволить той гук, що замкнітий в скеліні,  
Що має гучно в світі залунати?  
І я стою, неначе скам'яніла.  
Знебула думка вже не розважає...  
Що се? Немовби пісня забриніла  
Здалека, мовби цілий хор ридає.  
Глибока, тиха, нерозважна туга  
Вникає в серце, каменем лягає;  
Ридає хор, мов дикий вітер з луга,  
А темрява склепіння застилає.  
З віконця ледве-ледве блисне промінь;  
Ті хмари темні давлять мою душу,  
А серце палять, мов жерущий пломінь.  
Ні, гук страшний я видобути мушу!  
Хай я загину, та хай сяє мило  
Над людьми сонце правди і надія!  
Зважливо простягаю руку, сміло –  
І прокидаюсь... Так! То сон був... мрія!

У рукописі цього вірша є таке продовження після 13 строфи:

Тут наступила чорна тьма без сонця,  
Я в розпачі ламаю руки, плач,  
Богиню клочу... Коли се з віконця  
Я бачу світло, ясний промінь бачу!  
Той промінь думки просвітив нездольні,  
Ще хвиля – й світ весь затремтить від гуку, –  
Зрадять всі невірники бездольні...  
Та що се нагале затримало руку?  
Ох, я ж загинути маю!.. І від страху,  
Від жалю розум наче хмари вкрили,  
Як тяжко! Моє серце повне жаху:  
Умру без слави, навіть без могили!..

Метамова, як те наголошується в працях автора [7], виявляє загальні принципи художнього осягнення дійсності, які стають надбанням усіх мистецтв. Але саме музика зводить воедино думки та почуття, раціональне та емоційне. Саме музика зберігає первинну синкретичну єдність засобів виразності, притаманну окремим видам мистецтва, спрямовану саме на розбудову образу світу. Саме в музиці відбувається становлення симфонізму як прояву духовного буття і як логосу усієї культури [8].

Поезія Лесі Українки зростається з симфонізмом саме як принципом художнього мислення та розбудови творів. Прикладом поетичного симфонізму, що поєднує у собі гостро суперечливі думки є вже наведений твір, але варто привести ще кілька прикладів. Один із них – це "Північні думи", що є своєрідною П'ятою симфонією поетеси, де затверджується її активне власне творче "Я":

Доля сліпа, вже згинула влада твоя,  
Повід життя свого я одбираю від тебе,  
Буду шукати сама, де дорога моя!  
Мрії рожеві, тепер я розстануся з вами",  
Тихо відвожу обійми ясних моїх мрій.  
Довго проводити буду сумними очами

Подруг моїх легкокрилих зникаючий рій.  
Згинули мрії і темрява слід їх закрила...  
Ледве що зникла, а в мене вже знов над чолом  
Полум'ям віють огненні широкії крила,  
Мрія новая літа надо мною орлом.  
Мов зачарована, слухаю голос надземний:  
"Ти блискавицею мусиш світити у тьмі,  
Поки зорею рожевою край твій освітиться темний,  
Треба шукати дороги тим людям, що ходять в ярмі.  
Глянуть всі ті, що живуть у великій темниці,  
Скажуть: "Се в нашій країні настала весна, –  
Грають на небі зірниці, ясні блискавиці,  
Темна ще ніч, та вже хутко минеться вона."  
Мріє новая! Твій голос і крила огнисті  
Ваблять мене, я піду за тим світлом ясным  
Через простори і дикі дороги тернисті,  
Так, як Ізраїль ішов за стовпом огняним.  
Знаю куди ти мене поведеш за собою:  
Там без упину лютує страшна, невсипуща війна,  
Люди там гинуть у тяжкому лютому бою,  
Кров там ллється, панує там смерть потайна.  
Кличеш? Я йду! За тобою усюди долину,  
Знов повернуся у той занепащений край,  
Де, може, волі не буде мені до загину.  
Мріє новая, з тобою і там буде рай!"

Наскрізні образи-символи – це лейтмотиви, що об'єднують поетичні твори Лесі Українки і надають їм смислової багатомірності. Ці образи-символи живуть в поезії Шевченка та Франка. Від них йде відчуття нескінченних оповідних кіл, що пов'язують задум одного твору з іншим. Принцип лейтмотивів стає невід'ємним від жанру симфонічної поеми, що склалась у композиторів-романтиків. З ним у музичне мистецтво входить поняття про героя твору, його життєвий шлях, сповнений різних подій. В музичній поезії композиторів-романтиків нерідко присутній принцип драматургічних зривів (Теодор Адорно називає їх Durchbruch, в аналізі малерівських симфоній [9]; в музиці драматургічні зриви присутні, зокрема, в симфоніях Шуберта, Чайковського та інших композиторів), що засвідчують наявність самої драматургії нездійсненого [10].

У Лесі Українки принцип драматургії нездійсненого також присутній. Але він переростає в знамення нездійснених поривів до щастя, з якими зустрічається кожна людина на своєму життєвому шляху.

– На добридень, ти моя голушко!  
"На добридень, мій коханий друже!"  
– Що ж сьогодні снилось тобі, любко?  
"Сон приснився, та дивненький дуже".  
– Що за диво снилось тобі, мила?  
Мені снились білі лілеї,  
Що хитались в місячному світлі,  
Мов гадали чарівній мрії,  
І пишались гордії, розквітлі.  
І сіяли дивною красою,  
Мов непевні, чарівничі квіти,  
І блищали ясною росою,  
Що горіла, наче самоцвіти.  
Приступила я до квітів ближче, –  
Всі лілеї раптом затремтіли,  
Почали хилитись нижче  
Та й пожовкли, далі почорніли.  
І з лілей тих чорних поспадали  
Всі блискучі самоцвітні роси,  
На травичці схиленій лежали,  
Наче дрібні та яснії сльози".  
– Дивний сон твій, любко моя гожа...  
А мені червоні снились рожі.  
"Тішся, милий, бо червона рожа –  
То кохання квітка та розкоші!"

– Мені снилося: червоні рожі  
 Пломенили в промені злотистім  
 І були на райські квіти схожі,  
 Запахні, з листячком барвистим.  
 Так чудово рожі паленіли  
 Від кохання й радості ясної  
 І цвіли, тремтіли та горіли  
 Від жаги палкої, таємної.  
 Приступив я до одної рожі,  
 Пригорнуть хотів я до серденька.  
 Зблідли раптом рожі прехороші  
 І найкраща роженька ясененька.  
 Та й умилась буйною росою  
 Та моя найкраща рожа мила,  
 Мов підтята гострою косяю,  
 Полягла мені до ніг, змарніла...  
 Засмутилась пара молоденька,  
 Зрозуміти снів своїх не може  
 І додому поверта смутненька.  
 Дай їм, боже, щоб було все гоже!..

("На давній мотив").

**Висновки.** Леся Українка – особистість, яка створила власний художній світ, який співвідноситься зі світом духовним, як його найширший вимір, що обійняв екзистенційну проблематику і розглянув її у площинах Всесвіту, природи, соціуму та особистості. Від того в її поезії з'являються герої з іменами, що належать різним історичним епохам, герої біблійні і герої античні. Особи без імен, яких вона виводить з небуття, стають не менш реальними (дружина Данте). Зовсім дивовижні персонажі: Мавка, Муза, Ангел, – що належать фантазії поетеси, все ж невід'ємні від її світорозуміння.

Лесин поетичний світ простягається між реальністю та фантастикою, він зростає на перетині різних духовних тяжінь: античності та середньовіччя, язичництва та християнства; – він зводить минуле з сьогоденням і свідчить про розширення художньої свідомості. Ця свідомість підносить події буття окремої істоти до рівня всезагального, вона поєднує емоційний вимір буття з раціональним і у значній мірі її творчість є спробою поєднати поезію з музикою, виводячи зміст окремого твору у простір духовних колізій.

Не дарма в її творах існують образи-символи: фантазія, муза, геній творчості. Ці образи варто ототожнювати з самою свідомістю поетеси, що прагнула подолати усі незгоди. З дев'яти років їй доводиться протистояти хворобі, з дитячих років, вона шукає відповіді на за-

питання, чому близькі до неї люди чимось завинили, і знаходяться у засланні та тюрмах, чому злий фатум відбирає найдорожчих їй людей і стає перешкодою її власного щастя.

Завжди Леся Українка говорить від імені певної особи, іноді – це вона сама, але найчастіше – людина, вихоплена з різних історичних часів, яка пізнає оточуючий її світ, а скоріше веде діалог із ним. Часто прихований діалогізм думки дає змогу не тільки подолати трагічний настрій, а й затвердити нове світосприйняття, де відбувається подолання трагізму. У цих випадках йдеться про розширення творчої свідомості, перехід від ліричного сповіді до широкої драматичної картини, від суб'єктивного світосприйняття до тенденцій об'єктивного, загальносупільного світорозуміння. Категорії "Я" і світ, "Я" і народ, "Я" та інша особа – це не просто дійові особи в її творах, а окремі призми світоспоглядання, нерідко присутні в межах одного твору.

Власне, поетеса відтворює свій космос духовності, що завдяки зверненню до найширших вимірів буття набуває значення всезагального. Творче "Я", що стоїть над епохою і охоплює все поле культури, безумовно, стає породженням доби модерну. З цим творчим "Я" у мистецтво входить поняття розширення свідомості, що прагне оновити людину та всесвіт.

1. Botstein L. Gustav Mahler's Vienna. – In: The Mahler Companion. Edited by Donald Mitchell & Andrew Nicholson. – Oxford: University Press, 1999. P.6-38; 2. Українка Леся. Твори: В 2 т. – Т. 1: Поетичні твори; Драматичні твори [Упоряд. і приміт. О. Ф. Ставицького; Вступ ст. Л. І. Міщенка; Ред. тому І. О. Дзевєрін.] – К.: Наук. думка, 1986. – 608 с.; 3. Гужва О. Симфонія як образ світу: філософсько-культурологічний підхід при дослідженні жанру / О. П. Гужва // Культура України: Зб. наук. праць. Серія: Мистецтвознавство. Філософія / Харк. держ. акад. культури; [Відп. ред. М. В. Дяченко.] – Харків: ХДАК, 2007. – Вип.18. – С. 54-55; 4. Див.: Гужва О. Історія духовної драми як драма історії // Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтв: Зб. наук. праць [За ред. В. Я. Даниленка.] – Харків: ХДАДМ, 2007. – № 2; 5. Гужва О. Симфонізм у зв'язку з метамовою мистецтва / О. П. Гужва // Культура України: Зб. наук. праць. / Харк. держ. акад. культури; [Відп. ред. В. М. Шейко.] – Харків: ХДАК, 2008. – Вип.25. – С. 198-209; 6. Ярошовець В. І. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму: Підручник / В. І. Ярошовець. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2008. – 263 с.; 7. Гужва О. Симфонізм у зв'язку з метамовою мистецтва // Указ. твір; 8. Див.: Гужва О. Симфонізм як предмет філософсько-культурологічного дискурсу / О. П. Гужва // Філософські дослідження: Зб. наук. праць Східноукраїнського національного університету ім. В. Даля. – Луганськ, 2009. – Вип. 10. – С. 222-231; 9. Adorno Th. Musikalische Schriften. Quasi una Fantasia. – Dusseldorf: Suhrkamp, 1963. – 440 s.; 10. Гужва О. Нова віденська школа і критика мови / О. П. Гужва // Проблеми взаємодії мистецтва, педагогіки та теорії і практики освіти: Зб. наук. праць. – Харків: ХДУМ, 2000. – Вип. 17. – С. 240-249.

Надійшла до редколегії 09.12.2010 р.

Л. В. Дячук, канд. іст. наук, доц., КНУ ім. Тараса Шевченка

## ШЛЮБНІ ЗАБОРОНИ У ВІЗАНТІЙСЬКІЙ ПРАВОВІЙ КУЛЬТУРІ

**В статті з'ясовуються причини і правовий зміст нормативних заборон візантійського права при вступі у шлюб відповідно до християнської ціннісно-правової парадигми**

Ключові слова: табу, шлюб, право, Візантія

**В статье определяются причины и правовое содержание нормативных запретов византийского права при заключении брака соответственно христианской ценностно-правовой парадигме**

Ключевые слова: табу, брак, право, Византия

**In the article the reasons and legal maintenance of normative prohibitions of Byzantines law at the entry in marriage according to a christening valued-legal paradigm turn out**

Keywords: taboo, marriage, law, Byzantium

Візантійське право – це юридичний, історичний та суспільний феномен, який поєднав античну та християнську духовно-ціннісні парадигми (й правові культури) і стояв біля витоків сучасної європейської цивілізації. Особливу актуальність для гуманітарної сфери досліджень мають ті складові частини візантійської правової системи (законодавства та правозастосування), які доктинні до врегулювання особистих відносин у формі

шлюбу. Шлюб як юридична форма узгодження особистих відносин на мікрорівні соціального життя тісно пов'язаний з історичними пластами правової та загальної культури народів, першовитоки якої сягають таких первісних регулятивних механізмів як "талійон" і "табу".

Архетипні заборони – "табу" – супроводжують людство з часів первіснообщинних відносин й до сьогодення. Однак в процесі суспільної еволюції вони втратили

свою первісну форму і увійшли в якості основного системоутворюючого елемента в правовій культурі народів Стародавнього світу.

Заборони при вступі у шлюб виникли, очевидно, в добу пізнього палеоліту, коли сформувалась екзогамна родова община. В правових традиціях усіх цивілізацій шлюбна система *табу* була однією із якісних характеристик правової культури цивілізованих народів. Зайнявши домінуюче становище уже в їх ранніх історичних та правових пам'ятниках – перших, знаково фіксованих формах національної самосвідомості, шлюбні "табу" стали визначальною рисою їх історичного розвитку. Наприклад, руський літописець, намагаючись виділити цивілізованих полян на фоні інших племінних союзів, підкреслює, що звичай та закон полян забороняють шлюб та статеві стосунки між найближчими родичами і свояками. Натомість серед інших племен таких заборон суворо не дотримуються, а їх шлюбні обряди, зауважує літописець, мають "звіриний" характер [1].

Головною перешкодою при вступі у шлюб у законодавствах та звичаях практично усіх цивілізованих народів була кровна спорідненість. Кровне змішування з найдавніших часів, зокрема, в античній міфології, вважалось не просто злочином, а найбільшою карою долі. Класичний приклад – це міф про царя Едіпа, який вважав себе найщасливішим із смертних, а згодом зрозумівши, що несвідомо колись убив власного батька і одружився з власною матір'ю, перетворився у власних очах у бридку потвору.

Заборони на шлюб у правовій культурі різних народів мали свої особливості і були тісно пов'язані з іншими традиційними інститутами суспільства. Наприклад, у Єгипті допускався шлюб-інцест рідних дітей – нащадків володаря престолу. Натомість в грецькій традиції інцест Едіпа став прокляттям для нього та його роду. Міф про Едіпа, його гріх, безкомпромісно визначив тенденцію шлюбних стосунків античної, візантійсько-християнської та фаустівської (західної) цивілізацій.

У візантійському праві розрізняються три типи заборонених шлюбів: інцест, дамна́т та нефарі́й. Інцест – незаконний та злочинний шлюб між родичами, дамна́т – "непристойний шлюб", наприклад, з опікуном, нефарі́й – заборонений шлюб з черницею [2]. Ці поняття були зафіксовані у останній збірці візантійського права, яку 1345 р. впорядкував візантійський юрист та дослідник права Константин Арменопуло [3]. Після падіння Візантійської імперії і до поч. XIX ст. дана проблематика переважно досліджувалась фахівцями в галузі канонічного права [4]. Впродовж Ренесансу та епохи Просвітництва заслугою європейських юристів та істориків була публікація окремих пам'яток візантійського права [5]. Лише у XIX ст. відбулось відродження наукового інтересу до правової візантистики та перші спроби її системних досліджень. Йдеться про загальні праці з історії візантійського права таких вчених як К. Цехаріє фон Лінгенталь [6], брати Хеймбахі [7] Л. Міттайс [8] (*Німеччина*), Й. Мортрейль (*Франція*) [9], Д. Азаревич [10], В. Васильєвський [11], А. Енгельман [12]. В XX столітті з'явилась низка фундаментальних досліджень переважно із "зовнішньої історії" візантійського права: В. Вальденберг [13], Є. Ліпшиц [14], І. Медведєв [15]. Безперечно, вони мають важливе наукове значення для реконструкції процесу еволюції візантійського права та його складових частин, однак лиш у небагатьох є короткі екскурси з історії шлюбного права (Цехаріє, Міттайс, Мортрейль, Ліпшиц).

Найбільш системно з даних екскурсів шлюбне право представлено в фундатора наукового напрямку "візантійське право" яким був Карл Едуард Цехаріє фон Лін-

генталь (1812 – 1894). Він, зокрема, вибудував схему дослідження візантійського права, яка не втратила свого наукового значення. Між іншим у першій частині свого дослідження німецький вчений торкається заборон на шлюб через кровну спорідненість. Цехаріє фон Лінгенталь по суті визначив напрями наукових досліджень у сфері юридичної візантистики.

Отже, відсутність перешкод (заборон) на шлюб у Візантії була однією з головних умов/підстав його здійснення. Якщо інші умови (воля наречених та згода їх батьків чи родичів, досягнення шлюбного віку) мали відносне значення, а їх порушення не скасовувало шлюб (обмежуючи правопорушників), то порушення різного роду заборон було підставою вважати шлюб незаконним, протиправним та злочинним. В багатьох випадках порушники несли кримінальну відповідальність, однак не за укладення шлюбу, а перш за все за порушення "табу" на статеві відносини певних категорій осіб (Ecloга, XVII, 33; 37) [16].

Візантійське законодавство, починаючи з Еклоги (VIII ст.), жорстко карало винуватців інцесту, причому покарання прямих родичів до другого ступеня спорідненості здійснювали мечем, а інших близьких родичів та свояків шляхом відрубання носа. Але про це дещо нижче.

Головною умовою для укладення шлюбу у Візантії була відсутність *спорідненості* між нареченими, яка поділяється на *кровну*, за *усиновленням*, *спорідненість через свояцтво та фіктивне свояцтво*, *духовна спорідненість*.

Кровна спорідненість у візантійському, як і у римському праві поділяється на *пряму* та *побічну*. Окремим видом кровної спорідненості, яка передбачала юридичні відповідальності при укладенні шлюбу, була так звана *фізична спорідненість*, пов'язана з незаконнородженими дітьми. Римське право стосовно цих заборон репрезентоване правовою нормою, сформульованою знаменитим юристом Гасем в 12 книзі "Коментарів до провінціального едикту", що увійшла до Дигест Юстиніана: "Не може існувати шлюб між тими особами, які знаходяться в числі висхідних чи низхідних (родичів), будь то найближчого чи більш віддаленого ступеня – до безкінечності" (D. 23. 2. 53) [17]. Тобто заборонялося вступати у шлюб родичам, що поспідовно походили один від одного. Така ж норма фіксується в *jus gentium* (право народів) і, відповідно, через уривок класика римського права Павла занесена у Дігести Юстиніана "Згідно права народів здійснює кровозмішування той, хто бере дружину із числа висхідних чи низхідних (родичів)" (D. 23.2.68). Отже, головним пунктом порушення було кровозмішування – інцест.

Взагалі поняття *інцест* у візантійському праві означало шлюб з кровними родичами незалежно від ступеня спорідненості. Однак шлюб по боковій лінії заборонявся, але *забороненим* чи *протизаконним* не називався. Можливо, це було пов'язано з тим, що у Римській імперії та Візантії (до VIII ст.) за шлюби при спорідненості по боковій лінії винні особи, *відповідно праву народів*, підлягали, як зауважує римський юрист Павло в окремій книзі "Коментарів до Турпілліанового сенатконсульту", більш легкому покаранню (D. 23. 2. 68). По суті, узаконювався шлюб-інцест двоюрідного брата та сестри, якщо вони, як зауважував Павло в 1-й книзі "Коментарів до Сабіна", отримували дозвіл від дідадомовлядики і були дітьми його синів (D. 23. 2. 3). Натомість шлюб імператора Клавдія (41- 54 рр.) з племінницею Агрипиною передбачався не за правом народів чи цивільним правом, а за відповідним (поспішно прийнятим) сенатконсульту, який виправдовував, як пи-



сав класик Гай, заборонений раніше шлюб в третій ступені спорідненості тим, що не можна одружуватись на племінниці по сестрі, а по брату дозволяється (Gai., 1, 62) [18]. Так, імператорське свавілля отримало форму загальної норми, котра згодом втратила юридичну силу. Спочатку такі шлюби не сприйняла Церква, а згодом, з 342 р., імператорське законодавство.

Отже, шлюб за сенатконсультом часів принципату Клавдія у контексті візантійської правової доктрини цілком відповідав поняттю "інцест", до якого, за визначенням автора "Шестикнижжя" Арменопуло, належать наступні випадки: шлюб з племінницею, з тіткою та двоюрідною сестрою. *Інцест* відрізнявся від "дамнату" – забороненого шлюбу опікуна та підопічної чи вільновідпущенника з дружиною колишнього власника і т. ін. [19]. Такий шлюб вважався непристойним. Саме поняття "непристойності шлюбу" перейшло у візантійське право з римського (D. 23.2.42), але у Візантії, синтезувавши античні та християнські риси, воно отримало більш об'ємне нормативне значення.

Один із видів забороненого ("беззаконного") шлюбу – "нефарій": шлюб з черницею чи викраденою дівчиною. Такий шлюб не визнавався, бо за викрадення дівчини чи монахині передбачалась страта мечем, а у випадку викрадення без зброї – відрубання руки. Тільки зі згоди дівчини зловмисник міг уникнути страти і укласти шлюб, але вона автоматично втрачала право на його спадщину. Даний приклад та випадок одруження з монахиною мали інші правові підстави та для заборон, ніж різні види спорідненості. Одруження чи обезчещення монахині по різному каралось, але юридична відповідальність визначалась за єдиним принципом – **неможливості пониження Церкви**.

За кровне змішування до другого ступеня спорідненості включно візантійське право, починаючи з Еклоги, передбачало смертну кару мечем (Ecloga, XVII, 33; Арменопуло, кн. 6, т. IV) [20]. Натомість у Шестикнижжі Арменопуло є дві норми стосовно цього злочину: кровозмішування в шлюбі та поза шлюбом. Останнє каралось смертю. Перша розглядається в контексті шлюбно-сімейного права, а друга – в книзі з кримінального права. Шлюб же з прямими родичами, в книзі з шлюбно-сімейного права, мав безперечно карні, але не смертельні наслідки: 1) шлюб скасовувався; 2) винні втрачали права свого стану; 3) відправлялись на заслання; 4) майно конфіскувалось (якщо були діти від попереднього законного шлюбу, то майно віддається їм); 5) діти від протизаконного шлюбу не мали прав навіть називатися побічними дітьми і нічого не успадковували від батька [21]. Однак це, ймовірно, не стосується першого та другого ступенів спорідненості, оскільки законодавець в кримінальній частині "Шестикнижжя" не визнає стосовно прямих родичів навіть поняття "протизаконного шлюбу" [22]. Натомість стосовно родичів від четвертого до шостого ступенів спорідненості поняття шлюбу вживається, але покарання для цієї категорії спорідненості передбачалось відповідно до юридичної відповідальності за кровозмішування. Втім, при буквальному аналізі згаданих норм з шлюбно-сімейного та кримінального права є певна колізія. Так, в частині шлюбно-сімейного права законодавець дає цілком зрозуміле і чітке визначення: "Протизаконний шлюб є той, який укладається між висхідними і низхідними родичами (в тексті російською "родными")". Після цього розглядаються правові наслідки "протизаконного шлюбу", що, як ми уже з'ясували, є карними, але не смертельними. Це формально суперечить відповідній частині кримінального права "Шестикнижжя". Втім, цілком можливим для вирішення цієї проблеми є виключно формально-юридичний підхід. В шлюбно-сімейній

частині "Шестикнижжя" йдеться щодо наслідки "протизаконних шлюбів", а в кримінальній – про покарання за інцест (шлюб не згадується) прямих родичів. Насамкінець, цілком ймовірно, що колізія виникла через неузгодженість різних джерел (стосовно двох згаданих норм), які використав Арменопуло. Тим більше, формальні джерела цитуються ним дослівно, без редакційних змін, які, на думку сучасних дослідників, могли б стосуватися узгодження різних пластів (грецької мови законодавчих та інших нормативних актів, а також різночасових позицій візантійських юристів.

Отже, візантійське право розрізняло поняття шлюбу "протизаконного", "забороненого" та "беззаконного". За Шестикнижжям Арменопуло "протизаконний" – це шлюб між прямими (висхідними та низхідними) родичами, "заборонений" – шлюб між побічними родичами та свояками. До забороненого шлюбу належали не тільки за кровною спорідненістю, але й за поняттям "пристойності" (суб'єкти та об'єкти опіки, вільновідпущенник та дружина колишнього власника). Натомість "беззаконний шлюб" – "нефарій" – не мав жодного відношення до кровної та інших видів спорідненості, а пов'язаний з моральними принципами та їх порушеннями.

Кровне змішування було і внаслідок шлюбів з родичами по боковій лінії, але більш віддалені шлюби дозволялись, а менш віддалені карались. Шлюб між побічними родичами, як уже підкреслювалось, також називався інцестом. Рівень юридичної відповідальності, за Дигестами, залежав від того, чи шлюб бокових родичів був відкритим, чи таємним (D. 23.2.68).

Римське право, систематизоване Юстиніаном, забороняло шлюби між найближчими побічними родичами, очевидно, до четвертого ступеня спорідненості. Заборонявся шлюб між братом і сестрою (повнорідними та неповнорідними). Не можна було одружуватись з дочкою та внучкою брата та сестри. Останні були родичами четвертого ступеня. Норма, якою при цьому керувались, знаходиться в 3-тій статті X титулу Інституцій Юстиніана і сформульована таким чином: "Не дозволялось одружуватись на внучці того, на дочці кого також не можна одружитись" [23]. Не дозволявся конкубат з дочкою сестри, хоч би вона й була вільновідпущеницею (D. 23.2.56).

Заборонявся шлюб також з тіткою, зі сторони батька та матері, оскільки вони "обидві займають місце батьків". На цій же підставі не визнавався шлюб (четвертої ступені) з сестрою діда чи бабки. Але, за Інституціями, дозволявся шлюб четвертої ступені між дітьми рідних братів та сестер чи брата та сестри. Традиція одруження двоюрідних склалася ще в давніх суспільствах і пов'язана з бажанням залишити посаг в рамках сім'ї (т. зв. *кроскузенний* чи *ортокузенний* шлюб). Якщо норма, зафіксована в 4 ст. X титулу Інституцій, подає право на такий шлюб без жодних обмежень, то ст. 3, тит. II, кн. 23 Дигест застерігає право на такий шлюб дозволом діда-домовладки. "Шлюб між ними може бути укладений тільки по моїй (діда-домовладки) волі", – писав Павло з посиланням на Помпонія [24]. Якщо мотиви шлюбу двоюрідних за Дигестами відповідають традиційній ідеї збереження майна familia (не роду, а сім'ї – мінімум з трьох поколінь), то в зв'язку з появою норми Інституцій виникає питання: якими є її суспільні підстави та правовий зміст? Чому Юстиніан зберіг в Дигестах норму римського класика Павла, з його книги "Коментарів до Сабіна", а в Інституціях юстиніанівські юристи Теофіл та Доротей, під керівництвом Трибоніана, змінили її правовий зміст? На перший погляд виникає думка про кодифікаційні тенденції авторського колективу Інституцій, які відображали не тільки парадигму класичного римського права, але й досвід посткласичного періоду,



правові доктрини вчених Бейрутської та Константинопольської шкіл (університетів або, як свідчать джерела, академій) VI століття. Тим більше в літературі є досить поширеним погляд про спрощення Юстиніаном інститутів як публічного, так і приватного римського права: визначення єдиного поняття приватної власності, спрощення інтердиктів, опіки та піклування, спрощення сингулярного наступництва т. ін. В зв'язку з цим, складається враження, що юристи Юстиніана всього лише впорядкували право на шлюб двоюрідних. Тобто дозвіл на шлюб отримали не тільки діти двох братів, але сестри і брата чи двох сестер.

Але для пояснення причин таких змін недостатньо лише шукати їх в межах шлюбного права, яке не дає відповіді на питання про мотиви "лібералізації" шлюбу названих родичів. Враховуючи традиційні та сучасні уявлення про обмеженість юридичного позитивізму, про недостатність аналізу основних понять й норм чинної структури права, варто було б опертися на ціннісні мотиви Юстиніанових кодифікаційних заходів. Доба Юстиніана – це період динамічних процесів формування християнської догматики та каноністики. Сам імператор, попри позиції деяких дослідників, займався не тільки відродженням та систематизацією римського права, але й проблемами Церкви. З ініціативи Юстиніана відбувся V Вселенський Собор, імператор видав низку законоположень, що стосувалися внутрішніх та зовнішніх відносин Церкви і стали складовою частиною канонічного права. Зворотній зв'язок та вплив правової політики Церкви, християнських цінностей на приватне та публічне право був всеохоплюючим. Християнська парадигма поступово стала ціннісною основою світського права. Згодом вплив християнства виразився в якості безпосередньої імплементації канонічних норм в системі публічного та приватного права. Наслідки цих тенденцій ми можемо побачити і в змінах, що торкнулися шлюбного права, наприклад, зростання прав дружини та дітей. Але як законоположення римського юриста Павла, так і дозвіл Інституцій одружуватися будь з ким з двоюрідних, суперечили нормам канонічного права та цінностям християнства.

Пояснення мотивів, що не відповідали новій ціннісній основі візантійського суспільства VI ст., на наш погляд, необхідно шукати в системному підході до усього юстиніанівського законодавства, з врахуванням усіх його "правових реформ". В контексті поставленої проблеми варто звернути увагу на "реформу" спадкового права, яка не була поверненням до римської класики, але відповідала здоровому глузду та природному праву, яке вважалося еманцією божественного права. На початку "юстиніанівської доби" спадкове право, особливо успадкування за законом, було надзвичайно ускладненим. Існував інститут успадкування за законом *jus civile*, що базувався на традиційній в Стародавньому Римі агнатській системі спорідненості. Згодом, керуючись принципом справедливості, зокрема, стосовно рідних (кровних) і, разом з тим, емансипованих дітей, їх інтереси почали захищати претори (з 367 р. до н. е., але особливо в класичний період). Сформувалась ціла система *jus pretorium*. Поступово в чинне римське право інфільтрувалися норми *jus gentium*, створені преторами перегринів та вдосконалені римськими юристами класичного періоду. Зрештою, правотворчість юристів принципса, відображена в імператорських конституціях, що також тяжіли до "принципу справедливості" і, разом з тим, динамічно реагували на потреби суспільства, остаточно ускладнила успадкування за законом. Юстиніан, ознайомившись з даною проблемою, не став вносити зміни до чинного законодавства. Була створена принципово нова система

успадкування за законом. Його реформа спадкового права не пов'язана ні з Дигестами, ні з Кодексом, ні з Інституціями (за винятком використання понять, категорій і окремих елементів з інститутів спадкового права, що цілком природно навіть при повній зміні правової парадигми), а викладена в 115, 118 та 127 Новелах – імператорських правових актах, що з'явилися після завершення юстиніанівської систематизації.

Не варто зупинятися на характеристиці основних норм при успадкуванні за законом (Nov. 118 та 127), оскільки вони давно прийняті романістами як складова частина римської правової традиції (попри формулювання їх візантійськими юристами) і викладені в усіх підручниках з римського права. Для з'ясування причин "лібералізації" вступу у шлюб двоюрідних необхідно взяти до уваги норму, яка повністю зрівняла в спадкових правах нащадків чоловічої та жіночої статі (Nov. 118, 127) [25]. Окрім того, необхідно звернути увагу на те, що усі законні діти батька (підвладні та непідвладні) потрапляли в першу чергу спадкоємців за законом. Це суттєво змінювало правовий статус в сім'ї осіб жіночої статі. Факт більш пізнього видання новел 118 (543 р.) та 127 (548 р.), ніж Інституцій (529 р.) не заперечує їх зв'язку, оскільки новели, очевидно, нормативно закріпили уже реально існуючі суспільні відносини. Необхідно зауважити, що Інституції створювались як підручник, але були санкціоновані особливою імператорською конституцією як джерело права. Принципове значення імператорської конституції, як зауважив Йосип Покровський, в тому, що Інституціям була надана (юридична) сила, рівна силі всіх інших частин зводу [26].

Окрім того, з'явилась низка інших законоположень, що підсилювали становище жінки в сім'ї: заборона дарування земельної власності у шлюбі, особливий правовий режим посагу та передшлюбного дару (чоловіка) та ін. Усе це, посилення майнових та немайнових прав жінки, на наш погляд, *сприяло суттєвій корекції норми римського класика Павла, опублікованій в Дигестах, більш "ліберальною" нормою Інституцій*, яка набрала такої форми і змісту: "Діти двох братів чи сестер, чи брата і сестри можуть вступати в шлюб" [27]. Отже, основний принцип дозволу на одруження двоюрідних залишався попередній – збереження та прирощення майна сім'ї (роду). Коло суб'єктів даних відносин значно зросло, оскільки на їх правовий статус суттєво вплинула реформа спадкового права. Не згадується в Інституціях особлива роль діда-домовладки, оскільки юстиніанівський варіант норми про шлюб двоюрідних формально не відмінивши перший, фактично поглинув і спростував її. Таким чином, ми частково використовуємо підходи аналітичного юридичного позитивізму, не вийшовши за межі чинної при Юстиніані системи права і пояснюємо зміни в Інституціях матеріальними мотиви епохи, відображеними в правовій ідеології та політиці суб'єктів законотворення.

Однак, необхідно взяти до уваги й інший аспект. Пояснення доцільності нової системи успадкування по закону, зростання правового статусу дружини – усі ці та багато інших змін неможливо пояснити нормативістсько-позитивістськими підходами, оскільки в даних випадках тлумачення норм пов'язане з динамічним впливом цінностей християнства. Наприклад, ідея рівності перед Богом опосередковано екстраполювалась на сімейні відносини.

Обидві норми (Павла та Інституцій), принаймні формально, були чинними до VIII століття і фактично замінюються приписами Еклоги (726 р.). Візантійські законодавці звернули також увагу на такі правові особливості фізичних осіб, як збереження родинно-сімейного статусу в колі родичів та свояків і застереження статусу

сів від можливого змішування. Наприклад, одруження двоюрідних змінює їх статус та заплутує статус їх потомства. Так, діти двоюрідних мали, з врахуванням сімейних статусів, батька-двоюрідного дядька та матір-двоюрідну тітку і т. ін. Заборона змішування сімейно-родинних статусів стане у візантійському праві одним із принципів інституту заборон при вступі у шлюб.

Отже, у візантійському праві під впливом Церкви посилюється заборона на шлюб між боковими родичами. *Еклога* забороняє шлюб не тільки між двоюрідними, а й троюрідними братами та сестрами, тобто такими, які були в шостій ступені спорідненості (*Еклога* II, 2). Порушення цієї норми за *Еклогою* каралось розірванням шлюбу і побиттям батою обох порушників закону (XVII, 37). Про дітей від такого шлюбу та їх права в *Еклезі* не згадується. Очевидно, вони не мали ніяких прав, вважалися незаконнонародженими і не успадковували майно батька. Прохірон забороняв вступ у шлюб не лише двоюрідних (про їх дітей, які були 6-ї ступені спорідненості в збірнику не йдеться), але й усіх побічних родичів до п'ятого ступеня кровної спорідненості. Очевидно, це міг бути двоюрідний дядько та племінниця (п'ята ступінь спорідненості) і т. ін., оскільки *Еклога* про такі шлюби не згадує. Василіки Льва Мудрого забороняють шлюб шостої ступені спорідненості. А імператор Мануїл Комнін в 1166 році, на основі рішення скликаного в Константинополі собору, визнав нетерпимість до шлюбу в сьомій ступені спорідненості і вказав, що такі шлюби повинні бути скасовані [28]. Більш системно подає заборони одруження побічних родичів *Шестикнижжя* Арменопуло (Кн.4, тит. VI), але в цілому повторяє попередні зводи римського та візантійського права (заборонялось одружуватись з дочкою та внучкою брата чи сестри, троюрідним братом та сестрою, дядькові та племінниці, тітці та племіннику, а також з сестрою діда, оскільки вона займає місце бабки, з правнучкою сестри) [29]. Підтверджувалась заборона шлюбів у сьомій ступені спорідненості, але якщо він став фактом, то за однією із норм *Шестикнижжя* його не можна було розривати, а за іншою, з посиланням на імператора Мануїла Комніна, він строго заборонявся та розривався. Дозволялось брати шлюб кровним родичам восьмої ступені спорідненості (йдеться тільки про чотириюрідних братів та сестер) [30]. Теоретично внучка троюрідного брата була також родичкою восьмої ступені, але такий шлюб очевидно, не визнавався, бо змішувались назви родичів, оскільки ставши дружиною троюрідного діда вона начебто ставала троюрідною тіткою своїм батькам. Змішування назв спорідненості, зауважував Арменопуло, так суворо уникали, що це бралось до уваги навіть більше, ніж ступені спорідненості [31]. Окрім того діяв принцип заборони шлюбу з внучкою того, з чиєю дочкою заборонялось одружитись. Якщо троюрідний брат не мав права одружитись на троюрідній племінниці (сьома ступінь спорідненості), то не міг він одружитись і на троюрідній внучці. Усі ці шлюби між побічними кровними родичами до сьомої ступені включно вважалися "забороненими". Чи називалися вони "інцестом" – невідомо, оскільки Арменопуло приводить приклади інцесту, називаючи шлюби до четвертої ступені спорідненості. Про юридичну відповідальність за шлюб між кровними родичами (від 3-ї до 6-ї ступені включно) також йдеться в кримінальній частині *Шестикнижжя* [32]. Такі шлюби, за винятком сьомої ступені, як уже підкреслювалось, втрачали чинність. Окрім того, двоюрідні та троюрідні брати і сестри, що вступали в шлюб, карались фізичним побиттям (Арм. кн.6, тит. IV). Шлюб родичів сьомої ступені спорідненості, підкреслював Арменопуло, за визначенням патріарха Олексія

і священного Синоду, заборонявся, але уже існуючий не розривався, а його суб'єкти піддавалися церковному покаранню. Таким чином, окрім спорідненості по крові побічних родичів одним з головних принципів заборони шлюбів між ними було уникнення змішування родинно-сімейних статусів, інакше кажучи, назв родичів.

Ще одним видом кровної спорідненості як перешкоди до шлюбу була так звана "фізична спорідненість", яка витікала із позашлюбних зв'язків. В *Дигестах* Юстиніана є дві норми Павла та Гая, що стосуються заборони шлюбу через "фізичну спорідненість" (D. 23. 2.14; 23.2.55). Остання має ширшу і вужчу санкцію. Після статті про заборону шлюбу між кровними родичами по прямій лінії стаття римського юриста Муція Сцеволи пояснює: "І не має ніякого значення, виникла ця спорідненість в силу законного шлюбу чи ні; бо забороняється всякому одружитись з позашлюбною сестрою" (D. 23.2.54). Отже, дана стаття поширює заборону шлюбів між кровними родичами, пряма спорідненість яких виникла поза законним шлюбом. Окрім цього, додатково підкреслюється заборона одруження з позашлюбною сестрою. Тут ми маємо один з випадків, коли римський юрист керується не позитивним, а природним правом, оскільки йдеться про заборону кровного зв'язку з незаконнонародженими, які за позитивним правом (цивільним, преторським, правом народі), звісно, не являються родичами.

Візантійське право після Юстиніана лише в добу Македонської династії звертає увагу на даний вид спорідненості. *Еклога* не мала жодних норм стосовно цієї категорії спорідненості. Натомість Прохірон називає батька і його сина, що народився в законному шлюбі, як таких, що не можуть одружитись з позашлюбною дочкою батька. В *Шестикнижжі*, по суті, повторюються положення *Дигест* (D. 23.2.53 та 54) про неможливість одруження з кровними родичами по прямій лінії, незалежно чи народжені вони від законного шлюбу: "Відносно висхідних і низхідних родичів шлюб забороняється до безкінечності, незважаючи, що народження було не від законного шлюбу" [33]. Разом з тим, у Арменопуло є дві норми, що забороняють одруження батька на незаконнонародженій дочці та сина на "сестрі, народженій від блудодіяння". Обидві норми, очевидно, взяті з Прохірону чи його переробок або навіть з *Дигест* Юстиніана. Їх необхідність після загальної заборони шлюбу з прямими кровними родичами, які народились поза шлюбом, пояснюється певним протиріччям цієї норми, оскільки народжені поза законним шлюбом часто (але не завжди) не мали жодних правових зв'язків зі своїм природним батьком. Вони не вважалися його дітьми і їх "фізичний" зв'язок не мав жодних правових наслідків. Тому й законодавець в *Шестикнижжі* підкреслює, що "батько не може одружитись на незаконнонародженій своїй дочці, оскільки в шлюбах необхідно дотримуватись того, що *по природі справедливо і пристойно*" [34]. Акцент робиться саме на моральній та природній-правовій, а не законодавчоправовій стороні справи. Очевидно, не випадково перед статтею, норма якої забороняла шлюб з сестрою, "народженою в блудодіянні", подається загальне положення про те, що в "шлюбах дотримуватись повинні не тільки правил та законів, але й того, чи є пристойний союз", оскільки в 2-й книзі Василік, тит. III, 144-й ст. сказано, що "не все, що дозволено – благопристойно" [35]. Ця сентенція цілком тотожна уривку з книги Модестіна "Про урочистий обряд укладення шлюбу": "Стосовно шлюбних союзів потрібно завжди мати на увазі не тільки те, що дозволено, але й те, що відповідає честі" (D. 23. 2. 42). Отже, нормативне обґрунтування заборон на шлюб за "фізичною" спорідненістю визначається двома принци-

пами: благопристойності та кровної спорідненості. Перший породжений античною конструкцією – "не все, що дозволено – благопристойно". Це цілком, в даному випадку, римська класична формула, оскільки спорідненості за римським правом тут немає. Принцип "благопристойності", "честі" (що рятує ситуацію, оскільки вже були християнські часи), виражений в даній формулі, є визначальним і буде використаний в контексті інших видів і типів інституту заборон шлюбів. Другий принцип сформувався на основі заборон за кровною спорідненістю. В християнські часи він набрав іншого ціннісного забарвлення. Тут уже домінує не стільки "честь" (як в класичній формулі), скільки "смертний гріх" одруження з рідною донькою чи сестрою, незважаючи на те, чи вона законно- чи незаконнонароджена. Саме в зв'язку з цим візантійська (християнська) правова парадигма сприяла змінам правового статусу незаконнонароджених. Отже, два згадані принципи яскраво демонструють античні та християнські ціннісні основи ранньовізантійського права доби імператора Юстиніана. Натомість візантійське право класичного періоду виражало тенденцію збереження античних (римських класичних) форм та наповнення їх християнським правовим змістом.

1. Полное собрание русских летописей. – Т. 38: Радзивилловская летопись. – Ленинград: Наука, 1989 – 177 с. – С. 14; 2. Армелопуло К. Шестикнижие. – Одесса, 1908. – Ч. II. – 297 с. – С. 37; 3. Там само. – 297 с.; 4. Цылин В., протоирей. Курс церковного права. – Клин: Христианская жизнь, 2004. – 700 с. – С. 25-31; 5. Курбатов Г. Л. История Византии (Историография). – Л.: Изд-во ЛГУ, 1975. – 256 с. – С. 23;

6. Zachariae von Lingenthal K. E. Geschichte des griechisch-romischen Rechts. – Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1892. – 424 s.; 7. Heimbacch E. Observationum juris Graeco-romani liber primus. – Lipsiae, 1839. – 75 s.; 8. Mitteis L. Reichsrecht und Volksrecht in ostlichen Provinzen des romischen Keiserrechts. – Leipzig, 1891; 9. Mortreuil J. Histoire du droit byzantin, I-III. – Paris, 1843-1846; 10. Азаревич Д. И. История византийского права. – Ч. 1. – Ярославль: Тип. Г. В. Фальк, 1876. – 118 с.; 11. Васильевский В. Г. Законодательство иконоборцев // Труды В. Г. Васильевского. – Том четвертый. – Л.: Наука, 1930. – С. 140-162; 12. Энгельман А. Об ученой обработке греко-римского права, с обозрением новейшей его литературы: Опыт введения в изучение Византийской юридической истории. – СПб, 1857. – 189 с.; 13. Вальденберг В. Е. История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства. – СПб: ДМИТРИЙ БУЛАВИН, 2008. – 536 с.; 14. Липшиц Е. Э. Право и суд в Византии в IV-VIII вв. – Л.: Наука, 1976. – 230 с.; 15. Медведев И. П. Правовая культура Византийской империи. – СПб.: Алетейя, 2001. – 576 с.; 16. Эклога. Византийский законодательный свод VIII века [Пер. Е. Э. Липшиц] // Эклога. Византийский законодательный свод VIII. Византийская Книга епарха. – Рязань, 2006. – С. 84-85; 17. Дигесты Юстиниана. – Т. IV. – Кн. XX-XXVI. – М.: Статут, 2004 – 780 с. – С. 297; 18. Памятники римского права: Законы XII таблиц. Институции Гая. Дигесты Юстиниана. – М.: Зерцало, 1997. – 608 с. – С. 242; 19. Армелопуло К. Шестикнижие // Указ. твір. – С. 37; 20. Эклога. Византийский законодательный свод // Указ. твір. – С. 84-85; 21. Армелопуло К. Шестикнижие. // Указ. твір. – С. 25-26; 22. Там само. – С. 212; 23. Институции Юстиниана. – М., 1998. – С. 35; 24. Дигесты Юстиниана. – Т. IV. – Кн. XX-XXVI. – М., 2004. – С. 275; 25. Санфилиппо Чезаре. Курс римского частного права: [Под. ред. Д. В. Дождева.] – М., 2000. – С. 320-321; 26. Покровский И. А. История римского права. – Минск, 2002. – С. 215; 27. Институции Юстиниана. – М., 1998. – С. 35; 28. Бенеманский М. Прохирон. – Сергиев Посад, 1906. – С. 277; 29. Армелопуло К. Шестикнижие. // Указ. твір. – С. 24; 30. Там само; 31. Там само; 32. Там само. – С. 212; 33. Там само. – С. 27; 34. Там само. – С. 29; 35. Там само. – С. 31.

Надійшла до редколегії 20.11.2010 р.

Ю. А. Шабанова, д-р філос. наук, проф., НГУ, м. Дніпропетровськ

## МІСТИЧНИЙ ПРОСТІР ФІЛОСОФІЇ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

*Пропонується новий погляд на філософію Середньовіччя як містичного простору, обґрунтовується можливість перегляду традиційної історико-філософської періодизації середньовічної філософії.*

Ключові слова: містичний простір, середньовічна філософія, містика.

*Предлагается новый взгляд на философию Средних Веков как мистического пространства, обосновывается возможность пересмотра традиционной историко-философской периодизации средневековой философии.*

Ключевые слова: мистическое пространство, средневековая философия, мистика.

*This article offers a new perspective on medieval philosophy as a mystical space, justified by the possibility of revising the traditional historical and philosophical periods of Medieval Philosophy.*

Keywords: mystical space, Medieval Philosophy, mystic.

У багатоспекторній палітрі історико-філософського простору філософія Середньовіччя видається зоною мало досліджених глибинних концептів та складних ідей, що з першого погляду важко зрозуміти в контексті сучасних прагнень постмодерну. Майже на Заході середньовічна філософія значно менше досліджена ніж інші історико-філософські періоди. Одна з причин такого становища полягає у таємничих підвалинах середньовічної свідомості, що повністю не відкривається ані сучасному мисленню, що схиляється до античних світоглядних спрямувань, ані сучасній філософській рефлексії, налаштованій на прагматичні, фрагментарні інтенції моделювання основ життєвого світу. Саме це викликає особливе ставлення як до філософії Середньовіччя, так і до культури цього часу в цілому, що дотепер сприймається як закрита та мало зрозуміла прагматичному мисленню система світорозуміння. М. Самаріна в монографії, присвяченій спадщині Франциска Ассизького, пише: "Нам значно простіше зрозуміти ...більш віддалену від нас, але гармонійну античність, ніж більш близьке за часом, але ж ірраціональне, болісно-релігійне та містичне середньовіччя" [1]. Саме ця "недоступність" Середньовіччя робить філософію цього періоду зачиною для глибинного розуміння, а відтак і позбавленою актуальності для сучасної рефлексії. Ярлик Середньовіччя як "темної епохи", який був навіша-

ний Відродженням, підхоплений Просвітництвом та на десять століть залишився в європейській культурі, виявився значно живучим. До того ж, радянський період вітчизняної філософії, схопившись за цей стереотип, вдало використав його для максимального відсторонення від досліджень з причин суто ідеалістичного змісту будь-яких вчень цього періоду. Сучасна філософія, в якій, здається, порушені всі заборони, заангажована вже не ідеологічно, а традиційними підходами до філософування, що вироблялися ratio. Внаслідок цього вона природно відсторонюється від методологічної цілісності, що знаходиться поза домінуванням раціонального чи ірраціонального, емпіричного чи теоретичного, чим виступає середньовічне мислення, стрижнем та орієнтиром якого є трансцендентне. Трансцендентне, що втрачає себе при будь-якому понятійному визначенні чи диференціації сфер раціонального чи інтуїтивного. Саме тому, філософія Середньовіччя, що є відбиттям безпосередньої цілісності духовного життя, а не рефлексії, в співвідношенні чи прагненні до трансцендентного, залишається за зачиненими дверима сучасного філософування, зразком якого зберігається умоглядно-теоретичні та системно-доведені істини. Як слухаю відмічає С. Неретіна: "Оскільки середньовічний розум цією мірою не виміряти, то він і записується в рівень незрозумілого, темного" [2].

Не дивлячись на те, що в західноєвропейському філософському просторі існує неоавгустинізм, неотомізм та інші теологічні чи релігійні напрямки, середньовічний пласт філософування не отримав повноцінних запитів сучасної філософії, в більшій мірі виходячи з стереотипного уявлення про анахронізм "темних віків", що пішли в небуття. Причина такого ставлення до Середньовіччя криється не тільки в традиційному для Західної Європи дискурсивному способі філософування, в який однозначно не вписується Середньовіччя. Кардинально інший підхід до отримання істини розділяє Середньовіччя та сучасність. Екзегетичний шлях розуміння істини в середньовічний період європейської культури позбавляє авторства рефлексивні роздуми. Якщо раціонально-системний підхід винаходження чи доведення істини ідентифікується з конкретним типом мислення, рівнем культурного розвитку та особистістю творця істини – тобто людини, то екзегетичний спосіб роз'яснення, тлумачення, самоз'ясування істини, що пов'язана з трансцендентним і надана в сокровених текстах чи одкровеннях обраних, не має авторства та сприяє не самовпевненим твердженням, а саморозвитку людини, що має дотягнутися до найвищого (трансцендентного), максимально наближаючись до його цілісності (мудрості). Ортега-і-Гассет, слушно підкреслює, що в такому просторі "не людина прагне оволодіти істиною, ... а навпаки, істина прагне оволодіти людиною, охопити його, проникнути в нього" [3]. Ця цілісність вислизає від свідомості, що прагне розділити та пояснити світ. Середньовічне мислення не доводить, а лише прагне показати світопорядок, наданий об'єктивно в його цілісності, яку можливо лише споглядати. І саме ця цілісність середньовічного мислення і є тим, що насторожує та сприяє відмові від охоплення її суті, залишаючи середньовічну філософію на самоті з собою.

Традиційне уявлення щодо однієї з головних проблем віри та розуму середньовічної філософії є кліше, за яким криється нерозуміння глибини природи філософії, що слугує теології, тобто поясненню богоданих істин, сприяє наближенню до них. Якщо уважно звернутися до будь-якого середньовічного вчення, патристики чи схоластики, за своєю природою вони виявляються містичними, тобто тими, що відштовхуються та приходять з єдиного джерела – знання не людини, а Бога, вірніше його мудрості, та способами її втілення в світі. Тому розділення на раціональне та нераціональне, що так чітко постає в європейському рефлексивному просторі сучасної філософії, визначаючи не тільки напрямки (раціоналізм, ірраціоналізм, інтуїтивізм, емпіризм тощо), а майже періодизацію (класичний, некласичний, постнекласичний) знаходиться поза середньовічної філософії взагалі. Розум і містика не антиподи, а взаємодоповнюючі, взаємозалежні та взаємонеобхідні складові цілісного, в Середньовіччі "виявляються моментами єдиної філософсько-теологічної системи, оскільки розум містично орієнтований, а містика раціонально організована" [4]. Так формується в надрах середньовічного мислення одночасне звертання до Божественного та земного, сакрального та профанного в їх нерозділеності, вірніше сприйняття світу тільки в цілісному взаємодоповненні полярних, системно-логічному мисленню, векторів світорозуміння. Очевидно, в цьому тасмниці відштовхнення і водночас привабливості Середньовіччя, система світоуявлень якого залишається далекою та закритою для повноцінного входження в сучасний простір філософування. В цій закритості міститься двовекторна інтенція протягування-відштовхування, що знайшло точне визначення у виразі відомого французького вченого Жака Ле Гоффа: "Зачарованість

середньовіччям...обумовлено тим, що це одночасно і "наше дитинство", і "інше" [5]. "Наше дитинство" – як фундаментальна сутність божественної природи людини, а "інше" – як все багатоманіття форм та проявів первісних основ, які на протиставленні з цілісним, формують палітру Божественного світу. Все "інше" в його фрагментарних проявах ретельно досліджується постмодерном, закономірно пояснюючи притаманний йому поліфлізм думок та підходів. Тоді як "дитинство" в його безпосередньо щирих появах відкривається в глибинних роздумах середньовічних мислителів. Як відмічає С. С. Неретіна: "Середньовічна філософія залишилась саме філософією, тобто загальнологічним мисленням про начала" [6]. В цьому зв'язку зачарованість Середньовіччя пояснює його протилежність Постмодерну, що втративши найсакральніший досвіт світорозуміння, прагне відновити його на новому рівні. Так постмодерний плюралізм характеризується відсутністю єдиного напрямку, майже художньої течії, наукової концепції чи світоглядної парадигми. Тоді як Середньовіччя – це монотематичне мислення глобального спрямування, що знайшло вираження у вишуканих формах метафізики та всеохоплюючих системах на зразок "Сумми" Аквіната. Монотематизм виступає не формою обмеженості, а вищою системністю, де кожен фрагмент, кожен аспект чи прояв виправданні та доцільно підпорядковані вищому, позасистемному, трансцендентному. З одного боку, середньовічний Всесвіт це єдине ціле, де все виправдано, взаємопов'язано та підпорядковано єдиній цілі (подібно готичному спрямуванню до Бога). З іншого – сучасний світ, що втратив цілісність, світ на порозі повернення до хаосу, де дійсність розпадається на конкретизовані фрагменти, що вже втратили доцільність їх ретельного вивчення. Мозаїчність філософії втрачає загальну картину світу, заради якої і набуває сенс гра в умоглядність. Ці протиставлення двох епох мають на меті оновлення погляду на середньовічну філософію, який виходить з сучасного жадання цілісної системності.

Виходячи з теоцентричної природи середньовічного світоуявлення, де філософія та теологія не протиставлені, а взаємопов'язані як предмет та спосіб його вивчення, доцільно підкреслити, що об'єднуючим стрижнем їх взаємодійснення виступає містика. Середньовічна метафізика з притаманними їй сакральними основами буття спирається на християнську містику, що визначає її методологію. Християнська містика оформлюється в метафізику та стає змістом теології.

Містика виступає основою богоданих текстів та одкровенень Божественної картини світу. Виходячи з цього теологія і має оптику пояснення, а не доведення, оптику, через яку вдосконалюється зір прагнучого зрозуміти, те що має незмінну Божественної природу незалежно від того хто і як "дивиться". Ця кардинальна відмінність середньовічного мислення від античного когнітивного, а як таке і активно творчого погляду, що породжує відносну істину, відрізняє його домінантою споглядання у Середньовіччі, через яке вдосконалюється сам суб'єкт розуміння вічної істини, що містично відкривається відповідно до рівня свідомості, що слушно висловив Еріугена: "Не Ви мене пізнаєте, а я в Вас пізнаю Самого Себе".

Саме тому двоєдність теології та філософії в Середньовіччі відбувається через містичний простір, який виступає формою верифікації через практику духовного емпіризму, яку філософія викладає в логічну системність. Через містичну єдність і формується "двоєдність філософії та теології, сутності як всезагального та сутності як Божественного (унікального) буття" [7].

Надана розвідка потребує методологічного роз'яснення поняття містики, яке використовується в сенсі

акта інтуїтивного єднання суб'єкта споглядання з трансцендентним началом, шляхом трансперсонального досвіду, як трансцендування будь-якої дискурсивно-системної фіксації. Дослідники середньовічної містики розуміють під цим "прагнення до пізнання Божества" [8]. П. Біцилли розуміє шлях містики "як безпосереднє відчуття всеєдності, повного злиття суб'єкту з кінцевим об'єктом пізнання, розчинення того, хто пізнає в тому що пізнається" [9]. "Містика, – вважає В. Соколов, – через правила богопізнання відкриває індивідуальні, інтимні шляхи розуміння Бога" [10]. Так містика – це акт єднання універсальної сутності трансцендентної реальності та суб'єкту пізнання шляхом розширення свідомості індивідуального Я до абсолютного Духу. Саме таке визначення містики безпосередньо відноситься до Середньовіччя, в основу філософії якої і було покладено досвід містичних одкровенень як понаддискурсивна організація екзегетичного простору. Треба відзначити, що об'єктом будь-яких досліджень містики, особливо середньовічної, виступає містицизм, специфічність розуміння якого має змістовне значення для подальших розвідок. Якщо містика – це безпосередній акт і обов'язково індивідуальний досвід (духовна емпірія), то містицизм – це процес викладення уявлень, що у максимальній адекватних формах виражає зміст містичного досвіду в логіко-системних формалізаціях, відкритих для загального сприйняття в формі раціоналістичних вчень теологічного чи світоглядного характеру про безпосередній зв'язок речей та явищ з сакральним началом. Володимир Соловйов стосовно цього питання писав: "Слід строго розрізняти містику та містицизм: перша є пряме, безпосереднє відношення нашого духу до трансцендентного світу, другий – є рефлексія нашого розуму на те відношення, що створює особливий напрямок в філософії... Містика та містицизм мають таке співвідношення як, наприклад, емпірія та емпіризм." [11].

Якщо ми звертаємося до середньовічної філософії, то слушно стверджувати, що її основою виступає не містика як безпосередній досвід того чи іншого мислителя, а містицизм як релігійно-філософський напрямок, що спирається на уявлення про понадрозумовий, інтуїтивно-екстатичний шлях опанування істинної Божественної реальності, як подолання розрізнення між суб'єктом та об'єктом. Таке ствердження спирається на розуміння того, що пізнати містику можливо завдяки формалізації її змісту, раціоналізації чи систематизації практичного досвіду. Ця систематизація відбувається в конфесійних чи світоглядних межах і єдиною можливістю зробити містичний досвід відкритим для прагнучих – одягнути його в відповідну дискурсивну комунікативність. Враховуючи невлімовність глибинного досвіду містика, ця комунікативність відбувається на рівні метафор, символів та парадоксів відповідно до форм релігійної образності.

Кажучи про середньовічні вчення, в основі яких полягає теолого-філософський симбіоз та первинність одкровенних (містичних) текстів і пророцтв християнства, що реалізуються в екзегетичних формах рефлексії, можна стверджувати, що містицизм пронизує весь мисленнєвий простір цієї доби. Треба відзначити, що в цілому розмежовувати раціональний та містичний досвід у середньовіччі справа некоректна, бо змістовно вся середньовічна філософія – це продукт містицизму, який виступає корелятом як схоластики, так і патристики. Містична складова, формується в межах християнського мислення I-II століть та пов'язана з діяльністю та першими ранніми творами ранньохристиянської літератури апостольських Отців – Климента Римського, Ігнатія Антиохійського, Полікарпа Смирнського. Починаючи з II століття та майже до VIII століття вчення Отців Церкви (апостольські отці,

апологети, вселенські вчителі), які отримали загальну назву патристики цілком виходять з традиції містицизму, що у християнському дусі трактує Бога як трансцендентне абсолютне начало та першосутність світу, пізнання якого можливо тільки позарозумовим шляхом споглядання та безпосереднього єднання з ним.

Визначальну роль в становленні патристики поруч з Августином Блаженным та іншими визнаними Отцями церкви відіграють мислителі, творчість яких тримається на містичних началах та набула системності відповідно до містичної комунікації. Це Клімент Олександрійський, Оріген, Тертуліан, Євсевій Кесарійський. Треба відзначити, що поняття містики вживається в зв'язку з Середньовіччям не в сенсі сучасних уявлень про щось віддалене від раціонально-умоглядної формалізації з пеленою таємничого як незрозумілого. Незрозумілим можуть бути і речі логіко-дискурсивного порядку, наприклад, багатьом незрозуміла квантова теорія чи математичний аналіз. Однак ніхто не пов'язує їх з містичними силами. Містика як кризна нитка світогляду і філософії Середньовіччя – це життєво-важливе начало, що стоїть сутнісною та глибинно-інтимною основою кожної людини. Виходячи з цього вона викликає трепет та благоговіння через таємничо-значуще. При чому це не туманно-емоційне уявлення про потойбічне, а інтуїтивне відчуття трансцендентного та свідоме сприйняття його сутності як основи та таємниці буття. В цьому зв'язку творчість наданих вище персоналій патристики є містичним конструктом теологічних систем та доведень, тобто раціоналізацією християнської містики, що спирається на безпосереднє визнання прояву волі та сили всемогутнього та непізнаваного єдиного Бога. Абсолютизація та сакралізація Божественного, як формування найвищих форм абстракції, позбавлених ознак повсякденної релігійної свідомості, через містико-онтологічні та екстатично-гносеологічні форми мислення, сприяють формуванню в середньовічній філософії високої метафізики (предмет якої трансцендентне, а відтак і інструмент наближення до нього – найвищі можливості свідомості), а також духовно-ціннісної домінанти світовідношення в необумовлених формах моральності.

Якщо спиратися на містику в її вищому призначенні, то це, перш за все, визнане в світовій духовній культурі, релігії, філософії прагнення людини до єднання, вірніше злиття з Богом, повного злиття душі з Абсолютом до зникнення будь-якого розрізнення між "Я" та Богом. Саме цей орієнтир виступає провідним конструктом середньовічної схоластики, яку традиційно протиставляють не тільки містиці, а і патристиці, що спирається на містику віри. Таке протиставлення надає лише поверхневий погляд на цілісну та єдину картину середньовічної філософії, яка пронизана єдиною таємницею трансцендентного та поясненням світоустрою відповідно креаціонізму. Схоластика, яка характеризується збереженням та розвитком богословсько-філософської тематики, що оформилась в патристиці та більш системним викладенням основних філософських питань, ніяк не позбавлена містичного прагнення єднання людини з Богом. Природне прагнення віднайти духовну сутність в її ототожненні з Божественним Абсолютом є незмінна мета як патристики, так і схоластики. Різниця міститься в інструментарії та викладенні доведень філософських питань, що стосуються за великим рахунком містичного. Імена Ансельма Кентерберійського, Олександра Гальського, Роберта Гроссетеста, Джованні Бонавентури, Беда Достопочтенного, Боеція Дакійського, Сігера Брабанського, Франциска Ассизького хоча і пов'язані з різними етапами схоластичного мислення, в основі мають безпосереднє відношення до містичного світоспо-

глядання, в просторі якого і розгортається палітра екзегетичної філософії, що розширяє свої межі завдяки прогресивній ролі містики як форми світоуявлення, позбавленої логіко-раціональних обмежень. Прогресивність містики виявляється в періоди кризи раціональності (в Середньовіччі це XII та XIV століття), що можна пояснити втратою того містичного орієнтиру, який єдино можливий для християнського простору. Містика виникає від прагнення свободи як звільнення будь-яких обмежень Божественної трансцендентності і тому корегує раціоналістичну системність, вказуючи їй нові шляхи та форми здійснення. Взагалі, якщо звернутися до поглядів визнаних схоластів, таких як Фома Аквінський, Альберт Великий чи Дітріх Фрайбергський, то виникає підстава для ревізії поняття схоластики як суто раціонального вчення. Середньовічна філософія має цінність для сучасного мислення своєю ідейною єдністю та методологічною цілісністю як в патристиці, так і схоластиці, в повноцінному здійсненні яких виступає містичне підґрунтя, безпосередньо пов'язане з християнським теоцентричним догматом про сакральність, неповторність та трансцендентність єдиного Бога. Якщо сутність містичного прагнення це спроба трансцендувати все визначене, кінцеве та конкретне, а тому тимчасове, змінне та неістинне, то сутність як патристики, так і схоластики в більшій чи меншій мірі полягає в фіксації результатів досвіду духовної емпірії.

Повертаючись до визначення містики, треба відмітити, що прагнення трансцендування набуває свого здійснення за умов системної організації змісту цього досвіду. В іншому випадку містичні вчення не були б відомі. Тобто містика – це комунікативний конструкт, що виступає змістовною компонентою теологічних вчень та фундаментальних філософських питань Середньовіччя. Слово "містичний" Томою Аквінським використовувалося для визначення алегоричного методу тлумачення Святого Писання, який виявляв не буквальний зміст біблейських слів допомогою метафор та аналогій. Сам містичний зміст єдності людини та Бога Тома Аквінський конструює, залучаючи фігури унівокації, описуючи різні конструкції, що слугують для характеристики єдності між речами. За поглядами Томи унівокаційні за родами речі мають однакову родову природу, що в однаковій мірі присутня в їх видовій природі, завдяки чому речі розрізняються, залишаючись єдиними. В порівнянні з визнаним схоластом погляди відомого німецького містика Майстра Екхарта не мають суттєвої відмінності. Концепція Екхарта про народження Бога в душі, не дивлячись на поверхневе розходження з церковною догматикою, не виражає безпосереднє містичного шляху та неможлива поза раціонально-системним викладенням, що так само як і у Томи спирається на логіку унівокації.

Що стосується, так званих суто містичних вчень, то заради об'єктивного погляду на цілісний простір філософського Середньовіччя, їх не треба вилучати в окрему лінію, за відсутністю кардинальних протиріч з схоластичними вченнями. Вони відігравали важливу роль на всіх етапах розвитку схоластики, поступаючи домінуванням раціоналістичного елементу та надаючи перевагу спогляданню богоодкровенних істин. Їх місія полягала в розвиненні можливостей розуму, коли шлях логічного мислення був вичерпаний чи неможливий завдяки абсолютній трансцендентності предмета пізнання. Одним з орієнтирів для цих вчень стали слова ап. Павла: "Хто думає, що він щось знає, той нічого ще не знає так, як повинно знати; але ж хто любить Бога, тому надано знання про Нього" (1 Кор 8: 2-3). Так містична складова, що виникає ще в перші століття християнства має місце і в патристиці (особливо у вченні Псевдо-

Діонісія Ареопагіта), і в схоластиці, де найбільш проявилась в чернецьких традиціях Петра Даміані, Бернара Клервозького, представників Сен-Вікторської школи містичного богослов'я Гуго та Рішара Сен-Вікторських, у вченні Іоахіма Флорзького та знайшло найяскравіше вираження у німецьких містиків Майстра Екхарта, Генріха Сузо, Іоанна Таулера, фламандця Яна Ван Рюйсбрука та голландця Томаса Хемеркена (Тома Кемпійського). Треба відзначити, що містика наданих мислителів це не стільки зміст містичного досвіду, скільки те, як організується цей досвід. Містичний не стільки зміст (від вже цілком наданий в Священних текстах) скільки форма, яка знаходить вираження в специфіці мови чи мислення. З наданих персоналій містичного напрямку практично Бернар Клервозький та Генріх Сузо надають прями посилання та описання безпосередньо пережитого досвіду містичного споглядання, який завжди опосередкований текстом. Більшість текстів мають де персоналізований характер, а позаособистітність мови підкреслює авторитетність цих текстів. Більшість мислителів скоріше виражають важливі для всієї Церкви істини, значущість яких полягає як раз в їх інтерсуб'єктивному характері, позбавленому психологізму. І хоча Майстер Екхарт виступає в історико-філософському контексті як зразок містиків доби Середньовіччя, його погляди більшою мірою пов'язані з його теологічною освітою та схоластиком латинського періоду, де було створено логічне підґрунтя його німецьких проповідей. Саме в німецьких творах, що дійшли до нас в списках його слухачів, тобто записані зі слів Майстра, що ставить під сумнів автентичність та точність висловів, відсутні будь-які посилання на те, що автор пережив містичний досвід, і що він описує безпосередньо-особистісне уявлення про нього. Це свідчить про те, що містика середньовічного простору є природна середа в якій відбуваються філософські вибурування найвищих форм метафізики, що спирається на досвід прагнення до трансцендентного, а вся філософія – містична. Розрізнення можуть бути лише в двох ракурсах, один з яких пов'язаний з теологією на зразок перипатетиків (найкращий приклад – містика Томи Аквінського), а інші, будучи послідовними схоластами, використовували неоплатонічні антиномії в душі Діонісія Ареопагіта. Так цілісний простір середньовічної філософії, що відкривається через містичну оптику, позбавляється сенсу його розподілу на схоластику чи містику, а наближається до взаємопов'язаних аспектів середньовічного мислення у вигляді позитивного ствердження (катафазис) та негативного позбавлення (апофазис) в екзегетичному доведенні єдиного предмету всієї філософії – трансцендентного Бога та Божественного буття.

Виходячи з такого погляду на середньовічні вчення, філософія цієї доби виступає в якості фундаментальних концептів Нового часу і в той же час у неklasичних та постнеklasичних версіях філософування. Філософську двовекторність, що містить в собі середньовічний контекст, задають з одного боку системна логіка та теоретичне систематизування високого рівня метафізики цього часу, неперевершено відпрацьованої схоластикою. Теоцентризм середньовічного світогляду, що надає Богу одночасно статус і буття як такого, і суб'єкту знання, визначив своєрідність поєднання акцентів самоздійснення філософії в онтологічній та гносеологічній функції, що починає набувати самостійного значення. З іншого боку, середньовічна патристика імпліцитно містить в собі майже всі неklasичні тенденції європейської філософії в її суб'єктивно-екзистенціальному становленні. Переважно онтологічна проблема відношення Бога до світу, що належить до числа центральних проблем середньовічної філософії всіх напрямків, є теологічна модифікація про-

блеми відношення духа та матерії, тобто онто-гносеологічного підходу з ознаками крайнього суб'єктивізму та його містико-езотеричних форм, що набувають трансформаційного перегляду в сучасному світорозумінні.

Наданий погляд на філософію Середньовіччя як містичного простору рефлексивної комунікації відкриває можливість передивитися традиційне ставлення до історико-філософської періодизації, що обмежує Середньовіччя тисячоліттям (IV–XIV ст.) та розширити її межі майже до XIX століття. Так виникає концепція "довго середньовіччя", обґрунтована Жакком Ле Гоффом, який пише: "Збереження базових світоглядних структур дозволяє говорити про наявність нерозривних зв'язків, що скріплюють європейське суспільство впродовж п'ятнадцяти століть, з IV по XIX ст." [12]. Здається, що "нове середньовіччя" (М. Бердяєв) в його трансформаційних формах містики як змісту холономного мислення дозволить розширити онтологічні обрії сучасної метафізики та надати еволюційні смисли розвитку Божественної природи людини на противагу множинної загуб-

леності прагматичних пошуків ілюзорного виживання в світі, що зречений на загибель через втрату духовно-таємничої основи буття.

1. Самарина М. С. Франциск Ассизский и его наследие: от истоков к современности. – СПб: Изд-во СПб ун-та, 2008. – 176 с. – С. 7; 2. *Неретина С. С.* К истории средневековой философии. – Архангельск: Изд-во Поморского педагогического ун-та, 2003. – 368 с. – С. 7; 3. *Ортега-и-Гассет Х.* Вера и разум в сознании европейского Средневековья // Человек. – 1992. №2. – С. 84; 4. *Неретина С. С.* К истории средневековой философии // Указ. твір. – С. 10; 5. Ле Гофф Ж. Другое Средневековье. Время, труд и культура Запада. – Екатеринбург: Изд-во Екатеринбургского ун-та, 2000, – 160 с. – С. 35; 6. *Неретина С. С.* К истории средневековой философии // Указ. соч. – С. 35; 7. Там само. – С. 19; 8. Вертеловский А. Средневековая мистика и отношение её к католицизму. – Харьков: Типография Окружного штаба, 1888. – 274 с. – С. 4; 9. *Бицилли П. М.* Элементы средневековой культуры. – СПб.: МИФРИЛ, 1995. – 244 с. – С. 28; 10. *Соколов В. В.* Средневековая философия. – М.: Эдиториал, – 2001. – 352 с. – С. 144; 11. *Соловьёв В. С.* На пути к истинной философии: Соч.: в 2 т. – Т.2. – М., 1998. – С. 152; 12. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. – М.: Прогресс, 2001. – 216 с. – С. 35.

Надійшла до редколегії 26.11.2010 р.

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Л. В. Губернюк, КНУ ім. Тараса Шевченка

## ДЕЯКІ ПРОБЛЕМИ СТВОРЕННЯ ТА РОЗВИТКУ ТЕХНОПАРКІВ В УКРАЇНІ

*В роботі представлений огляд організаційних дій по створенню (розгортанню) наукових та технологічних парків. Розглядаються проблеми створення наукових парків в рамках вищих навчальних закладів. Вказані основні, на думку автора, проблеми.*

Ключові слова: наукові та науково-технічні парки, трансфер технологій, інновації.

*В работе представлен обзор организационных действий по созданию (развертыванию) научных и технологических парков. Рассматриваются проблемы создания научных парков в рамках высших учебных заведений. Указанные основные, по мнению автора, проблемы.*

Ключевые слова: научные и научно-технические парки, трансфер технологий, инновации.

*In work presented review organizing action on creation (the deployment) scientific and technological park. The problems of the creation scientific park are Considered within the framework of high educational institutions. Specified main, in the opinion of author, problems.*

Keywords: scientific and technological park, transfer of technologies, innovations.

Розвиток сучасного суспільства в значній мірі визначається наявністю й ефективністю інноваційних процесів, що протікають у ньому, що обумовлюють перетворення результатів науково-дослідних робіт у нові продукти, технології, послуги. Найбільш ефективним механізмом реалізації такого перетворення є наукові та науково-технічні парки. Глобальні виклики, що постають перед людством залишають тільки один – інноваційний шлях розвитку.

Наша держава поступово просувається шляхом інноваційного розвитку. І технопарки при цьому відіграють найважливішу роль, як піонерські структури, що дають можливість при недостатньому державному фінансуванні використовувати механізми цільового використання коштів, які одержують виконавці інноваційних проектів, для розвитку власних наукових баз. Це є на тепер єдиною можливістю підтримувати й примножувати як науково-технологічний потенціал, так і інноваційну діяльність. Такі інституції є зонами економічної активності, які поєднують потенціал університетів, науково-дослідних структур, промислових та інфраструктурних організацій. У своїй практичній діяльності вони повинні спиратися на результати наукових досліджень, мати розгалужені зв'язки з промисловими підприємствами та дослідницькими установами.

Наукові технопарки покликані наближати один до одного науково-дослідні структури та технологічні і виробничі підприємства, забезпечувати найшвидше впровадження результатів науково-дослідних робіт та винаходів у промисловість.

*Мета роботи* – вказати основні організаційно-управлінські дії, виконання яких буде сприяти створенню діючого механізму трансферу технологій в університеті.

#### *Моделі технопарків*

Сьогодні в розвинутих країнах світу існують і успішно функціонують сотні таких структур, і їх кількість постійно збільшується.

Перший вузівський технопарк з'явився в 1947 році в США в місті Бостоні. Десятилітній досвід його роботи був настільки успішним, що, починаючи із сімдесятих років, кількість технопарків стрімко зростає.

У 60-і роки виникла більшість наукових парків у США і з'явилися їхні зародкові форми в європейських країнах. У 80-і – коли стало формуватися друге покоління технопарків у США і Західній Європі – з'явилися технопарки в Японії та інших країнах Азії.

Наукові парки можна умовно звести до трьох моделей – американської (США, Великобританія), японської і змішаної (Франція, ФРН).

#### **Американська модель**

У США і Великобританії існують три типи "наукових парків": наукові парки у вузькому змісті слова; дослід-

ницькі парки, що розробляють нововведення лише до стадії технічного прототипу; інкубатори (у США) і інноваційні центри (у Великобританії і Західній Європі), де компаніям, що створюються університети здають в оренду землю, приміщення, лабораторне устаткування.

**Дослідницький парк** – на території університету знаходяться не підприємства і лабораторії промислових компаній, а тісно пов'язані з промисловістю дослідні інститути некомерційного характеру. Ідеальний тип дослідницького парку – Херіот-Уоттський, найстарший науковий парк Шотландії, єдиний науковий парк в Європі, де дозволено лише проведення науково-дослідних робіт і заборонено масове виробництво.

У західноєвропейських країнах технопарки, подібні до американських інкубаторів, – **інноваційні центри**. Інноваційні центри орієнтовані на потреби дрібних високотехнологічних підприємств, мета – з'єднати ідеї і винаходи з підприємцями, забезпечуючи новим компаніям стартовий капітал. Часто інноваційні центри допомагають дослідникам-підприємцям у продажі ліцензії на новий продукт уже діючим виробникам. Ряд інноваційних центрів перебувають у веденні місцевої влади, а найбільші входять у Європейську мережу.

#### **Японська модель**

Японська модель наукових парків передбачає будівництво нових міст – так званих **технополісів**, у яких зосереджені наукові дослідження і наукомістке промислове виробництво у передових галузях. Перший проект створення технополісів з'явився в 1982 році.

#### *Принципи дії технопарків в Україні.*

#### **Проблеми створення та розвитку технопарків в Україні**

В Україні перші технопарки з'явилися у 2000 році як структури, завданнями яких є об'єднання наукових досліджень, розробок нових технологій із впровадженням у виробництво і випуск конкурентноздатної на внутрішньому і зовнішньому ринках високотехнологічної продукції.

Українські технопарки – це добровільні об'єднання суб'єктів наукової, науково-технічної і підприємницької діяльності (без обмеження форм власності), які представляють інноваційні структури у вигляді груп юридичних осіб, що діють на підставі угоди про спільну діяльність. Розробка і реалізація інноваційних та інвестиційних проектів у технопарках відбувається за участі наукових та інженерно-технічних працівників організацій – учасників. Інноваційна та інвестиційна діяльність технопарків базується на матеріально-технічній і виробничій базі їх учасників.

На вітчизняні технопарки покладено виконання таких завдань:

✓ створювати цілісну систему впровадження наукових розробок у виробництво, що включає наукові до-



слідження, розробку технологій, впровадження у виробництво, випуск продукції і її успішне просування на внутрішній та світовий ринки;

✓ створювати сприятливі умови щодо залучення внутрішніх і зовнішніх інвесторів для фінансування проектів технопарків;

✓ налагоджувати промисловий випуск високотехнологічної конкурентноздатної на світовому ринку продукції;

✓ створювати високоефективні методи аналізу й охорони навколишнього середовища;

✓ розвивати матеріально-технічну бази наукових досліджень;

✓ координувати наукові розробки, їх науково-технічну і технологічну експертизу, а також забезпечувати моніторинг інноваційної й інвестиційної діяльності відповідно до пріоритетних напрямків діяльності технопарку;

✓ здійснювати підготовку, перепідготовку і підвищення кваліфікації вчених і фахівців для роботи в умовах ринку.

Основним завданням цих інноваційних структур є сприяння розвитку високих і надвисоких технологій. Сьогодні в найбільш розвинутих країнах світу існують і успішно функціонують сотні таких структур, і їхня кількість постійно збільшується. Функціонування та розвиток цих утворень у більшості країн забезпечуються за рахунок різних методів державної підтримки.

Державна підтримка інноваційної діяльності це – програми фінансового стимулювання, пряме інвестування акціонерного капіталу і державних кредитів. При цьому забезпечується прискорення і піднесення у сфері наукових досліджень, освоєння новітніх галузей промисловості.

Несприятливими умовами розвитку технопарків на сьогоднішній день виступають такі:

✓ політична нестабільність в країні;  
✓ обмежений попит на інноваційні пропозиції в середині країни;

✓ низька платоспроможність вітчизняних споживачів нової техніки;

✓ відсутність зацікавленості фінансових установ у підтримці інноваційних проектів;

✓ наявність західної конкуренції;

✓ відтік наукового потенціалу з України.

Також негативним фактором виступає вплив фінансово-економічної кризи, яка зменшила темпи розвитку науково-технічного прогресу в Україні.

Вищий навчальний заклад є досить складна система, що постійно вдосконалюється. Оскільки вищі навчальні заклади є організацією, що покликана нести знання, досвід, практичні навички, формувати мислення, то вона, у роботі, повинна використовувати методи і підходи, які б відповідали цим завданням. Інноваційні методи якраз і є такими, якими сьогодні треба керуватися. Наукові та науково-навчальні установи створюють багатоканальні системи фінансування своєї діяльності: державне фінансування навчальної і наукової діяльності; кошти від проведення наукових досліджень, від навчання на комерційній основі, від виробничої діяльності технічного вузу (технопарк); фінансування по міжнародних програмах, спонсорська допомога тощо.

На всіх рівнях сьогодні дуже широко декларується сприяння та підтримка інновацій, інноваційних ідей, проте їх реалізація є досить складною.

Створення технопарків в Україні – проходження по шляху, який створили високорозвинені країни. З прийняттям Закону України, яким визначені правові та економічні норми інвестиційної та інноваційної діяльності технологічних парків, дана легальна свобода інвестиційної й інноваційної діяльності технопарків в Україні. Але негай-

них результатів діяльності наукових парків, безумовно, очікувати не можна. Технопарки лише створюють основи нової наукомісткої економіки, умови для прориву на світовий ринок високих технологій. Необхідно ще грамотно й ефективно скористатися цими можливостями.

Не дивлячись на постійне акцентування необхідності інноваційного розвитку України в цілому, та галузей господарства зокрема, проблема залишається надзвичайно гострою і потребує постійної уваги до свого вирішення. Для цього необхідний відповідний політичний, організаційно-економічний та соціальний клімат.

Сьогодні створення інноваційної структури в рамках вузу не є організаційною проблемою, проблеми починаються, коли необхідно перераховувати або отримувати кошти, вести їх облік, здійснювати звітність, а також під час процесу комерціалізації інновацій. Для цього необхідні штатні кваліфіковані працівники, створення структури, яка є юридичною особою, має власний рахунок. Процедура є складною і далеко не завжди має логічне завершення. Відтак комерціалізацією інновацій вузу займатись не вигідно (надто багато зусиль, а результат під знаком запитання). Логічно шукати вихід у співпраці з юридичними особами або підприємцями, які зацікавлені в реалізації інновацій. А тут на підприємства та підприємців чекають наступні проблеми. Процес комерціалізації інноваційного продукту пов'язаний з питаннями захисту інтелектуальної власності, патентної чистоти, оцінки економічної ефективності інновації. Саме тут співпраця викладачів вузів та підприємців є найбільш реальною, і саме тут з'являється можливість проявити себе і найбільш здібним студентам. Але для цього студенти повинні освоювати нові прикладні дисципліни, яких вимагає реальний бізнес. Політика вищих навчальних закладів повинна передбачати "вирощування" потенційних інноваторів, створювати "точки росту", запроваджувати економічну зацікавленість підприємницьких структур співпрацювати з вузами, в тому числі, через податкові важелі.

Якщо суспільство декларує пріоритети науки, освіти, інноваційного розвитку, то це повинно знайти відповідну правову та організаційно-економічну підтримку. Малі підприємства повинні бути зацікавлені в комерціалізації інновацій, а зацікавленість лежить саме в економічній площині. Досвід функціонування соціально орієнтованих економік найбільш розвинутих країн показує, що пільги мають надаватись не для отримання надприбутків колом наближених до владних структур підприємств, а тим, хто виробляє та реалізовує інноваційні товари та послуги, підіймає авторитет та статус держави, створює нові робочі місця в усіх сферах національної економіки.

Вузи та інноваційні структури, що в них створюються, мають стати своєрідними центрами, які повинні пов'язати інтереси виробників, і споживачів шляхом надання якісних освітніх послуг, що опираються на сучасні інформаційні технології та високоінтелектуальні розробки. Тому впровадження механізму взаємофінансування інноваційних структур вищих закладів освіти з реально діючими малими підприємствами та підприємцями на взаємовигідній економічній основі сприятиме активізації процесу комерціалізації інновацій.

**Висновки.** Проведений аналіз дозволяє сформулювати ряд проблем, пов'язаних з утворенням та функціонуванням технопарків: дефіцит бюджетних коштів, недоліки в законодавстві, щодо створення та розвитку інноваційно-інвестиційного середовища, розвитку та фінансування науки та освіти в Україні.

Вищі заклади освіти можна розглядати як систему, де присутні і реалізуються три складові – освіта, наука і інновації. І для використання усього потенціалу, який

закладений в них, необхідно виробляти чітку стратегію, яка би дозволила сповна реалізувати конкурентні переваги такої складної (багатогранної) системи. І саме тому, вищий навчальний заклад здатний впроваджувати усі етапи інноваційного процесу.

Для реалізації поставлених задач, видається цілком логічним та необхідним розробляти програми розвитку та реалізації учбово-науково-інноваційного процесу, зорієнтованого на ринок, яка повинна враховувати:

- ✓ можливість розробки та практичного здійснення заходів з реорганізації та управління матеріальними потоками;
- ✓ своєчасне отримання, передачу, обробку, зберігання та візуалізація усієї супутньої інформації;
- ✓ забезпечення взаємозв'язків з іншими організаціями та особами з відпрацювання та реалізації стратегічної лінії;
- ✓ можливість визначення та розрахунку ефективності фінансових показників.

Надійшла до редколегії 03.12.2010 р.

О. В. Костюк, канд. філос. наук, ст. викл., НУБіПУ, м. Київ

## СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ФЕНОМЕНУ РОЗБУДОВИ ІДЕОЛОГІЧНОЇ СИСТЕМИ (ЗА ПРАЦЕЮ С. ТУРКМЕНБАШІ "РУХНАМА")

*Стаття присвячена соціально-філософському аналізу феномену розбудови ідеологічної системи. Розглядаються світоглядні засади туркменської нації в контексті розбудови тотальної ідеологічної системи. З'ясовуються засоби державної ідеологічної пропаганди.*

Ключові слова: ідеологія, канонізація, духовність, идеологема.

*Статья посвящена социально-философскому анализу феномена построения идеологической системы. Рассматриваются мировоззренческие принципы туркменской нации в контексте построения тотальной идеологической системы. Выясняются средства государственной идеологической пропаганды.*

Ключевые слова: идеология, канонизация, духовность, идеологема.

*The article is devoted to the phenomenon of creation of the ideological systems. World view principles of the turkmenian people are analysed in the context of construction of the total ideological system. Facilities of state ideological propaganda are investigated.*

Keywords: ideology, canonization, spirituality, ideologema.

Центральною темою філософського аналізу суспільства є його цілісність. Спроба сприйняття та критичне осмислення суспільного життя як цілісної системи ставить ряд проблем. Ці проблеми актуалізуються в контексті сучасного соціально-політичного життя, ліберальної ідеології. Цілісність суспільства як очевидність проблематизується під тиском філософського сумніву. Справа в тому, що проголошена ліберальним світом індивідуальна свобода, доведена до логічного завершення, конфліктує з традиційною монолітністю суспільства. Фактично індивідуалізм як принцип соціального буття людини допускає побудову власної системи соціальних норм, цінностей та переконань. До того ж така автономна система має бути рівноправною з традиційною, якщо, звичайно, новітня система не порушує індивідуальну свободу інших індивідів та соціальних груп. Таким чином принцип індивідуальної свободи конфліктує з сутністю соціального буття людини. Сучасне суспільство забезпечує власну монолітність за допомогою розбудови ідеологічних засад, що мають бути спільними для всіх соціальних суб'єктів. Стандартизована система свободи має різні маніфестації в контексті конкретної національної та соціально-політичної культури.

У даному контексті дослідження плідним буде критичний аналіз ідеологічних систем пострадянських країн, які намагаються, фактично з чистого аркуша, побудувати державну ідеологію. Досвід Туркменістану цікавий тим, що побудова ідеологічної системи відбувається не лише на рівні фактичного соціально-політичного життя, а й на рівні створення єдиного формалізованого ідеологічного кодексу. Мається на увазі книга С. Туркменбаші "Рухнама". Для українських реалій цей досвід цікавий, бо туркменський народ з одного боку має давню історію, а з іншого перебував століття у колоніальній залежності, що накладає відбиток на інтенсивність соціально-політичного життя країни.

Метою дослідження є розкриття механізму розбудови ідеологічної системи під контролем та керівництвом політичної влади на прикладі Туркменістану та з'ясування позитивних аспектів даного механізму для української

держави. Для досягнення мети необхідно виконати наступні завдання: 1) визначення підходу щодо наукового розуміння феномену ідеології; 2) аналіз змісту "Рухнами" з точки зору виявлення ідеологічних засад (міфологем); 3) з'ясування механізму обґрунтування цінностей ідеологічного кодексу, що пропонує Туркменбаші.

Таким чином новизна дослідження полягає у філософському аналізі джерел монолітності суспільного буття в контексті розбудови ідеологічних систем на прикладі Туркменістану.

Проблематика ідеології є класичною для західноєвропейської соціологічної та філософської науки. Разом з тим єдиного погляду на сутність, роль та функції ідеології фактично не існує. Однак є певний напрям у якому здійснюються наукові розвідки.

К. Маркс і Ф. Енгельс в "Німецькій ідеології" (1845–1846 рр.) і пізніших роботах розуміли під ідеологією хибну свідомість, що спонукає до дії. Хибність її ґрунтується на поверховій та емоційній оцінці тих сил і чинників, що спонукають окремого індивіда чи групу до суспільної активності. Таким чином, наголошується на тому, що ідеологія є ірраціональною за своєю природою та виключно суб'єктивною. Згідно К. Маркса, "дійсність з'являється в дзеркалі ідеології у спотвореному, перевернутому вигляді. Ідеологія виявляється ілюзорною свідомістю" [1].

Наступний крок у вивченні феномена ідеології зробив німецький соціолог Карл Мангейм у праці "Ідеологія та утопія" у 1929 році. Ідеологія – це спотворене віддзеркалення соціальної дійсності, що виражає інтереси певних груп або класів, прагнучих зберегти існуючий порядок речей. Відповідно до міркувань Мангейма, ідеологіям протистоять утопії – духовні утворення, що породжуються непривільованими класами, висловлюючи їх прагнення до соціального реваншу. Утопії легко перетворюються на ідеології, коли опозиційні верстви суспільства захоплюють владу. Минула утопія при цьому втрачає свій радикалізм і починає так чи інакше обґрунтовувати нерівність.

Німецький соціолог виділив таку важливу характеристику ідеології, як її систематизованість. Справа в тому, що

в процесі соціалізації у людини виробляється сукупність логічно не зв'язаних між собою, суперечливих уявлень. Сприйняття ідеології призводить до часткового витіснення цих уявлень, а ті, що залишилися жорстко зв'язує між собою. Тому ідеологія, як правило, і претендує на науковість. Була розроблена структурна класифікація ідеологій, заснована на способі зв'язку між окремими її елементами (ідеологемами) і масштабами охоплення ідеологіями соціальної реальності. За цими ознаками охоплення виділяють два основні різновиди – відкриті і тоталітарні ідеології. Останні характеризуються тим, що прагнуть дати пояснення всім без виключення явищам і виробити таким чином цілісну політично насичену картину світу.

Французький мислитель Ролан Барт у своїй праці "Міфологія" (1957 р.) об'єднав міф та ідеологію, називаючи їх "метамовою". Р. Барт не вважав за доцільне проводити між ідеологію та міфом семіотичне розмежування. Р. Барт визначив міф та ідеологію як "вторинні семіотичні системи", "вторинні мови". Сенс знаків первинної знакової системи, вихідної "мови" "спустошується", згідно Барту, метамовою до порожньої форми. "Міф же – це мова, що не бажає вмирати; з сенсів, якими він харчується, він витягує помилкове, деградоване буття, він штучно відстрочує смерть сенсів і розташовується в них зі всіма зручностями, перетворюючи їх на трупи, що говорять" [2].

Згідно з твердженням іншого французького філософа Луї Альтюссера (1918-1990) ідеологія є вічною, адже вона постійно відроджується і маніфестується в своїх суб'єктах та їх практиці, хоча її форми є змінними.

Л. Альтюссер загалом розуміє ідеологію в річищі ортодоксального марксизму, а саме як "репрезентацію удаваного ставлення індивіда до реальних умов його життя". Розвиваючи цю тезу, Альтюссер далі зазначає: "Те, що ідеологія представляє, є не системою реальних законів і правил, які керують життям індивіда, а ілюзорним ставленням тих самих індивідуумів до реальних умов, у яких вони існують" [3].

Індивід не в змозі осягнути систему суспільних відносин як ціле, а водночас він має потребу впорядкувати для себе цю систему. Власне, ця потреба заповнити порожнечу між власною особою і соціумом створює "двійника" істинного усвідомлення у вигляді поглядів, вірувань, міфів, що формують ідеологію. Таким чином, за Альтюссером, ідеологія становить сукупність ідей, відірваних від матеріального субстрату суспільних відносин.

В індивідуальному вимірі ідеологія реалізується за допомогою вчинків, дій. Ці останні залежать від легітимних суспільних ритуалів, зумовлених, у свою чергу, ідеологічними інститутами держави. Політична ідеологія – цілісне, концептуальне відображення інтересів певних класів, соціальних груп та інших спільностей, пов'язане з боротьбою за владу, її здійснення і захист з метою реалізації цих інтересів.

В умовах даного дослідження ідеологія – це система поглядів, що пропагуються, яку поділяє більшість громадян, які відповідно належать до різних прошарків соціальної структури суспільства.

Тепер з'ясуємо, які ідеологічні переконання пропагують "Рухнама" у загальнодержавному масштабі. На початку зазначимо, що метою дослідження є не верифікація положень "Рухнами", а їх виокремлення та філософський аналіз в контексті дослідження ідеології. Власне перед цим необхідно визначити розуміння ідеології, що міститься "Рухнамі". С. Туркменбаші не оперує терміном ідеологія, однак зміст цього терміну присутній у світоглядних засадах його твору. Власне "Рухнама" – це і є ідеологія в його тлумаченні. Тобто це система моральних, релігійних, економічних, національних та політичних цін-

ностей, які мають поділяти всі туркмени. Дослівний переклад туркменського слова "рухнама" – духовність.

С. Туркменбаші зазначає: "Рухнама – це навіть не книга, це внутрішній голос, що повеліває туркменам прислухатися до самих себе" [4]. "Рухнама – це система світоглядних настанов... Рухнама – це основа всіх моїх політичних і економічних починів, соціальних і культурних реформ, обумовлених сучасним рухом туркменської історії. Рухнама – це метод їх здійснення..." [5].

Книга має п'ять розділів. Спочатку дається визначення туркмена. Тобто вирізняються специфічні національно-духовні ознаки. З перших сторінок наголошується на виключності туркменського народу, фактично на його обраності Богом ("Осяяв світлом їх душі, він (Аллах) запалив світоча розуму в їх свідомості. Відповідно і нарік своє творіння "тюрк іман" (родом зі світла)" [6]).

Основними морально-духовними характеристиками визнаються наступні: терпіння, мужність, працьовитість, вірність власному слову, почуття смаку та міри (вміння гарно вдягатися, зовнішня краса, особливо жінок, що не повинні ховати свої обличчя). Також у творі наголошується на тому, що пророком Нухом (Ноем) був дарований народу своєрідний кодекс виховання підрастаючого покоління у формі 9 заповідей.

Однак виявляється, що це риси прадавніх ідеальних туркменів, бо за останні 300 років сталася духовна деградація народу, яка насамперед виявилась у недовірі один до одного та ворожнечі відносно співвітчизників та іноземних народів. Головною причиною такого стану Туркменбаші називає втрату державності і як наслідок цього національної культури. У цій ситуації С. Туркменбаші наголошує на необхідності виконання настанов, що адаптовані саме для сучасного періоду буття туркменського народу. Фактичного наголошується на поверненні до коріння – морального кодексу, що був дарований пророком. Актуальними для сучасності є наступні чесноти: помірно харчуватись, берегти здоров'я, піклуватись про власну гігієну та одяг, взаємоповага у сім'ї, освіченість та професіоналізм, доброта, скромність, відкритість. Окремим завданням кожного громадянина є виховання дітей, зведення для них дому та вступ дітей до шлюбу. С. Туркменбаші наголошує на тому, що все це необхідно для виконання головної мети – "створення повнокровного суспільства з розвиненими, гармонійними, взаємовідповідальними стосунками між людьми" [7].

Разом з тим пояснення, хто такі туркмени нерозривно пов'язане з розумінням ролі С. Туркменбаші в історії народу. Наголошується на тому, що в ньому реалізувалися столітні прагнення туркменів, тобто він є не індивідуальним генієм, а виразником інтересів громади. В "Рухнамі" це актуалізується наступним чином: "В принципі, закономірність взаємодії особи і історії виглядає так: сили, що сконцентрувалися в суспільстві в певний момент історичного розвитку, природним чином виникають в особі, висунутій суспільством" [8]. Більше того "Рухнама" містить "канонізовану" автобіографію С. Туркменбаші.

Завершується пояснення сутності туркменів історією здобуття незалежності, причому наводяться копії документів, зокрема декларація про державний суверенітет. Фактично маємо справу з канонізованою новітньою історією туркменської держави.

Другий розділ "Шлях туркмен" присвячений виключно генеалогії гілок туркменського народу (тюркських племен). Перераховуються держави створенні туркменами від засновника нації (Огуз хана) до 20 ст. та їх історична доля.

Третій розділ "Витоки туркменської нації" розповідає на відміну від попереднього не про особливості політико-державного становлення туркменів, а про становлення

національної самобутності, що акумулюється у специфічних звичаях на соціальних нормах. Отже ціль цього розділу з'ясувати природу феномену національного духу. "Рухнама" містить багато прикладів національної специфіки духовного світу – це роздуми про національну мову, звернення до народної мудрості (прислів'я та притчі, звичаї), релігію, національний епос, гармонію між людиною та природою, єднання фізичної та духовної сил. Власне визначальний вплив справила природа Батьківщини. Фактично йдеться про специфічні умови життя в пустелі та оазах. Наведемо наступну цитату: "Життєлюбність і ґрунтовність туркмен – від їх здатності душею сприймати, те що оточує їх життєвий простір, зливатися з ним в мудрій і активній життєдіяльності" [9].

Насамперед пояснюється ірраціональне почуття – почувати себе туркменом. Таке національне почуття складається історично, а не штучно на протязі всієї історії народу – це центральна думка цього розділу.

Четвертий розділ має назву "Державність туркмен". С. Туркменбаші проводить на сторінках книги ревізію світової історії стосовно туркменів.

Знову наголошується на прадавності туркменської культури, яка існує за твердженням С. Туркменбаші сім тисяч років. Виголошується, що засновником нації була конкретна історична особа – Огуз хан. Розкривається внесок його наступників у справу розбудови державності, матеріальної та духовної культури, світогляду туркмен. Однак фактично – це продовження другого розділу про історію туркмен, тільки в даному разі присутнє пояснення причин історичних подій генеалогію яких було викладено до цього.

Врешті, на основі узагальнення уроків історії, робиться висновок про необхідність особливого шляху туркмен в контексті сучасного світу. І цей шлях це насамперед міжнародний статус нейтралітету Туркменістану.

Далі роз'яснюється сучасна політична система держави: викладається повноваження державних органів, права та обов'язки громадян, адміністративно-територіальний устрій держави. Фактично, за формою, йдеться про західноєвропейські політичні цінності: розподіл влади на три гілки, невід'ємні права громадян, свободу віросповідання, демократію (формування представницьких державних органів на основі виборів), соціальний захист громадян і т. д.

П'ятий розділ "Духовний світ туркменів" продовжує тему національного духу. Однак тут зосереджена увага на історичних етапах його формування: 1) 5 тис. до н. е. – 650 р. н. е.; 2) 650 р. н. е. – 10-те ст. н. е.; 3) 10 ст. н. е. – 16 ст. н. е.; 4) 17 ст. н. е. – 19 ст. н. е.

Під час першого періоду було сформовано специфічну ментальність туркменського народу, під час другого періоду національний дух народу шліфувався та вдосконалювався, під час третього періоду відбувається найвища точка розквіту туркменської духовності, яка фактично втілилась в десятках потужних туркменських державах. Четвертий період С. Туркменбаші пов'язує з поверненням туркмен з далеких походів на рідну землю та облаштуванням свого дому, втратою завойовницьких настроїв, на зміну яким приходять розслаблення, замирення національного духу.

Трагічним апофеозом духовної історії туркмен, за переконанням покійного президента Туркменістану стало ХХ століття, коли туркмени – вперше за свою історію – потрапили в залежність від іншої держави. Однак з 1991 року, з проголошення незалежності розпочинається новий етап – зрілості національного духу народу.

С. Туркменбаші систематизує морально-етичні переконання, фактично канонізує їх. Зокрема зазначає, що трьома основами людини повинні бути Батьківщина,

батьківський дім, дім власної сім'ї. Надалі дається їх обґрунтування з точки зору буденного морального та політичного життя.

З'ясувавши ідеологеми, що містяться в творі, звернемось до специфічних методів та механізмів, що мають забезпечувати обґрунтування та ефективність сприйняття основних постулатів. Маємо справу з глобальним світоглядом певного народу, який намагається артикулювати в ідеологічному кодексі, обов'язковому до вивчення кожним громадянином. Тут містяться історичні, політологічні, релігійні, морально-етичні, футурологічні знання. Фактично йдеться про канонізацію світоглядних настанов у вигляді цілісної системи.

Сама структура та зовнішній вигляд "Рухнами" наголошує на державницькому монолітному підході. З перших сторінок читача зустрічає барельєфний профіль Сапармурата Туркменбаші, державний прапор Туркменістану, герб, штандарт президента держави, державний гімн. Перші речення "Рухнами" – це клятва вірності С. Туркменбаші Туркменістану. Таким чином президент бере на себе не лише авторство, а й відповідальність за зміст та реалізацію тексту, наголошуючи, що це є справою його життя. Фактично клятва тут є священною та непорушною, а ще головніше, для впливу на громадян, особистою та авторською.

Надалі відбувається обґрунтування появи "Рухнами". Автор твору вказує на те, що книга продиктована "волею Аллаха та духом нації". Тобто відбувається сакралізація книги шляхом прилучення до сакрального світу ісламу. Більше того, в цьому контексті, С. Туркменбаші натякає, що в кожного народу є поведир, що доносить до кожного слова Бога. Відповідно в сучасності і в туркменського народу він також повинен бути.

Що стосується обґрунтування світогляду, національного духу, основ морально-духовного життя, то засоби обґрунтування стають різноманітнішими. Можна виділити декілька видів таких обґрунтувань. Як і попередньому разі розпочнемо з апеляції до сакрального. Коли С. Туркменбаші вперше виголошує моральні максими туркмена він зазначає, що ці дев'ять заповідей виховання громадян були даровані пророком Нухом (Ноем), то він цим самим сакралізує їх.

Крім сакралізації також зустрічаємо специфічні прийоми міфологічного мислення, що присутні у будь-якій ідеології. Зокрема, присутні посилання на походження морального кодексу від прадавніх керівників народу – ханів та султанів. Однак це не просто апеляція до авторитету історичних осіб чи героїв епосу. Автор викладає міфічні оповіді, що мають моралізаторську мету. Тобто для більш ефективного сприйняття автор не обмежується догмами, а розкриває та подає їх у вигляді міфологічних оповідей. Це пов'язано не лише з авторитетами минулого. С. Туркменбаші канонізує власну біографію не лише у вигляді коротких даних про себе та батьків. Це оповіді про його дитинство, юність, доросле життя також оповіді про батька та діда, що з одного боку наближають його як звичайну пересічну людину до реципієнтів, а з іншого пропагують та закріплюють світоглядні максими обов'язкові для будь-якого громадянина. Відбувається також міфологізація як самого президента, так і його сім'ї.

У цьому ж контексті проаналізуємо історію туркмен у викладі президента Туркменістану. Робиться наголос на тому, що це насамперед історія не людей як сукупності індивідів об'єднаних лише спільною територією та часом життя, а історія становлення національного духу, національної ідентичності. Канонізація історії є проявом міфологічного мислення. В даному разі, за думкою М. Єліаде, відтворюється головний принцип міфологічного структурування інформації: викладення процесу

походження речі означає пояснення її властивостей та владу над нею.

Однак на цьому відповідний процес не закінчується. С. Туркменбаші поширює думку згідно з якою туркменський народ був заснований сім тисяч років тому Огуз ханом. Йдеться про першопредка всього народу. Хоча слід зазначити, що для туркмен Огуз хан дійсно є "Адамом", проте не з біологічної, а ідеологічної, світоглядної точки зору.

Цікаве сприйняття історичності та часу в творі. З одного боку С. Туркменбаші наголошує на тому, що нація повинна прогресувати та прагнути в майбутньому до нових звершень, а з іншого наполягає на поверненні до цінностей минулих епох. Світ в даному разі постає вічним, тобто певним чином це позаісторичний час. Сприйняття історії тяжіє до циклічності, оскільки періодизація та розуміння автором історії прямо вказує на чергування епох деградації та розквіту. Є певним чином відтворення міфу про "золотий вік". Лише особливість в тому, наступна епоха процвітання має бути вічною, однак ця вічність належить до світу належного, а не існуючого.

Автор використовує знання не лише національної культури, а й певні надбання західної стилістики. Йдеться про використання пафосних філософських узагальнень. Особливо це характерно для опису сучасності. Одне з них – "Історія людської самотності – це історія всіх нас" [10].

З метою відродження національного духу, пропаганди виключності туркмен використовується термінологія історичної науки. Тут маємо справу з апеляцією до раціональності. Автор підсилює гордість за націю вказуючи на те, що саме туркмени винайшли віз, почали виплавляти руду, ткали кращі ковдри та одяг, Туркменістан був осередком науки, філософії та поезії в ісламському середньовічному світі. Зокрема, обґрунтовується несправедливість ототожнення найменувань "туркмен" та "тюрк", невизнання ролі туркменської державності у світовому масштабі та критикується арабомусульманська та радянська історіографія.

С. Туркменбаші прагне давати точні наукового обґрунтовані визначення основних понять, демонструючи системність власної освіти. Один з прикладів стосується аналізу поняття нація та народ. " Народ – спільність, що утворюється унаслідок стихійних, випадкових взаємодій різних груп населення. Нація – це об'єднання людей, що мають спільну мову і релігію, традиції і зви-

чаї, долю і державу" [11] Таким чином науковість твору є черговим засобом його обґрунтування та авторитетності для реципієнтів.

Фактично "Рухнама" для туркмен є підручником з історії, етики, політології, етикету, естетики. Хоча це специфічний підручник, де автор постійно використовує наступні звернення: " мій любий народ, моя рідна туркменська нація, брати туркмени та інше", що має сприяти більш інтимному характеру взаємодії читача та автора.

Отже можна зробити висновок, що "Рухнама" це цілісний виклад цінностей, що пропагуються в туркменській державі, які охоплюють всі сфери життя від моралі та звичаїв до економіки та філософських думок. В даному разі доцільно вести мову про часткову присутність різних моделей формування ідеологічної системи. Маємо модель конденсації, коли буденні норми морального життя трансформуються в теоретичну ідеологічну структуру. Яскраво вираженою є модель ревіталізації, як відродження древніх ідеологем, які підлягають модернізації зважаючи на сучасність.

Таким чином туркменський ідеологічний кодекс – це спроба відновлення монолітності суспільства. Даний процес є штучним, оскільки скеровується офіційною владою на основі відновлення та створення міфологічних стереотипів. Твір покійного президента Туркменістану – це насамперед програма ідеологічного виховання етнічно та морально не стабільного та роздробленого суспільства. Ця програма є тотальною за обсягом та конкретною за змістовним наповненням. Вона не передбачає альтернатив в середині держави і може бути втілена саме за наявності цієї умови. "Рухнама" – це приклад тотальної ідеології, що охоплює всі сфери суспільного життя.

Перспектива подальшого дослідження полягає у розкритті механізмів втілення в життя монолітних тотальних ідеологічних кодексів сучасності в контексті реальних дій влади в галузі освіти, економіки, релігії, а також соціально-виховних проектах та законодавчих нововведеннях.

1. Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология: Избранные сочинения* в 9 т. – Т. 2. – М.: Политиздат, 1985. – С. 123; 2. Барт Р. *Мифологии*. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. – С. 64; 3. Альтюссер Л. *За Маркса*. – М.: Праксис, 2006. – С. 92; 4. *Туркменбаші Сапармурат. Рухнама: [Священна книга]*. – Суми: Слобожанщина, 2003. – С. 9; 5. Там само. – С. 23; 6. Там само. – С. 10; 7. Там само. – С. 20; 8. Там само. – С. 22; 9. Там само. – С. 172; 10. Там само. – С. 31; 11. Там само. – С. 244.

Надійшла до редколегії 03.02.2011 р.

Я. М. Чайка, асп., КНУ ім. Тараса Шевченка

## ТРАНСДИСЦИПЛІНАРНІСТЬ ЯК ПРИНЦИП ОРГАНІЗАЦІЇ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ У ВИРІШЕННІ КОМПЛЕКСНИХ ПРОБЛЕМ

*Стаття присвячена дослідженню рефлексивної інтерпретації комплексних проблем на основі філософських методологічних підходів, які не вступають в суперечність із дисциплінарними вимогами конкретних наук, а доповнюють їх дисциплінарний зміст.*

Ключові слова: **трансдисциплінарність, постнекласична наука, комплексна проблема, міждисциплінарність.**

*Статья посвящена исследованию рефлексивной интерпретации комплексных проблем на основе философских методологических подходов, которые не вступают в противоречие с дисциплинарными требованиями конкретных наук, а дополняют их дисциплинарное содержание.*

Ключевые слова: **трансдисциплинарность, постнеклассической науки, комплексная проблема, междисциплинарность.**

*Article describes reflexive interpretation of complex problems based on philosophical and methodological approaches that are not in contradiction with the demands of disciplinary science, and complement their disciplinary content.*

Keywords: **transdystyplinarity, synonymous science, complex problem, interdisciplinarity.**

На сьогоднішній день трансдисциплінарні дослідження виявляються у багатьох галузях науки й увявити собі сучасну науку як "чисту" фізику або біологію, мовознавство або психологію неможливо. Будь-яка наукова проблема для сьогоднішнього (постнекласичного) етапу розвитку науки виступає як комплексна, що охоплює в процесі сво-

го дослідження різні галузі знань. Саме тому, вирішення таких проблем, аналіз таких явищ й об'єктів неможливі в рамках вузької дисциплінарності. Дослідження рефлексивної інтерпретації комплексних проблем на основі філософських методологічних підходів, які не вступають в суперечність із дисциплінарними вимогами конкретних наук,

а доповнюють їх дисциплінарний зміст, може розглядатися як актуальне та обґрунтоване.

Мета даної статті полягає у виявленні того факту, що наукова проблема для постнекласичного етапу розвитку науки виступає як комплексна й охоплює в процесі свого дослідження різні галузі знань. А оскільки вирішення таких проблем, дослідження таких явищ й об'єктів неможливе в рамках вузької дисциплінарності, то актуальними стають вирішення наступних завдань:

- ✓ експлікувати теоретико-методологічні засади міждисциплінарних досліджень;
- ✓ дослідити основні значення трансдисциплінарності;
- ✓ обґрунтувати модель зняття дисциплінарних обмежень рефлексивною інтерпретацією комплексної проблеми як основоположним значенням феномена трансдисциплінарності.

Поширення серед сучасних науковців осмислення проблем, пов'язаних з організацією так званих міждисциплінарних досліджень усвідомлюється, перш-за-все, як виявлення неможливості вирішувати проблеми тими ж засобами, якими ми їх створили. Наприклад, є очевидною суперечність, коли глобальні проблеми XXI століття, наприклад забруднення навколишнього середовища, вимушена міграція, намагаються вирішувати, спираючись на стиль мислення XIX–XX ст., яке, по суті справи, і спровокувало ці проблеми. Таким чином сьогодні ми маємо свідками безсилля експертів, які намагаються вирішити, наприклад, проблеми міжнародного тероризму на основі мислення "вузьких фахівців". Усюди – в політиці, економіці та бізнесі – подібні рішення приносять все менше позитивних результатів. Це відбувається тому, що в подібних випадках ми отримуємо лише якийсь акумульований продукт розумової діяльності, що складається з різних індивідуальних бачень проблеми.

У зв'язку із вказаним, М. Макс-Ніф у своїх роботах обґрунтовує, що інтеграційний когнітивний синтез не може бути досягнутий на основі простого акумулювання та узагальнення продуктів розумової діяльності різних індивідів. Такий синтез, на думку Макса-Ніфа, повинен починатися всередині індивідуального мозку [1]. На його думку все менш ефективним стає так званий монодисциплінарний метод навчання, до якого ми всі так звикли і без якого не уявляємо собі систему вищої освіти в цілому. Справді, в сучасних університетах виключення у плані використання трансдисциплінарних підходів можуть увести, мабуть, лише деякі дисципліни – такі, наприклад, як планування, сама природа яких є міждисциплінарно-дисциплінарна. Кожен з нас, кажучи про школу, може пригадати, що всі дисципліни викладалися (і продовжують викладатися) сепаратно, у відриві від інших. Сьогодні і в майбутньому успіху зможуть досягти лише ті фахівці, які будуть здатні розуміти взаємозалежність і системність світу. В економіці, наприклад, це будуть експерти, які засвоять, що економіка – всього лише сфера або підсистема, частина більш великої загальної системи.

Погоджуючись із свідченням вітчизняних дослідників, наприклад В. С. Стьопіна, І. С. Добронравової [2], ми можемо прийняти, що у сучасній постнекласичній науці все частіше стають актуальними трансдисциплінарні дослідження. Також можна погодитися із тим, що трансдисциплінарні дослідження – явище історично відносно нове; на нинішньому етапі вчені будують розуміння даного концепту на основі континууму, який теоретично охоплює всю множину знань на всіх етапах, починаючи з монодисциплінарних, потім мультидисциплінарних, плюродисциплінарних, інтердисциплінарних і завершуючи власне трансдисциплінарними дослідженнями.

Однак, у свою чергу, беручи до уваги позицію Макса-Ніфа, ми маємо враховувати, що після створення у 1994 році спілки трансдисциплінарних дослідників у середовищі філософів науки сформувалося усвідом-

лення появи феномена "відкритої науки", яка вимагає діалогу природничих та гуманітарних, фундаментальних та прикладних наук. Вже в XIX ст. виникали міждисциплінарні зв'язки, формувались загальнонаукові поняття; в XX ст. цей процес посилювався. До того ж аналіз самого пізнання показує, що не завжди можна чітко розмежувати дослідження в межах дисципліни і вихід за ці межі. У процесі пізнання в межах однієї науки дослідники часто здійснюють вихід за прийняті межі певної дисципліни, а при впорядкуванні вже визнаних результатів надають їм "дисциплінарного" вигляду.

Багато проблем, що існують сьогодні у площині трансдисциплінарності, пов'язані з тим, що ми використовуємо різні її дефініції або, що ще гірше, обговорюємо трансдисциплінарність, не уточнюючи значення цього поняття. Ж. Піаже, який одним з перших запропонував цей термін, так висловився з цього приводу на засіданні семінару "Міжпредметні зв'язки – проблеми освіти і досліджень в університетах", що проходив у вересні 1972 року у Франції: "Нарешті, на етапі міждисциплінарних відносин ми переходимо на вищий їх рівень – трансдисциплінарний, коли стає можливим не тільки тісна взаємодія між науково-дослідними напрямками, а й поглиблення зв'язків між ними, долаючи стійкі дисциплінарні бар'єри" [3].

Активну увагу приділяти терміну трансдисциплінарності у світовій науці почали з середини 80-х років XX століття. Проте термін "трансдисциплінарність" до цих пір не отримав однозначного визначення. Проаналізуємо деякі з них.

У першому значенні трансдисциплінарність розуміється як "декларація", яка проголошує рівні права відомих і маловідомих вчених, великих і малих наукових дисциплін, культур і релігій, в дослідженні навколишнього світу [4]. У такому значенні, трансдисциплінарність грає роль "охоронної грамоти" для будь-якої особистої точки зору, що не суперечить знанням наукових дисциплін. Але така позиція суперечить думці Макса-Ніфа.

У другому значенні "трансдисциплінарність" трактується як високий рівень освіченості, різнобічності, універсальності знань конкретної людини [5].

У третьому значенні "трансдисциплінарність" визнається як "правило дослідження навколишнього світу". Передбачається, що трансдисциплінарність буде реалізована, якщо проблема досліджується відразу на декількох рівнях. Наприклад, на фізичному і ментальному рівнях, глобально і локально [6].

У четвертому значенні "трансдисциплінарність" використовується як "принцип організації наукового знання", що відкриває широкі можливості взаємодії багатьох дисциплін при вирішенні комплексних проблем природи і суспільства [7]. Слід зазначити, що трансдисциплінарність, у такому значенні, дозволяє вченим офіційно виходити за рамки своєї дисципліни, не побоюючись бути звинуваченим у дилетантстві.

Під трансдисциплінарністю розуміють ще й позанаукові знання, які не утворюють масиву наукових дисциплін, але які застосовуються у науково-популярних програмах чи політичній рекламі. Проблема ідентифікації трансдисциплінарності гостро резонує з проблемою її диференціації, зокрема порівняно з іншими близькими за значенням поняттями. Так, термін "міждисциплінарність" означає насамперед, кооперацію різних наукових дисциплін, використання спільних понять для позначення та пояснення певних подій чи об'єктів [8].

У авторів які займаються ґенезою міждисциплінарних досліджень немає єдиного розуміння та визначення даних понять. Так Е. М. Мірський кваліфікує міждисциплінарні дослідження як "об'єднання знань, методів, дослідницьких засобів і професійних навичок спеціалістів різних дисциплін при вивченні певного спільного об'єкта" [9]. У свою чергу І. В. Студенніков трактує міждисциплінар-

ність, як "форму організації науково-дослідної діяльності, котра спрямована на комплексне вивчення єдиного об'єкта представниками різних дисциплін, наукових спеціальностей і галузей науки" [10]. Л. Репіна трактує міждисциплінарність як "один із способів взаємодії різних спеціалізованих наукових зв'язків" [11]. І. І. Колесник визначає, що міждисциплінарність – це складний феномен, який має онтологічний та когнітивно-рефлексивний виміри. Цілком очевидно що йдеться про "поняття смислу" (тобто кожний бачить той смисл, який може побачити). Ці смисли, вказує він, слід визначити по різному, через такі ключові слова, як взаємодія між дисциплінами; форма організації досліджень, об'єднання знань, методів різних галузей знання, тощо. Це когнітивна технологія, пише Колесник, своєрідна техніка мислення, що має універсальний характер (подібно законам діалектики) [12].

Також використовується поняття "полідисциплінарність", яке є такою характеристикою дослідження, коли певний об'єкт аналізується, вивчається одночасно різними науками, але з різних аспектів. Трансдисциплінарність також характеризує такі дослідження, які виходять за межі конкретних дисциплін, це відбувається ніби через розтин дисциплінарних бар'єрів. Тому трансдисциплінарні дослідження характеризуються перенесенням когнітивних схем з одного дисциплінарного поля до іншого, розробкою спільних проектів дослідження. Тут необхідною є вимога, щоб кожна наукова дисципліна, яка є частиною трансдисциплінарного комплексу, була одночасно і відкритою, і закритою системою. Відкритою відносно до нових когнітивних схем, імпортованих із суміжних наукових дисциплін з чітко вираженою евристичною значущістю і готовою скооперуватися задля реалізації спільних дослідницьких проектів. Закритою вона має бути остільки, оскільки повинна зберегти власний специфічний предмет й аспект дослідження, розвивати дослідницькі методи і стратегії [13].

Останнє розуміння використовується головним чином французькими науковими центрами з дослідження складних систем, що самоорганізуються, і складного мислення, в першу чергу Центром трансдисциплінарних досліджень (соціологія, антропологія, історія), очолюваному Е. Мораном і Н. Лап'єр. Таке розуміння перегукується з концепціями еволюційної епістемології (передусім, Поппера), де науковий прогрес постає як зміна і взаємодія різноманітних теорій, а не рух до єдиної правильної моделі. У зв'язку з цим можна виділити одну з характеристик міждисциплінарності – відкритість.

У свій час учасники Першого Всесвітнього конгресу трансдисциплінарних досліджень прийняли Статут. Проаналізувавши даний статут, можна зробити ряд висновків:

- ✓ "трансдисциплінарність" не являється ні новою релігією, ні новою філософією, ані наукою наук (ст. 7);

- ✓ "трансдисциплінарність" доповнює дисциплінарні підходи. Вона не прагне до володіння кількома дисциплінами, але її ціль, відкрити у всіх дисциплінах те, що вони мають, і те, що лежить за їхніми межами (ст. 3);

- ✓ "трансдисциплінарний підхід" рішуче відкритий, оскільки він виходить за межі області точних наук і вимагає їхнього діалогу, і їх узгодження з гуманітарними та соціальними науками, а також з мистецтвом, літературою та поезією (ст. 5);

- ✓ "строгість", "відкритість", і "стриманість" є основними характеристиками трансдисциплінарного підходу. "Строгість" в суперечці, з урахуванням усіх наявних даних, є найкращим захистом від можливих перекосів. "Відкритість" передбачає прийняття невідомого, несподіваного і непередбачуваного. "Терпимість" означає визнання права на ідеї відміни від наших власних (ст. 14);

- ✓ "трансдисциплінарна етика" відкидає будь-які стосунки, при відмові від діалогу і обговорення, незалежно

від походження. Загальні знання, мають призвести до загального розуміння на основі повної поваги колективних та індивідуальних не схожостей (ст. 13) [14].

На нашу думку за формою свого існування трансдисциплінарне дослідження є дискурсивним дослідницьким проектом який здійснюють кілька різних галузей (наприклад нейрофізіологія, екологія, українознавство). Тобто ми враховуємо, що класична наука була не здатна зрозуміти об'єкт науки, саме тому, що вчений був не здатний зрозуміти самого себе як суб'єкта науки. Як зазначає Е. Морен, усуваючи того хто пізнає, ніколи не можна було просунутися в пізнанні складного. Пізнання з необхідністю стає, таким чином, комунікацією, петлею, між пізнанням (феноменом, об'єктом) і пізнанням цього пізнання [15].

Звертаючись до означення сучасного суб'єкта науки можна вказати, що суб'єкт постнекласичної науки – це, для нас, насамперед синергетичний суб'єкт, який усвідомлює себе в інтертекстуальному метаконтексті різноманітних міждисциплінарних і кросскультурних комунікативних практик. Тобто постнекласична наука реалізується суб'єктом, який постає в контексті історичного часу, в контексті відкритого діалогу з культурою.

Постнекласичний суб'єкт (суб'єкт, до якого відсилають Пригожин, Морен, Бейтсон), народжується в рефлексивних практиках "другого порядку", що формують комунікативну реальність "нового діалогу людини і природи". Причому процес об'єктивації такої природи перетворює його в суб'єкта – носія ціннісно-пізнавальної свідомості.

У так званій "Філософії трансдисциплінарності" Киященко і Моїсєєва можна побачити наступні положення, які так само викладені у вигляді статуту. В ст. 2 йдеться мова про те, що в основі філософії трансдисциплінарності лежить парадоксальний досвід подолання меж, необхідний для вирішення екзистенційних проблем життєвого світу. Він реалізується у полемічній взаємопов'язаності (спілкуванні без узагальнення), де сторони беруть участь в обговоренні на основі особистої відповідальності суб'єктів, що усвідомлюють кінцеву природу своїх уявлень про добро і зло.

У ст. 3 йде мова про стиль трансдисциплінарного філософування, котрий виражений у відкритій на інше раціональності, що знаходить своє застосування в переході між традиційно виділеними в мисленні і втіленими в діяльності, евристично корисними інтервалами загального і загальноозначущого, абсолютного і відносного, особистісного й колективного, істинного і корисного тощо. Відкритість такої інтегративної методології виражається в антидогматичній незавершеності будь-яких синтетичних побудов і можливості їх подальшого збагачення і перетворення.

Ключовою категорією філософії трансдисциплінарності є категорія транс-єдиного – такого виду єдиного, яке не ізольовано від багатьох чого, але відкрито на нього як своє інше, вбирає в себе його визначення і виступає як категорія багато-єдиного.

Стаття 5 проголошує що, категорія пост-транс-єдиного включає в себе досвід філософії пост-сучасності, зокрема постмодернізму, але розвиває його далі, заповнюючи постмодерністські плюралістичні позиції тенденціями і образами відкритої інтеграції, що здійснюється у когнітивно-комунікативних діалогічних практиках. Важливу роль у цих інтеграційних тенденціях грає методологія трансдисциплінарного дискурсу, інтегральний, інтервальний і суб'єктно-орієнтований підходи, логіка "включеного третього" (антитетика), рівневий підхід, мережеві моделі раціональності, єдність фундаментального і прикладного.

Також зазначено, що філософія трансдисциплінарності базується на принципі транс-кумулятивності –



включення класичних моделей у деякий стан, перехід до якого супроводжується якісно-революційним перетворенням, та створенням нового стану, який, проте, не втрачає зв'язків зі своїми класичними джерелами. У такому ставленні транс-кумулятивності, з нашої точки зору, знаходиться трансдисциплінарний дискурс до різного роду дисциплінарних практик.

У статті 7 йде мова про те, що в основі трансдисциплінарного філософії науки лежить більш просторий образ реальності, він вбирає в себе частини зовнішнього і внутрішнього буття. Реальність не вичерпується в раціональних образах і уявленнях, але зберігає в собі таємницю буття як свого початку. Формула наукової об'єктивності розширюється до єдності об'єктивно-суб'єктивних та об'єктивних визначень, в основі якої лежать структури узагальноної, суб'єкт-об'єктивної (інваріантності (узагальноної симетрії)).

Так звані трансдисциплінарні практики вбирають у себе всі основні визначення трансдисциплінарності, виражаючи їх у живій тканині життєвого світу і складаючи двоєдиний джерело програми та породження постійно стає трансдисциплінарного проекту.

Тобто філософія трансдисциплінарності пропонує свою відповідь на радикальні зміни, що відбуваються в системі виробництва знання і формування нового типу соціальності, який позначається як "суспільство знань", орієнтованого на суспільну користь. Сьогодні знання потребує інтегративного модусу виробництва, збереження та застосування з урахуванням його розміщення не тільки в локальних академічних інститутах, але й у складній трансдисциплінарній мережі, що включає дослідницькі лабораторії і групи, бізнес-орієнтовані структури, Громадські та урядові організації.

Трансдисциплінарні практики припускають особливого роду трансдисциплінарну матрицю наукових досліджень. Ця матриця включає новий етос наукового пізнання, вона передбачає включення гуманітарних цінностей в контекст наукового дослідження; уявлення про універсум як єдність множинних, що стають під дією процесів організації і самоорганізації фізичних, хімічних, біологічних, соціальних світів [16].

У тексті "Хартії трансдисциплінарності" (1994 р.) Б. Ніколеску, трансдисциплінарність "доповнює ..., прагне ..., не заперечує або заперечує що-небудь" [17]. Але, що таке "трансдисциплінарність", її однозначне визначення в тексті Хартії відсутнє. У результаті, від пункту до пункту, творці Хартії вільно вживають терміни – трансдисциплінарний підхід, трансдисциплінарна логіка, трансдисциплінарна етика, трансдисциплінарне дослідження, трансдисциплінарний дух, трансдисциплінарна освіта. У відсутності чіткого визначення самої трансдисциплінарності кожен з цих термінів може служити її самостійним видом, або її самостійним породженням, який сам потребує строгого визначення. Інакше звичайні – етика, логіка, дух і освіта, будуть відрізнятися від їх трансдисциплінарних аналогів тільки декларацією.

З урахуванням усього вищесказаного, "Хартію трансдисциплінарності" Ніколеску слід було б назвати "Хартією трансдисциплінаріїв" – дослідників що "прагнуть здійснити семантичне та практичне об'єднання тих смислів, які знаходяться в області перетину і лежать за межами різних дисциплін" [18].

Підводячи підсумок можна сказати що, входження у трансдисциплінарні дослідження має певні критерії. Дослідження складних об'єктів є можливим лише на основі рефлексивного відношення суб'єкта до себе, рефлексії над об'єктом і предметом дослідження, готовністю до концептуального дискурсу, усвідомленням

власного незнання, порушенням правил парадигми, тобто подолання обмеженості дисциплінарності. Тим самим мова має йти про особливу функцію філософії, як складової таких досліджень. Вона полягає у рефлексіях формулювання питань, проблем, задач, з метою досягнення такої їх форми, яка уможливує концептуальну реалізацію трансдисциплінарного дискурсу. Тобто, це діалогічність індивіда та соціуму, бо неможливо бути господарем смислу, так як варто враховувати не тільки того хто говорить, а й того хто це сприймає. Довербальна основа трансдисциплінарного дискурсу полягає у смислах та значеннях, засвоєних індивідом на стадіях дисциплінарного розвитку. Тому трансдисциплінарний розвиток передбачає умовою концептуального дискурсу конвенціональну основу створення мови, смислового наповнення об'єктивних дискурсу, основу якого складає зрозуміла представниками різних наук комплексна проблема. Тут об'єкт пізнання – це соціальний продукт, продукт людської культури. Соціокультурне формує ідеали, сенс та форми, в котрих існує трансдисциплінарно зорієнтоване мислення, тобто соціокультурне включає окремого, дисциплінарно обмеженого суб'єкта пізнання в акт творення категоріальної мережі бачення світу.

Філософія має створити таку дескрипцію (опис) задачі, яка дозволяє представникам різних дисциплін побачити можливість застосування специфічних методів своїх дисциплінарно обмежених наук для спільного, інтегрального вирішення комплексної проблеми, як такої що не вирішується засобами окремої дисципліни.

Отже, вступаючи у трансдисциплінарний дискурс, перед усім для створення нового знання, не варто обмежуватись сферою логічного розгортання наукових понять, а варто проаналізувати взаємодію предметного змісту науки, соціально-економічних і культурно-історичних умов та особистісних чинників. А описувати задачу, що дозволить вступити у дискурс різним дисциплінам, має філософія, так як лише у цьому випадку буде зрозумілим можливість застосування конкретно-наукових методів кожної дисципліни-учасника дискурсу для їх спільного вирішення задач та створення нового знання.

1. Manfred A. Max-Neef. Foundations of transdisciplinarity // Ecological Economics. – 2005. – № 53. – С. 5-16;
2. Добронравова І. С. Ідеали і типи наукової раціональності // Київський університет як осередок національної духовності, науки, культури. Матеріали науково-теоретичної конференції, присвяченої 165-річчю університету. Гуманітарні науки. – Ч. 1. – К.: ВПЦ "Київський університет", 1999. – С. 24-28;
3. Piaget Jean. L'epistemologie des relations interdisciplinaires // CERIO/CDE (ed.): L'interdisciplinarite. Problemes d'Enseignement et de Recherche dans les Universites. – Paris, 1972. – P. 131-144;
4. 1-st World Congress of Transdisciplinarity (1994), Preamble. Convento da Arrábida, Portugal, November 2-6. Available. [Електронне видання] – Режим доступу: <http://perso.club-internet.fr/nicol/ciret/english/charten.htm>;
5. Manfred A. Max-Neef. Foundations of transdisciplinarity // Указ. твір. – С. 7;
6. De Mello, M. (2001) The School of the Future, University of São Paulo, Center for Transdisciplinary Education (CETRANS);
7. Там само;
8. Князева Е. Н. Трансдисциплінарні когнітивні стратегії в науці майбутнього // Визов познанию: Стратегии развития науки в современном мире. – М., 2004. – С. 29-49;
9. Мирський Э. М. Междисциплинарные исследования и дисциплинарная организация науки. – М., 1980. – С. 249;
10. Студенников И. В. О междисциплинарных исследованиях: к вопросу о содержании понятия // Записки исторического ф-та ОдГУ. – Одесса, 1995. – Вып. 1. – С. 58, 61;
11. Репина Л. П. Опыт междисциплинарного взаимодействия и задачи интеллектуальной истории // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. – М., 2005. – Вып. 15. – С. 5-14;
12. Колесник І. І. "Міждисциплінарність" як концепт // Харківський історіографічний збірник. – Х.: Вид-во НУА, 2008. – Вип. 9. – С. 23-34;
13. Князева Е. Н. Трансдисциплінарні когнітивні стратегії в науці майбутнього // Указ. твір;
14. 1-st World Congress of Transdisciplinarity... // Указ. твір;
15. Морен Э. Метод. Природа природы. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 464 с.
16. Кияченко Л., Моисеев В. Філософія трансдисциплінарності. – М.: ИФ РАН, 2009. – 205 с. [Електронне видання] – Режим доступу: <http://anoit.ru/index5.php>;
17. 1st World Congress of Transdisciplinarity... // Указ. твір;
18. Там само.



## ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

Н. В. Лікарчук, канд. політ. наук, доц., КНУ ім. Тараса Шевченка

## ПОЛІТИЧНИЙ ОБМІН ЯК ЦЕНТРАЛЬНА КАТЕГОРІЯ ПОЛІТИЧНОГО МАРКЕТИНГУ

*Стаття присвячена розкриттю суттєвої системоутворюючої категорії політичного маркетингу – політичному обміну. Аналізуються види політичного обміну: символічний обмін, утилітарний обмін та соціетальний обмін.*

Ключові слова: політичний обмін, символічний обмін, утилітарний обмін, соціетальний обмін.

*Статья раскрывает сущность системообразующей категории политического маркетинга – обмена. Анализируются виды политического обмена: символический обмен, утилитарный обмен и социетальный обмен.*

Ключевые слова: политический обмен, символический обмен, социетальный обмен.

*The article reveals the essence of the system-category of political marketing – the exchange. Analyzes the types of political exchange: symbolic exchange, exchange of utilitarian and sotsyetal exchange.*

Keywords: political exchange, symbolic exchange, sotsyetal exchange.

Як і будь-яка дисципліна політичний маркетинг має свої категорії. Центральними категоріями політичного маркетингу, які характеризують суть його предметної області, є категорії, що виступають системоутворюючими для маркетингу й політики. Для маркетингу й політики системоутворюючими поняттями є категорія обміну, а для політики – категорія влади.

Обмін є центральною, а значить найважливішою категорією політичного маркетингу. Такий висновок зроблено спираючись на класика маркетингу Ф. Котлера, який зазначає, що "маркетинг – це вид людської діяльності, направлений на задоволення потреб за допомогою обміну" [1]. Обмін одночасно володіє як маркетинговою так і комунікативною природою. Обмін цінностями передбачає наявність, як найменше, трьох умов. Зазначимо, що цінність – це благо, тобто все те, що має значення для суспільства та індивіда, те, до чого проявляється інтерес, те, чим хочете володіти і розпоряджатися.

Існують різноманітні види обміну цінностями: символічний обмін; утилітарний обмін; соціетальний обмін.

Політичний маркетинг як діяльність, і як дисципліна має справу з усіма трьома видами обміну, які й розкривають суть його предмета. Загальним висновком і суттю всіх трьох видів обміну, які здійснюються в рамках політичного маркетингу, є вироблення політичного капіталу (депутатські мандати, політичні посади, посади на державній службі), що дає змогу впливати, на розподіл владних повноважень. Зазначимо, що цей термін у науковий обіг ввів П. Бурд'є, й умовно поділив його на три групи: "Перша – сягає корінням у давні традиції і підживлюється конфесійним світоглядом, друга – нагромаджується у процесі утвердження та діяльності формалізованих режимів постмонархічного типу, і третя – позитивний політичний капітал" [2]. Він ґрунтується на кредиті довіри, який суспільство, незадоволене ситуацією, розчароване в чинній владі, надає політичним силам, котрі виступають її найрішучішими опонентами. Крім того, політичний капітал може бути раціональним (заснованим на зваженій оцінці можливостей нової політичної сили) та ірраціональним – який відображає неприйняття існуючих порядків і прагне до змін. Позитивний політичний капітал найменш стійкий, одержати його не важко, важко утримати.

В політичному капіталі, відповідно до трьох основних видів обміну, можна умовно виділити такі його різновиди як символічний капітал, утилітарний капітал і соціетальний капітал.

Символічний обмін – це обмін цінностями, які протікають в символічних чи умовно-знакових формах. При цьому самі цінності набувають символічної суттєвості.

Політичне життя, що аналізується з позицій політичного ринку, глибоко пронизане комунікаціями, які пов'язані з символічним обміном. Можна стверджувати, що поза символічним обміном не існує політики як такої.

Символічний обмін є її органічною характеристикою. На думку О. Соловйова "в політиці будь-яке позиціонування контрагентів принципово й однозначно пов'язане з використанням символічних фігур, які відображають ті чи інші форми персоналізації "влади", "впливу", "статусів" [3]. При відсутності даних інтенцій спілкування перестав бути політичним і має зовсім іншу суть. В силу домінування в політиці групових актів їх установки задають стійкі зразки і норми спрямування символів, які ніби програмують владно-значимі комунікації, закріплюючи методи "ділового спілкування" в цій сфері. Тому характер комунікації між політичними акторами обумовлений нормативно-символічними відносинами до миру – єдиною органічною для політики формою соціально взаємодії.

Тому, політичний маркетинг – це єдина сфера діяльності, в якій символічний обмін займає центральне місце.

Історичне коріння маркетингового символічного обміну можна віднайти ще в давніх релігійних віруваннях та ритуалах. Протомоделлю такого та обміну є обряд жертвопринесіння. Жертва – це те, що обмінювали на божественну прихильність, те, чим задобрювали духів та богів, те, що взамін чомусь просили благ. Жертвопринесення можна розглядати як певну угоду, яка укладалася між людьми й силами іншого світу.

Найчастіше жертви приносили у вигляді заклинання чи спалення тварин. Історії відомі й людські жертвопринесення. Наприклад, фінікійці приносили в жертву своїх дітей, таким чином, на думку Е. Тейлора, збільшували цінність жертви тим, що вибирали її з благородних сімей, розмірковуючи, що "угодність" жертви вимірюється важкістю втрати. Це переконання було настільки сильним, що кожного року святкову жертву складали тільки єдині діти в родині [4].

Жерці виконували роль посередника між бідними й багатими людьми в процесі символічного обміну. Вони були професіоналами в області входження в безпосередній контакт з багатими і здійсненням символічного обміну – жертвопринесення. Жерці позиціонували себе як повноправні представники світу богів, його довіреними особами, фахівцями по обміну божественних благ на жертви, які приносять люди. По суті, жерці були фахівцями – маркетологами в області символічного обміну.

Якщо взяти за основу наступний ланцюг типової маркетингової діяльності: фірма-товар-посередник (маркетолог)-клієнт-угода, то можна побачити певну аналогію з діяльністю жерців, яка пов'язана із укладанням угоди між богом та людьми у вигляді жертвопринесення. Дану схему можна виразити так: світ богів (фірма, яка виробляє блага) – прихильність (товар) – жерці (маркетологи) – віруючі (клієнти) – жертвопринесення (угода).

Маркетологу як посереднику потрібно виплатити певну нагороду за працю, в такій символічній угоді як жертвопринесення сумаю є всі жертвенні предмети.

У давніх цивілізаціях жерці складали вищу привілейовану касту, яка охороняла свою герметичність (замкнутість) за допомогою володіння сакральним знанням, яке пов'язане з символічним обміном. Мистецтво символічного обміну як таємниче знання чи мистецтво священного маркетингу було головною зброєю владарювання жерців над людьми.

У Середні віки в Європі професійне мистецтво священного символічного маркетингу було монополізоване служителями християнської церкви. Церква стала головним інститутом, який контролював символічний обмін. Вона намагалась розширити ринок своєї клієнтури (віруючих) і в той же час вела боротьбу зі своїми конкурентами – еретиками. Обіцяне священниками спасіння душі було платою за додержання людьми Священного договору Нового Завіту. Спасіння це важлива для християн цінність, за яку вони платили своєю любов'ю до Бога й додержання умов Священного Договору. Головна посередницька роль церкви між сторонами, які заключили договір, в перекладі на маркетингову мову означає: що утримувати своїх клієнтів християн в стані постійного контакту з Богом (фірмою) шляхом безперервної турботи про своїх клієнтів у вигляді очищення душі й прощенні гріхів.

У Новий час в Європі у християнської церкви з'являються конкуренти, які претендували на переорієнтацію клієнтів на новий вид символічного обміну у формі світських політичних ідеологій.

У XVII-XVIII ст. виникає культ Розуму, який вважається вищою інстанцією, яка править світом. Пропагандистами ідеї всесилля Розуму виступали великі вчені й філософи – Ф. Бекон, Р. Декарт, Б. Спіноза [5].

В епоху Просвітництва був розроблений грандіозний проект очищення розуму від релігійних забобів, щоб проложити дорогу вільному проходженню Розуму. З проголошенням наступу "царства Розуму" з'явився новий пантеон богів не сакрального, а раціонального типу у формі різноманітних ідеологій. Великі ідеології Нового часу – лібералізм, консерватизм, соціалізм, комунізм – пропонували власні "рецепти спасіння" та шляхи боротьби за досягнення певного соціального ідеалу [6].

За словами відомого сучасного французького політолога Філіпа Бенетона, "ідеологія – це обіцянка спасіння і доктрина боротьби" [7].

Ідеологічна діяльність суттєво потіснила релігію у сфері політичного символічного обміну. Роль церкви та її служителів в епоху Нового часу стали виконувати політичні партії та партійні ідеології.

У сучасну епоху політичні партії є головними "продавцями" ідеологічного товару. Більше того, вони виступають одночасно і головними замовниками ідеологічного продукту і основними покупцями послуг у сфері здійснення професійного символічного обміну або політичного маркетингу.

На початку ХХ століття складаються новітні соціальні технології символічного обміну у сфері політики – політична реклама, політичний PR, шоу-політика. На відміну від релігії та ідеологій вони не маскуються за допомогою пропаганди суспільних ідеалів та певних абсолютних цінностей своєї маркетингової природи. Вони не приховують, що вся їх символічна продукція (іміджі, бренди, репутація, зірковість) призначені не тільки для досягнення суспільного блага, але й для здійснення обміну, пов'язаного з просуванням до влади конкретних політичних суб'єктів, з продажем суспільству певної політичної продукції.

З розвитком реклами, засобів масової комунікації, PR символічний обмін набуває рис глобальної маркетингової комунікації. Ж. Бодрійяр вважає, що з широким

розповсюдженням символічного обміну в суспільстві починає процвітати атмосфера "симулякрів", тобто знаків, які імітують і замінюють реальність [8].

Новітні технології символічного обміну в політиці виявилися більш ефективними у плані просування певних цінностей (смислив, значень, іміджі...), чим традиційні ідеології. Вони поступово починають домінувати в сучасному політичному просторі.

Дана тенденція, була відмічена О. Соловйовим у ході дискусії, який зазначив, що "... сьогодні суспільство стихійно переходить на нові форми контактів з владою, що породжує потребу в інших способах символізації, визначенні значень влади, держави, політики. І якщо ми подивимось на ситуацію, яка складається в індустріально розвинутих країнах, то побачимо, що форматування політичних пропозицій громадян якісно відрізняється від минулої ідеологічної презентації. Домінування на політичному ринку різних іміджів та консалтингових структур, формування ними рекламних оболонок політичного продукту, без яких той просто не може включитися в простір влади, ... – все це є показниками виникнення політичного простору в якому ідеологія просто не виживає" [9].

Поява нових форм символічного обміну, не означає, що ідеологія як система політичних цінностей, повинна повністю зникнути. Сьогодні криза зачепила не ідеологію взагалі, а великі ідеології, які вибудовані головним чином на раціональній основі, тобто на тих ціннісних установках, які апелюють до розуму. Ідеології, поштовхом до виникнення яких став проєкт Просвітництва, намагались раціоналізувати політичний процес й підключити маси до політичного процесу в якості раціональних суб'єктів [10].

В сучасну епоху з появою суспільства масового споживання і нових технологічних засобів масової комунікації починають широко застосовуватися механізми емоційного підключення мас до сфери політики. На зміну раціональним формам символізації приходять чуттєво-емоційні або іміджеві форми символічного обміну, які починають виступати в ролі нових ідеологій, й приймати участь в процесах виробництва й просування політичних цінностей. В епоху масової комунікації, "створення й розповсюдження ідеологій уже не є виключною монополією класу інтелектуалів – в цьому процесі сьогодні активно приймають участь й інші виробники символічних форм, і найперше мова йде про ЗМІ" [11]. Ідеологія, таким чином, отримує своє вираження не тільки в традиційних політичних текстах й дискусіях, "вона всюди".

Виробництво й просування політичного продукту за допомогою різних видів символічного обміну приводить до формування символічної складової політичного капіталу.

На думку російських дослідників О. Русакової та О. Спаського різновидом символічного капіталу є політичний бренд, який є складним образом, що втілює обіцянку благ, реалізацію надій, задоволення певних соціальних запитів. Бренд – це такий символічний капітал, включення якого в маркетинговий кругообіг приносить певний економічний та соціальний ефект, який пов'язаний з формуванням позитивної ринкової репутації [12].

Політичний бренд символізує: по-перше – владні ресурси політичного актора; по-друге – позитивні репутаційні характеристики політичного актора; по-третє – обіцянки благ, надій та мрій; по-четверте – відповідні запити та потреби населення. Будучи символом влади та сподівань, політичний бренд має своїх прибічників і як певний ідол змушує відчувати по відношенню до нього почуття вірності, гордості й причетності до символічної брендової системи цінностей. Поштовхом для перенесення поняття "капітал" із економічної науки в область політології та

інших соціальних дисциплін сьогодні є праці таких відомих вчених як П. Бурд'є та Дж. Коулман.

П. Бурд'є вважає, що символічний капітал – це система нормативно-значимих ментальних структур, основним постачальником яких на політичний ринок є держава, оскільки саме держава володіє найпотужнішими засобами нав'язування й переконання, використовуючи стійкі схеми бачення світу, способів його поділу, упорядкування [13].

Формування символічного капіталу пов'язане з діяльністю не тільки держави, але й інших політичних акторів. Такими акторами є політичні партії, які претендують на нав'язування легітимного бачення соціального світу. П. Бурд'є зазначає, що всі вони представляють собою місце внутрішньої боротьби за нав'язування пануючого принципу сприйняття й поділу. Будь-який соціальний агент володіє певними принципами сприйняття й поділу. Ми всі приходимо в соціальний світ з очками на очах [14].

П. Бурд'є вважає, що символічний капітал як продукт політики, пов'язаний з символічним насиллям. Політика, як він зазначає є боротьба за нав'язування легітимного принципу бачення й поділу, що домінує, та є визнаною, тобто наповненою символічним насиллям [15].

В цілому, спираючись на роботи вчених, що використовують поняття "символічний капітал" в політичній сфері, можна дати наступне його визначення: символічний капітал це сукупність різноманітних ментальних форм, які продукуються в процесі символічного обміну між політичними акторами на політичному полі.

Другою важливою категорією політичного маркетингу, який характеризує його предмет є утилітарний обмін.

Утилітарний обмін – це такий обмін цінностями, які здійснюються або у вигляді натурального обміну продукцією, або у вигляді обміну послугами, або у вигляді комерційної угоди, тобто обміну за допомогою грошей. В утилітарному обміні на перший план виступає безпосередня практична вигода, й увага зосереджена на споживачьких об'єктах, які підлягають обміну. З розвитком спеціалізації праці все більшу роль у житті суспільства набувають угоди, які пов'язані з наданням послуг політичного плану.

В епоху давніх цивілізацій високо цінувались послуги військових найманців. З давніх часів практикувався продаж державних посад й титулів. Наприклад, у "Римському Віснику" часто друкувались такі об'яви: "Віддається дешево хороший трон, малодержавний, за низькою ціною", або "Шукаю трон тут або в провінції. Маю задаток. Погоджусь на переїзд" [16].

З розвитком торгівельного капіталу утилітарний політичний обмін став набувати все більш чітко вираженого комерційного характеру. Політичний ринок виявився в тісному зв'язку з комерційним ринком.

Наприкінці XII ст. – в першій третині XIV ст. в багатьох містах західної Європи купці, сконцентрували в своїх руках великі капітали й стали впливовою силою в міському управлінні. Паралельно зі зростанням економічного й політичного впливу купців посилюється роль лихварів й банківської діяльності. Торгівельний капітал вступає в тісний зв'язок з фінансовим капіталом. В XV ст. виникає практичне керівництво з торгівельно-фінансової діяльності, в якому перераховуються товари, міра, вага, вказується шлях грошової маси, даються поради щодо несплати податків, ведення ділової кореспонденції; зазначається як розбагатіти без ризику та як вести бухгалтерський облік [17].

У Новий час з розвитком капіталістичного товарного виробництва розгортається процес широкої комерціалізації політичного життя. Впровадження демократичних процедур, яке повинне стримувати даний процес, часто не дає бажаного результату. Входження у владу в бур-

жуазно-демократичному суспільстві безпосередньо залежить від фінансових ресурсів претендентів на державні посади. Вибори стають все більш дорогими для кандидатів на державні посади.

У XX ст. комерціалізація широко проникає в область масової культури та масових комунікацій, формуючи особливу синтетичну форму обміну у вигляді шоу-бізнесу, в якому поєднуються риси символічного та комерційного обмінів.

З одного боку, продукція шоу-бізнесу є символічною, оскільки ґрунтується на таких ментальних утвореннях як: міфи, стилі, престижні іміджі, еталони краси та успіху, які пропонуються суспільству у формі захоплюючих й розважальних видовищ. З іншого боку, така продукція має конкретний комерційний вимір: у неї є свій особливий комерційний ринок, де "робляться великі гроші". Найбільш привабливими галузями шоу-бізнесу є кіноіндустрія, виробництво телесеріалів, музичний шоу-бізнес.

У маркетингу шоу-бізнесу особливо цінується мистецтво створення "зірок", які є його ключовими складовими, опорою, що приводить у рух механізми символіко-комерційного обміну. Але "зірки" – це не пасивний об'єкт маркетингових зусиль, а досить активний маркетинговий товар, який зацікавлений в своєму інтенсивному розкручуванні. Крім того, "зірки" шоу-бізнесу виступають одночасно і об'єктом культового поклоніння, наслідування, стійкого інтересу публіки й вигідним об'єктом для вкладання капіталу.

У другій половині XX ст. маркетингові технології шоу-бізнесу були взяті на озброєння політичними структурами й увійшли в арсенал методів й технологій впливу на публіку з ціллю досягнення політичної влади. Крім того, "зірки" шоу-бізнесу активно залучаються до участі в політичних кампаніях, оскільки їх авторитет здійснює суттєвий вплив на процес нарощування політичного капіталу.

Особливою технологією здійснення утилітарного політичного обміну виступає лобістська діяльність. Лобіст або лобістська фірма – є посередниками між недержавним сектором й державними структурами, які займаються продажем такого політичного продукту як політичне рішення в обмін на певні послуги, які надаються тим, хто дане рішення приймає. За своїм характером лобістська діяльність представляє таку модель маркетингової комунікації, де лобіст-посередник нерідко безпосередньо вбудований або в бізнес-структуру, або в політичну структуру, або перетікає з однієї вбудованої структури в іншу.

Утилітарний обмін, зливаючись з символічним, активно приймає участь у формуванні політичного капіталу. Механізм формування політичного капіталу за допомогою утилітарного обміну схожий з механізмом утворення економічного капіталу, оскільки також базується на комерційній основі. Але прибуток, який отримують від політичних угод, вимірюється не в економічних одиницях, а в статусно-політичних категоріях. Тобто цей прибуток вимірюється положенням суб'єкта в структурній ієрархії політичного поля, досягненнями, які пов'язані з вертикальною політичною мобільністю, рівнем політичного впливу (або "політичною вагою"), обумовлених певною економічною підтримкою.

Третім видом суспільного обміну, який характеризує суть предмету політичного маркетингу є соціетальний обмін.

Соціетальний обмін – це комунікація, в основі якої лежить принцип взаємної узгодженості та довіри. В даному виді обміну оборот цінностей має яскраво виражене етичне забарвлення. Соціетальний обмін, Ю. Хабермаса визначив як "комунікативну дію", тобто це така соціальна інтеракція, в основі якої лежить орієнтація на

взаєморозуміння. В комунікативній дії "актори йдуть на те, щоб внутрішньо узгодити між собою плани своїх дій й прослідкувати ті чи інші свої цілі, але тільки при умові погодження відносно даної ситуації й очікуваних наслідків, які або уже відбуваються між ними, або про них ще тільки домовляються [18].

В ході соціального обміну етичний фактор є вирішальним при досягненні громадського успіху. Даний тип обміну є синтетичним. Він включає певні елементи символічного й утилітарного обмінів. Етико-нормативна природа соціального обміну надає йому символічного характеру. В той же час соціальний обмін може бути вбудованим в комерційні відносини, як відомо, що відносини довіри між партнерами є вигідними для ведення успішного бізнесу. В цілому ж домінуючою стратегією соціального обміну є не комерційний, а соціальний ефект. На думку С. Андрєєвої, соціальний ефект – це результат діяльності суб'єкту ринку, який не пов'язаний з отриманням прибутку й направлений на благо суспільства в цілому або окремих груп населення [19].

Відмінність між утилітарним й соціальним обмінами нагадує відмінності між комерційною та соціальною рекламою. Для комерційної реклами головною метою є досягнення матеріальної вигоди, а для соціальної реклами – досягнення суспільного блага, тобто те, що не приносить безпосередньої матеріальної вигоди, але дає вигоду іншого порядку, оскільки змінює в кращу сторону міжособистісні та суспільні відносини.

Суб'єктами соціального обміну можуть бути як не комерційні організації, так і комерційні структури, комерційні вузи поліклініки, фірми, компанії, при умові, що першочерговою метою їх діяльності є досягнення соціального ефекту. Типовим прикладом соціального обміну, який здійснюється комерційними суб'єктами, є благодійна діяльність.

Соціальний обмін не виключає того, що результатом обміну поряд з соціальним ефектом стає ще й економічний ефект. Адже, компанія яка завдячуючи розмаху своєї благодійності отримує визнання серед широкої громадськості, і як правило, має більше шансів, чим її конкурент, отримати вигідні державні замовлення, а значить збільшити ринок своїх клієнтів.

Зазначимо, що однією з ранніх форм соціального обміну був обмін дарами або дарообмін. У давні часи будь-яке соціально-значиме спілкування супроводжувалось обміном дарів. Дари правителям й високопосадовим особам відрізнялись унікальністю та коштовністю. Вони символізували щедрість, увагу, повагу й готовність до союзницьких відносин. У сучасну епоху церемонія дарообміну включена в протоколи дипломатичних відносин. Сьогодні існують музеї, де зберігаються цінні подарунки, які вручались високими гостями главам держав.

У діловому світі соціальний обмін виступає під девізом соціально-відповідального бізнесу. Це означає, що ділові кола, турбуючись про свою ділову репутацію, здійснюють разом із своїми безпосередніми професійними обов'язками соціально-корисні справи: фінансують суспільно-значимі програми. В сою чергу, держані, суспільні та некомерційні структури, створюють їм позитивну соціальну репутацію й доброзичливе середовище, забезпечуючи зростання конкурентоздатності. Зазначимо, що спонсорство, меценатство, благодійність при певній державній політиці стають не тільки престижними, але й вигідними заняттям для бізнесу.

Різновидом ділового соціального обміну є певна система взаємовідносин між керівництвом та співробітниками всередині будь-якої структури. Мова йде про

внутрішньо корпоративні відносини, коли керівник збільшує виробництво праці підлеглих шляхом створення позитивного морального клімату всередині організації, постійно турбуючись про кар'єрне та творче зростання своїх працівників.

Соціальному обміну відповідає певна маркетингова діяльність, яка пов'язана з просуванням на інтелектуальний ринок ефективних соціальних ідей, технологій, проєктів, програм. Саме такі продукти інтелектуальної діяльності є головним соціальним товаром. В процесі соціального обміну формується та частина політичного капіталу, яка репрезентує сукупність соціально-етичних якостей, які мають велике значення для гармонізації громадських відносин. Соціальний капітал у формі культури довіри, толерантності, консенсусу відіграє вирішальну роль у встановленні тісних відносин політичного співробітництва.

Концепт довіри отримав сьогодні достатньо серйозну теоретичну розробку в працях відомих політологів, соціологів та філософів. Особливо інтенсивно проблема довіри стала розроблятися у зв'язку з бурхливим розвитком теорії ділового спілкування й бізнес-культури. Для виявлення довіри як особливого різновиду суспільної цінності стала застосовуватись категорія "соціальний капітал". Російський дослідник П. Шіхирев зазначає, що "Бум дослідження довіри в суспільних науках припадає на 90-ті роки ХХ ст., коли воно стало інтенсивно вивчатися в різноманітних сферах соціального життя: в міжособистісних відносинах і, особливо, в економіці та бізнесі. Тоді ж все частіше відносини, які складаються на їх основі стали визначатися як "соціальний капітал" [20].

До соціального капіталу, крім довіри, дослідники відносять такі цінні в діловій комунікації якості як: взаємна відповідальність, виконання зобов'язань, надійність, компетентність, лояльність, репутація. В політичній науці соціальний капітал трактується як фактор, який формує соціальну єдність, й за допомогою якого утримуються громадські інститути разом.

Отже, обмін – це базова категорія політичного маркетингу. Не існує таких сфер суспільного життя, де б не здійснювався обмін благ чи обмін цінностей. Саме тому на основі маркетингового підходу можна вивчати найрізноманітніші відносини, де здійснюються обмінні процеси.

1. Современные тенденции развития символического пространства политики и концепт идеологии: Материалы дискуссии // Полис: Политические исследования. – 2004. – №4. – С.30. 2. Бурдыев П. Дух государства: генезис и структура бюрократического поля // Политика и поэтика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1999. – С. 125-126. 3. Соловьев А. И. Политология: Политическая теория, политические технологии. – М.: Аспект Пресс, 2003. – С. 159. 4. Тейлор Е. Б. Первобытная культура: [Пер. с англ.; Предисл. и прим. А. И. Першица.] – М.: Политиздат, 1989 – С.478. 5. Там само. – С. 489. 6. Там само. – С. 512. 7. Бенетон Ф. Введение в политическую науку [Пер. с фр.] – М.: Весь мир, 2002. – С.182. 8. Бодрийяр Жан К критике политической экономики знака. – М.: Библион – Русская книга, 2003. – С. 91. 9. Соловьев А. И. Политология // Указ. твір. – С. 451. 10. Шихирев П. Н. Природа социального капитала: социально-психологический поход // Общественные науки и современность. – 2003. – №2. – С.27. 11. Андреев С. Н. Маркетинг некоммерческих субъектов. – М.: Финпресс, 2002. – С.8. 12. Русакова О. Ф., Спасский А. Е. Что такое политический маркетинг: Научно-методическое издание. – Екатеринбург: Издательский дом "Дискурс-Пи", 2004. – С.78. 13. Бурдыев П. Дух государства... // Указ. твір. – С. 131. 14. Там само. – С.139. 15. Там само. – С. 151. 16. Морозова Е. Г. Политический рынок и политический маркетинг: концепции, модели, технологии. – И.: Российская политическая энциклопедия" (РОССПЭН), 1998. – С.3. 17. Там само. – С. 112. 18. Хабермас Юрген. Моральное сознание и коммуникативное действие. [Пер. с нем. под ред. Д. В. Складнев.] – СПб.: Наука, 2000. – С. 138. 19. Андреев С. Н. Маркетинг некоммерческих субъектов. – М.: Финпресс, 2002. – С.84. 20. Шихирев П. Н. Природа социального капитала... // Указ. твір. – С.32.

М. В. Морарь, канд. іст. наук, докторант, КНУ ім. Тараса Шевченка

**ПАРТІЙНА КОМУНІКАЦІЯ ЯК РІЗНОВИД ПОЛІТИЧНОЇ КОМУНІКАЦІЇ**

*У публікації розкриті особливості партійної комунікації як важливого різновиду політичної комунікації. Проаналізовані види партійних комунікацій. Дана характеристика змін у партійній комунікації в контексті загальної інформатизації суспільства.*

Ключові слова: політична комунікація, партійна комунікація, внутрішньопартійна комунікація, зовнішньопартійна комунікація, міжпартійна комунікація, комунікатор, партія, партієтворення, партійний лідер, інформація.

*В публикации раскрыты особенности партийной коммуникации как важной разновидности политической коммуникации. Проанализированы виды партийных коммуникаций. Дана характеристика изменениям в партийной коммуникации в контексте общей информатизации общества.*

Ключевые слова: политическая коммуникация, партийная коммуникация, внутривнутрипартийная коммуникация, внешнепартийная коммуникация, межпартийная коммуникация, коммуникатор, партия, партиесоздание, партийный лидер, информация.

*In a publication the features of party communication are exposed as the important variety of political communication. The varieties of party communications are analyzed. Description is given to the changes in party communication in the context of general informatization of society.*

Keywords: political communication, party communication, inner-party communication, external-party communication, between-party communication, communicator, party, party-building, party leader, information.

Партійна комунікація є невіддільною частиною процесу партієтворення та розвитку партійних сил у будь-якій демократичній країні. Водночас вона виступає складовою більш широкого поняття – політичної комунікації. Такою є постановка проблеми даного дослідження, яке присвячене відповіді на питання про сутність та роль партійних комунікаційних зв'язків.

Актуальність всебічного аналізу партійної комунікації зумовлена тією стратегічною роллю, яку відіграють партії не лише у системі політичної комунікації, але й політичного процесу в Україні в цілому. Наразі необхідним є з'ясування сутності, видів, форм та проявів партійної комунікації, збагачення партології відповідним понятійно-категоріальним інструментарієм у комунікаційній сфері.

Стан вивченості ролі й місця партійних сил в українському суспільстві та політикумі характеризується як комплексний. В нашій країні дослідженням політичних партій займаються В. Базів, Л. Ганюкова, М. Обушний, В. Олійник, Ю. Остапчук, М. Примуш, М. Томенко, Ю. Шайгородський, Ю. Шведа та багато інших дослідників.

Проблематика політичної комунікації знаходиться в полі зору таких науковців як В. Бебик, Ю. Ганжуров, О. Гриценко, Л. Климанська, Г. Почепцов, Є. Тихомирова, О. Шахтемірова. Не лишається без уваги комунікаційний аспект діяльності політичних партій, який розпочали досліджувати вітчизняні партологи – В. Антемух, К. Меркотан, А. Романюк, О. Шиманова, В. Якушик та ін.

Відаючи належне вже проведеним вітчизняним фундаментальним та прикладним дослідженням з партології, мусимо відмітити, що явище партійної комунікації, попри наявність низки актуальних публікацій [1], ще не знайшло свого всебічного вивчення. Що стосується проблеми взаємопов'язаності партійної, політичної і суспільної комунікації в умовах становлення постіндустріального суспільства та його можливостей і викликів, то означене питання взагалі ще не стало об'єктом спеціального наукового аналізу.

Метою даної статті є дослідження партійної комунікації як важливого різновиду політичної комунікації в нашій країні. При цьому особливого значення набуває вивчення цього питання у контексті як теорії комунікації, так і партології.

Новизна цього дослідження полягає в узагальненій характеристиці партійної комунікації та її основних елементів у тісній пов'язаності з проблемами партійної взаємодії, лідерства та конкуренції.

Методологічне та загальнонаукове значення даної публікації полягає у тому, що вона є спробою систематизувати наявні на даний час концепції партійної комунікації в нашій країні та на їх підставі сформулювати комплексне

бачення наявного стану та перспектив цього виду комунікації у загальнодержавній системі політичних взаємин.

Поняття "комунікації" є вельми широким і пронизує майже всю людську поведінку у культуру. Більшість існуючих його визначень вітчизняний дослідник В. Бебик відносить до одного з двох головних класів: ті, що розглядають комунікацію як лінійний процес передачі повідомлень від одного або кількох відправників адресатам, та ті, що розглядають його як процес формування поглядів і обміну ними [2].

Власне слово "комунікація" прийшло до нас через англійську мову (communication) від латинського communicare, що означає "перебувати у зв'язку, брати участь, об'єднуватися". Слова communicate, community, communication однокореневі. Українськими відповідниками є сполучатися, спілкуватися, спілка, спільнота, спілкування. Російськими, відповідно, общий, общество, общаться, общение, приобщить. Як бачимо, ідея єдності, об'єднання, зв'язку зі спільнотою є визначальною для поняття комунікації, або спілкування. Спілкуватися – значить ставати членом спільноти, організації, а це означає співпереживати, ставати духовно близьким, дотримуватися норм співжиття [3]. Визначальним тут є зв'язок між членами спільноти, але безперечно цей зв'язок має бути не так фізичним, як духовним. Факт духовної єдності й наявність спільних форм духовного зв'язку творять спільноту. Спілкування, або комунікація, й означає встановлення такої єдності за допомогою відповідних форм духовного єднання (духовних зв'язків). Отже, спілкування в організації, якщо воно відбувається, передбачає такі ознаки [4]:

- ✓ комунікаторів – тих, між ким відбувається спілкування, зокрема комуніканта – того, хто ініціює процес спілкування, виступає його адресантом, і комуніката – того, на кого спрямоване спілкування і хто є його адресатом;

- ✓ духовно-інтелектуальну єдність тих, хто спілкується, – спільну свідомість, спільну культуру;

- ✓ спільну форму духовного буття – мову;

- ✓ при потребі загальнозрозумілі знакові системи, що замінюють мову в певних ситуаціях, – письмо, іноземні мови та ін. знакові системи;

- ✓ при потребі створенні спільнотою засоби спілкування – книги, періодичні видання тощо.

Комунікація має доволі багато значень, але всі вони групуються навколо ідеї взаємного обміну. За Д. Адаїром, наприклад, "Комунікація являє собою процес, завдячуючи якому люди повідомляють один одному інформацію, використовуючи при цьому загальноприйнятний набір символів" [5].

Нині в науці існує понад сотні визначень комунікації. Ще в 70-х роках ХХ ст. Ф. Данс в статті про поняття ко-

мунікації зафіксував 95 дефініцій і згрупував їх у 15 категорій. Польська дослідниця Х. Валінська де Хакбейл у 1975 році у своїй докторській дисертації "Поняття комунікація в американській теорії масової комунікації" зафіксувала понад 200 дефініцій, що віднайшла в американській літературі, і виділила в них 18 семантичних (значенневих) категорій. Польський комуніколог Т. Гобан-Клас у своєму підручнику "Засоби масової комунікації і масова комунікація" наводить сім типових визначень комунікації: комунікація як трансмісія (трансляція, передача) інформації, ідей, емоцій, умінь; комунікація як розуміння інших, коли ми й самі прагнемо, щоб нас зрозуміли (комунікація як порозуміння); комунікація як вплив за допомогою знаків і символів на людей; комунікація як об'єднання (творення спільноти) за допомогою мови чи знаків; комунікація як взаємодія за допомогою символів; комунікація як обмін значеннями між людьми, які мають спільне в сприйманні, прагненнях і позиціях; комунікація як складник суспільного процесу, який виражає групові норми, здійснює громадський контроль, розподіляє ролі, досягає координації зусиль тощо [6].

Уважно аналізуючи ці визначення, приходимо до висновку, що це не є дефініції, які суперечать одна одній, вони лише доповнюють одна одну; кожне з визначень охоплює певну сторону явища, даючи більш глибоке осягнення комунікації. Як зауважує український дослідник комунікації Г. Почепцов, не варто перейматися тим, що існує сотня дефініцій [7]. Навіть той факт, що під комунікацією здавна розуміють ще й засоби транспорту, фізичного зв'язку, зовсім не означає, що фізичні й знакові комунікації – абсолютно різні терміни. Ідея зв'язку в спілкуванні є домінуючою, і це дало підстави так широко вживати термін "комунікація" – на позначення засобів зв'язку взагалі.

Явище комунікації не залежить від дефініції, воно існує саме по собі. "Ми можемо продовжити список цих визначень, але чітко маємо усвідомити, що визначення самі по собі мають тільки те значення, що вони відповідають тій чи іншій моделі комунікації, яку хоче захищати, вивчати, впроваджувати дослідник" [8]. Власне, кожне визначення є концептуальною теоретичною моделлю явища, що вивчається.

Основними видами комунікацій є: інформативна, експресивна, переконуюча, соціально-ритуальна, паралінгвістична. Основними формами комунікацій є офіційна та неофіційна.

Крім того, виділяють три моделі комунікації: раціональну, ірраціональну, ціннісно-орієнтаційну, популістську. В історії людства виокремлюються такі види комунікації антична риторика, релігійна комунікація, судова промова, парламентська промова, масова комунікація (реклама та пропаганда), літературна комунікація, рекламна комунікація, паблік рилейшнз [9].

Політична комунікація є специфічним видом політичних відносин і розглядається як невід'ємний елемент політичної сфери суспільства, частина його політичної свідомості.

На даний час якість політичних і насамперед урядових рішень, передбачення та випередження залежать від інформації, якою володіє політична система. Остання може мати серйозні проблеми через недостовірність або неповноту інформаційних даних. Нову інформацію вона мусить порівнювати з раніше отриманою, що відбиває її політичний досвід. Процес передавання політичної інформації, яка циркулює від однієї частини політичної системи до іншої, між політичною та суспільною системами, а також між політичними структурами, суспільними групами та індивідами, називається політичною комунікацією.

За визначенням В. Бебика, політична комунікація є своєрідним соціально-інформаційним полем політики, що з'єднує всі компоненти політичної сфери суспільства та структурує політичну діяльність [10].

Кожна політична система, у т. ч. політична партія, розгортає власну мережу політичної комунікації відповідно до своїх можливостей. Ця мережа розвивається одночасно з політичними структурами. Однак існує безпосередній зв'язок між рівнем економічного розвитку суспільства та рівнем розвитку структур політичної комунікації. Останній визначається як технічним рівнем передавання інформації, так і базовою ідеологією політичної системи.

Звичайно, що комунікація життєво необхідна політичній системі. Політичний аналіз має враховувати проблеми інформації та політичної комунікації в поєднанні з іншими проблемами, як це робиться в межах функціональної концепції дослідження політичної сфери суспільства.

Досить обґрунтованою формою класифікації видів політичної комунікації є класифікація за більшістю та оперативністю інформації, що циркулює її каналами [11]. Наразі найбільш мобільною формою політичної комунікації без сумніву є Інтернет. Саме він дозволив у багатьох країнах світу здійснити кардинальні зміни не лише в оперативності отримання інформації, але й в її спрямованості у ході політичної комунікації. Наразі в розвинених у цьому сенсі політичних системах інформація надходить не тільки згори донизу директивним шляхом, а й навпаки: від пересічних громадян до урядових структур найвищого рівня.

Як відзначає М. Обушний, партійна комунікація посідає одне з провідних місць в ієрархії політичних комунікативних зв'язків. Він не заперечуючи визначення партійної комунікації, сформульоване вітчизняною дослідницею О. Шимановою, – як "один із видів політичної комунікації, коли політична інформація циркулює всередині партії між її структурними елементами та членами, або ж ініціативи партії передається особі, громадянину, групі, іншій партії, політичному актору чи політичному інституту" [12]. Все ж таки, професор розуміє партійну комунікацію як ідейно-корпоративну сукупність індивідуальних і групових внутрішньо- та міжпартійних комунікативних повідомлень прямого й зворотного зв'язку, спрямованих на виконання статутних та програмних цілей/завдань партії [13].

Загалом погоджуючись із такими визначеннями, пропонуємо партійну комунікацію розуміти як комплексний спосіб передачі інформації, що стосується діяльності політичної партії, всередині партії та в суспільстві.

На наш погляд, у структурі партійної комунікації цілком може бути застосований підхід видатних американських науковців у сфері управління Мескона М. Х., Альберта М., Хедоурі Ф., які виділяють два великих класи комунікації з подальшою їх деталізацією:

✓ комунікації між організацією та її зовнішнім середовищем;

✓ комунікації між рівнями і підрозділами організації [14].

Відповідним чином комунікація може бути міжпартійною та внутрішньопартійною. Внутрішньопартійна комунікація – це різновид партійної комунікації, що передбачає рух інформації всередині політичної партії між елементами її організаційної структури. До чинників, що визначають характер і тип внутрішньопартійної комунікації, слід віднести організаційну структуру партії; ідеологію партії; типологію партійних лідерів; характер внутрішньопартійної політичної культури; керівні документи партії.

В цьому контексті М. Обушний пропонує розрізнити роль програми й статуту партії. На його думку, програма партії визначає напрямки зовнішньопартійної комунікації, а статут засади внутрішньорганізаційної комунікації [15].

У свою чергу до комунікації між політичною партією й зовнішнім середовищем належить не лише її міжпартійна форма, але і комунікація між партійною організацією та соціальною групою, виразником інтересів якої партія виступає. Інакше кажучи, це діалог між політичною партією і суспільством.

Серед конкуретних форм внутрішньої та зовнішньої партійної комунікації слід відмітити партійні конференції й з'їзди, виступи та зустрічі партійних лідерів з колегами і виборцями, участь лідерів партії, а також впливових партійців у громадських заходах, виступи на телебаченні, статті та інтерв'ю у засобах масової інформації, ведення власних блогів у мережі Інтернет тощо [16].

Горизонтальні комунікації у політичних партіях здійснюються між особами, які знаходяться на одному рівні партійної ієрархії. Такий обмін інформацією забезпечує координацію діяльності. Як показують дослідження, ефективність горизонтальних комунікацій у партійних силах досягає 90 % і пояснюється значним рівнем розуміння однопартійцями одного рівня характеру роботи своїх колег і проблем, що виникають у функціонуванні суміжних структур [17]. Відповідним чином, роль вертикальних комунікацій полягає у налагодженні зв'язків між партійними масами та партійними лідерами різних рівнів.

Діагональні комунікації у партіях здійснюються між особами, які перебувають на різних рівнях ієрархії (наприклад, між територіальними та штабними підрозділами, коли штабні служби партії, розташовані у столиці, керують виконанням певних функцій у регіонах).

На даний час зростає роль внутрішньопартійної комунікації, зокрема, в таких напрямках як "партія – регіональна організація", "партія – місцева організація", "партія – кандидат", "кандидат – місцева організація", "кандидат – регіональна організація" [18]. Водночас із ліквідацією змішаної системи виборів в Україні зменшилася роль зовнішньопартійної комунікації у сегменті "певний кандидат від партії – виборець".

Неформальні комунікації у політичних партіях не передбачені організаційною структурою. Водночас вони відіграють подекуди вирішальне значення в українському партієтворенні. Адже саме у ході неформальних комунікацій формуються групи впливу з їхніми лідерами, приймаються важливі бізнес-рішення, обговорюються перспективні партійні коаліції чи вихід з останніх [19]. Можна зауважити, що в нашій країні неформальна партійна комунікація у багатьох випадках відіграє ту ж роль, яку в західних країнах традиційно займає процедура "праймеріз" – це висування партійних лідерів на передодні електоральних змагань.

Таким чином, у ході різного роду внутрішньопартійних комунікацій перед виборами формують партійні списки, які є свого роду індикатором внутрішнього стану політичної сили. Особливого значення вони набули у ході ствердження в Україні пропорційної виборчої системи, яка з 2006 року прийшла на зміну змішаній.

Як відзначає О. Шиманова, виборчий список є компонентом електоральної та партійної комунікації, оскільки у ньому містяться важливі повідомлення для виборців і членів партій. Процес формування партійних списків на виборах до рад різних рівнів як компонент внутрішньопартійної комунікації включає такі вектори: "лідери партії – члени партії", "центральне керівництво – регіональні і місцеві організації" [20].

Водночас не можна не відзначити те, що на практиці формування означених списків відбувається непрозоро, з порушенням формальних правил відбору претендентів. Щоразу перед виборами різних рівнів затверджені списки кандидатів від різних політичних сил викликають незадоволення серед рядових партійців, а також дискусію в суспільстві стосовно перспектив заміни наявної виборчої пропорційної системи на змішану чи навіть мажоритарну. Загалом у ході як місцевих виборів, так і виборів до парламенту, у переважній більшості українських політичних партіях діє наступне неформальне правило: рішення про формування списків насамперед

приймає центр, а думка регіональних та місцевих партійних організацій береться до уваги меншою мірою.

Міжпартійна комунікація як і будь-який інший вид політичної комунікації відбувається на двох рівнях: міжінституційному і міжособистісному. Якщо на міжінституційному рівні обмін інформацією відбувається між структурними елементами партії, то міжособистісний рівень базується на індивідуальних особливостях і залежить від особистісних відносин і домовленостей лідерів, членів, представників партій чи фракцій. Міжпартійна співпраця формується на основі спільності інтересів партії, одним з виявів якої є створення коаліцій (О. Шиманова). Виходячи із вказаного, коаліція являє собою союз двох або більше партій чи депутатських фракцій, що створюється ними на основі спільності інтересів для реалізації їхніх партійних і передвиборчих програм та прийняття суспільно важливих і партійно вигідних рішень [21].

Те, що комунікація в партіях є організованим спілкуванням, має принципове значення для розуміння партієтворення. Ідея партійного спілкування може виникнути лише у ситуації відповідальності мовця (комуніканта) за свою "словесну роботу". Ця відповідальність рідко виникає під час спілкування двох осіб, які є членами партійної організації, бо таке спілкування має рівень переважно побутової міжособистісної комунікації. Масовість акту мовлення, коли на мовця дивляться сотні очей однопартійців, дає відчуття важливості виконуваної справи, тобто акту мовлення, і змушує серйозно ставитися до організації самого процесу спілкування. Окрім того, психологічно спілкування в межах політичної партії – це є завжди вихід за межі свого звичного, непомітного для своєї ж свідомості "я". Актуалізація свого "я", тобто усвідомлення того, що і як ти робиш у цей момент, характерна для особливих ситуацій, в які потрапляє член політичної партії. До таких ситуацій відноситься й комунікативна ситуація, в якій доводиться тримати слово перед масою людей, які є колегами у певній політичній справі. Усвідомлення ж своїх вчинків, дій, операцій, цілей, мотивів тощо, а відтак і керування ними лежить в основі професіоналізму, тобто майстерності. Таким чином, організоване спілкування, яким є партійна комунікація, давним-давно набуло ознак професійної діяльності й поставлене сучасними партійними лідерами незалежної України у важливі умови поряд з розвитком партійних засобів масової комунікації, без яких ефективний зв'язок всередині політичної партії, а також з масами неможливий.

Згідно з визначенням масового спілкування, взятого зі словника "A Dictionary of Communication and Media Studies", цим терміном позначають "інституалізовані форми виробництва і розповсюдження загальнодоступних (публічних) повідомлень, які поширюються у великому масштабі, включаючи значний розподіл праці в їхньому виробничому процесі та функціонуванні, через складне посередництво друку, фільму, фотографії та звукозапису" [22]. На прикладі політичних партій України ми бачимо, що організація процесу масового спілкування досягла такого рівня відповідальності й серйозності, що за організацію справи масового спілкування у партійних силах відповідають цілі потужні медіа- чи піар-підрозділи [23].

Становлення комунікації у політичних партіях як сфери професійно організованої суспільно-культурної діяльності так чи інакше пов'язано з виникненням професії комунікатора, яка у політології офіційно ще не є визнаною (навіть ідуть дискусії навколо того, журналіст як комунікатор – це професія чи ні), і розвитком відповідних організаційних форм для забезпечення партійної комунікації.

Під час партійної комунікації сказане партійцем – рядовим членом чи лідером слово – це тільки його слово, що виражає особисті задуми, сподівання, лише його

емоції. Але це зовсім не означає, що творча праця у ході партійної комунікації раз і назавжди позбавлена технологізації процесів праці, уніфікації певних операцій. Межа між "творчим" і "нетворчим" змінна, вона залежить від стану професії, рівня наукового розвитку суспільства, освіченості виконавця роботи. Очевидним сьогодні є те, що, наприклад, пошук інформації для написання промов лідерів політичних партій більшою мірою стає справою технологічної освіченості, ніж творчого натхнення [24].

У складних формах діяльності, як і комунікації в політичних партіях, ряд процесів може мати чисто творчий характер, а інші процеси можуть технологізуватися й "ставати на потік", а також переходити у сферу виробництва.

На нашу думку, на ранніх етапах партієтворення комунікація має виключно операціональний рефлекторно-поведінковий характер і залежить від вітальних, тобто життєвозабезпечувальних, потреб людей, які входять до політичної партії. З розвитком партійних сил і перетворенням комунікації в систему усвідомлених, цілеспрямованих дій, скерованих на процес свідомого встановлення й підтримання контактів всередині партій та між ними, спілкування набрало характеру творчого процесу, коли реакція комуніката прогнозувалася мовцем, подумки "створювалася", "пророблялася" у своїй уяві і була ніби витвором мовця.

З подальшою еволюцією політичних партій нашої країни, зокрема виникненням форми масового партійного спілкування, творчий характер комунікації міг поступово втрачатися через свідоме втручання в акт комунікації: його планування, прогнозування реакції мас, свідоме керування масами тощо. Партійна комунікація ніби стає на "виробничий конвеєр".

На даний час, у період політичної структуризації українського суспільства (2010–2011 рр.) у структуру партійної масової комунікації включаються елементи виробничого процесу, пов'язані з агітацією, пропагандою, маніпулюванням масами. Якщо партійну комунікацію розглядати як виробничу діяльність [25], це означає, що ми повинні ставитися до неї як до процесу, що відбувається з використанням певних технологій, а масу людей, що зазнала такого технологічного впливу з боку політичної партії, розглядати як предмет комунікативного виробництва. Це означає, що інтелектуальна й емоційно-вольова поведінка мас поставлена на "виробничий конвеєр", що мовець чи мовці з боку партійної сили ніби виробляють поведінку мас, штампують її за певними алгоритмами, на основі певних наукових розробок.

Виробничий підхід до процесу комунікації у партійних організаціях був зумовлений самою структурою партійної комунікації та переходом України на рівень побудови постіндустріального суспільства. Якщо усне спілкування в межах партії могло мати поведінковий характер, то письмове, пов'язане зі створенням текстів та в подальшому їх розповсюдження засобами масової інформації, у т. ч. електронними (Інтернет), так чи інакше набувало творчого характеру, оскільки мовець уже свідомо працював над твором, творив свою картину світу. В той же час написання текстів від імені партійних сил, набувало виробничого характеру, оскільки було пов'язане з виготовленням знакових форм твору за певними правилами й на основі конкретних друкарських технологій, що час від часу удосконалювалися [26].

З розвитком інформаційних технологій у партійне середовище потрапили й такі процеси масової комунікації, як збір даних через інформаційні мережі та збереження інформації у вигляді банків даних, виробництво носіїв інформації – книг, газет, журналів, сайтів, блогів тощо, виготовлення засобів масової комунікації як інформаційно-знакових систем, що, з одного боку, є

творчим продуктом, бо створені одним або кількома авторами, дизайнерами, художниками, редакторами, програмістами, сценаристами, режисерами тощо, а з іншого боку, оформлені за певними правилами й стандартами й розмножені у великій кількості. Таким чином, у структуру масової комунікації в політичних партіях України, особливо професійної, були включені виробничі процеси, що лягли в основу виникнення інформаційної індустрії політичних партій.

У свою чергу, інформаційна індустрія партійних організацій, що сформувалася на основі розвиненої масової інформаційної діяльності, стає причиною важливих трансформацій у політичному процесі. Як зауважує дослідниця О. В. Зернецька, характер цих нових трансформацій "великою мірою визначається й тим, що людство нині вступає в інформаційну еру – період складних процесів комунікаційної революції, інформаційних вибухів, які врешті-решт впливають на встановлення нового світового порядку". І далі: "Розвиток систем масової комунікації у політичній сфері дедалі більше впливає на епохальні зрушення".

Розвиток інформаційних технологій в середовищі політичних партій як способів, прийомів, процесів, засобів організації інформаційної діяльності, теоретичних знань про них є складником розвитку політичної культури, оскільки вони пов'язані з освоєнням важливої й складної форми руху матерії – інформації. Так, в політичній культурі, згідно з концепцією американського дослідника Чарльза С. Пірса (1839-1914), етап цілеспрямованого перетворення і використання інформації є третім, вищим етапом розвитку культури і технологій зокрема. Цей історичний порядок розвитку технологій – від цілеспрямованого перетворення і використання матеріальних предметів (перший етап) та цілеспрямованого перетворення і використання енергії (другий етап) аж до цілеспрямованого перетворення і використання інформації (третій етап) – є водночас логічним порядком, оскільки енергетичні носії і машини передбачають існування звичайних засобів праці, а також вони є необхідною передумовою розвитку і використання інформаційних носіїв – комп'ютерів, супутників тощо [27].

Політичні вибори також можна розглядати як особливу форму партійних комунікацій. У цьому контексті слід розрізнити два типи комунікації: логічну – засновану на раціональному підході, та емоційну – яка апелює до почуттів та настроїв електорату політичної партії. Без емоційного компоненту спілкування не може бути повноцінним. Досягнути підтримки партійного електорату лише за допомогою логічних аргументів надзвичайно складно. Адже спілкуючись між собою, люди одночасно використовують як словесні (вербальні) так і несловесні (невербальні) методи. Якщо вони не співпадають між собою – потік взаєморозуміння руйнується. Дослідження показують, що під час виступу перед аудиторією 55 % впливу передається позами, жестами і контактом очима, 38 % – тоном голосу і лише 7 % – змістом того, про що говориться. Тому напередодні спілкування з виборцями лідерам політичних партій необхідно врахувати наступні рівні комунікації: тематичний – підбір кола проблем, які будуть цікавими для слухачів; стилістичний – набір засобів переконання, спеціальних прийомів та форм подачі матеріалу; виразний – використання модуляцій голосу, пауз, міміки та жестикуляції; лінгвістичний – вимоги до побудови фраз, структури речень тощо.

Таким чином, дослідивши проблематику партійної комунікації як системоутворюючої складової політичної комунікації, ми прийшли до низки важливих висновків.

Комунікація – це зумовлений ситуацією й соціально-психологічними особливостями комунікаторів процес встановлення і підтримання контактів між членами пев-



ної соціальної групи чи суспільства в цілому на основі духовного, професійного або іншого єднання учасників комунікації, який відбувається у вигляді взаємопов'язаних інтелектуально-мислительних та емоційно-вольових актів, опосередкованих мовою й дискретних у часі й просторі, – тобто у вигляді актів мовлення, актів паралінгвістичного характеру й психофізіологічного впливу, актів сприймання та розуміння і т. п., що пов'язані з процесами збору фактів, їх зберігання, аналізу, переробки, оформлення, висловлення та при потребі поширення, сприймання і розуміння, відбуваються з використанням або без нього різних знакових систем, зображень, звуків (письмо, жести, міміка та ін.), засобів комунікації (газети, журнали, аудіовізуальні програми тощо), засобів зв'язку (телефон, телеграф, транспорт тощо) і результатом яких є конкретна інтелектуально-мислительна й емоційно-вольова поведінка співбесідника, конкретні результати його діяльності, прийняті ним рішення, що задовольняють членів певної соціальної групи або суспільства в цілому [28].

Комунікація у політичних партіях як суспільно-культурна діяльність включає дії мовців (комунікантів), а також дії мас (комунікатів). Очевидним є те, що контакт між комунікаторами опосередкований засобами масової комунікації, які функціонують у системі масової комунікації для забезпечення впливу комунікантів на комунікатів.

Внутрішня комунікація у політичних партіях – це інформація про заходи, наради, спільні поїздки, проведення опитувань, координація інфо- і PR діяльності тощо. Комунікація між кількома партійними організаціями, а також між ними та громадськістю є важливою рисою демократії та необхідна для ефективного функціонування громадянського суспільства в Україні. Однією із найважливіших форм міжпартійної комунікації є міжпартійна коаліція. Сучасна, етична практика партійного PR, яка заснована на демократичних цінностях, що мають за мету забезпечити об'єктивне інформування громадськості про діяльність політичних партій, є вкрай необхідною для нашої країни.

Перспективними напрямками дослідження партійної комунікації в сучасній Україні є:

- ✓ розгляд співвідношення понять "партійна комунікація", "політична комунікація", "суспільна комунікація" та "громадська комунікація", зокрема у контексті розуміння їхньої структурної підпорядкованості;
- ✓ виокремлення й аналіз ролі партійних структур, у т. ч. спеціальних, а також партійного лідера, в організації комунікації;
- ✓ вивчення динаміки партійної комунікації в залежності від характеру й перебігу політичного процесу, ступеню конкурентності в ньому (зокрема у передвиборчий період) [29];

✓ прогнозування перспективних форм партійної комунікації з урахуванням наддинамічного розвитку інформаційно-телекомунікаційних технологій.

На нашу думку, розуміння теоретичних засад партійної комунікації є важливим ключем для обґрунтування принципів положень партології і подальших напрямів партієтворення у нашій країні. Засади теорії комунікації та їх творче застосування у розвитку партійних сил також є запорукою успішної діяльності партійних лідерів і руху політичних партій до реалізації своїх інтересів в інтересах суспільства та держави.

1. Меркотян К. П. Проблема багатопартійності в контексті концепцій демократичних трансформацій // Освіта регіону: Політологія. Психологія. Комунікації. – 2009. – № 1 – С. 39-46; Обушний М. І. До питання сутності поняття "партійна комунікація" // Дні науки філософського факультету – 2010: Міжнародна наукова конференція (21–22 квітня 2010 року): Матеріали доповідей та виступів. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2010. – Ч. IX. – С. 81-83; Шиманова О. В. Вибірчі списки як індикатор внутрішньопартійної комунікації (на прикладі виборчої кампанії 2006 року) // Українська національна ідея: реалії та перспективи розвитку. – 2009. – Вип. 21. – С. 180-184; 2. Бебик В. М. К проблеме коммуникации и ее функции в обществе // Персонал. – 2004. – № 3. – С. 28-29. 3. Садохин А. П. Введение в теорию межкультурной коммуникации. – М.: Высшая школа, 2005. – С. 8. 4. Моисеев В. А. Паблик рилейшнз – средство социальной коммуникации. (Теория и практика). – К.: Дакор, 2002. – С. 16-17. 5. Адаур Джон. Эффективная коммуникация: Обязательное условие для успешного ведения бизнеса. – М.: Эксмо, 2003. – С. 13. 6. Кашкин В. Б. Введение в теорию коммуникации. – Воронеж: Издательство ВГУ, 2000. – С. 16-21. 7. Почепцов Г. Г. Теория коммуникации. – К.: ВЦ "Київський університет", 1999. – С. 18. 8. Там само. – С. 19. 9. Шведа Ю. Р. Партии та вибори: Енциклопедичний словник. – Львів: ЛНУ імені І. Франка, 2009. – С. 317-318. 10. Бебик В. М. Інформаційно-комунікаційний менеджмент у глобальному суспільстві: психологія, технології, техніка паблік рилейшнз. – К.: МАУП, 2005. – С. 144. 11. Там само. – С. 146. 12. Обушний М. І. До питання сутності поняття "партійна комунікація" // Указ. твір. – С. 81. 13. Там само. – С. 83. 14. Мескон Майкл Х., Альберт Майкл, Хедоурі Франклин. Основы менеджмента: [Пер. с англ. М. А. Майорова]. – М.: Дело, 2000. – С. 267. 15. Обушний М. І. До питання сутності поняття "партійна комунікація" // Указ. твір. – С. 83. 16. Там само – С. 81. 17. Лоаунова М. М. Значення політичних комунікацій у здійсненні державного управління // Персонал. – 2007. – №11. – С. 11-18. 18. Шиманова О. В. Вибірчі списки як індикатор внутрішньопартійної комунікації // Указ. твір. – С. 184. 19. Мейтус В. Ю. Политическая партия: стратегия и управление. – К.: Эльга, Ника-Центр, 2004. – С. 349-350. 20. Шиманова О. В. Вибірчі списки як індикатор внутрішньопартійної комунікації // Указ. твір. – С. 180. 21. Шиманова О. В. Коаліція як різновид міжпартійної комунікації у міжвиборчий період // Науковий Вісник Ужгородського університету. Серія: Політологія, Соціологія, Філософія. – 2008. – Вип. 9. – С. 170-171. 22. Зернецька О. В. Глобальний розвиток систем масової комунікації і міжнародні відносини. – К.: Освіта, 1999. – С. 19. 23. Моисеев А. О. Сучасні тенденції функціонування партійних організацій в Україні // Освіта регіону. Політологія. Психологія. Комунікації. – 2009. – № 2. – С. 50. 24. Меркотян К. П. Проблема багатопартійності в контексті концепцій демократичних трансформацій // Освіта регіону: Політологія. Психологія. Комунікації. – 2009. – № 1 – С. 44. 25. Томенко М. В. Партійна еліта України. – К.: Логос, 2000. – С. 105. 26. Зернецька О. В. Глобальний розвиток систем масової комунікації і міжнародні відносини // Указ. твір. – С. 7. 27. Агапова С. Г. Основы межличностной и межкультурной коммуникации. – Ростов н. Д.: Феникс, 2004. – С. 168. 28. Шведа Ю. Р. Партии та вибори // Указ. твір. – С. 317. 29. Радунські П. Проведення виборчої кампанії – форма політичної комунікації // Політичні партії в демократичному суспільстві. – К., 1997. – С. 73-93.

Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.

А. І. Павко, д-р іст. наук, проф.

## ВНЕСОК М. ДЮВЕРЖЕ У РОЗВИТОК ПОЛІТИЧНОЇ НАУКИ

*В статті розкрито сутність політичних ідей відомого французького дослідника М. Дюверже в царині партології, показано їх науково пізнавальне та методологічне значення.*

Ключові слова: політична партія, партійна система, партологія.

*В статье раскрыта суть политических идей известного французского исследователя М. Дюверже в области партологии, показана их научно-познавательное и методологическое значение.*

Ключові слова: політична партія, партійна система, партологія.

*In the article is exposed the essence of political ideas of prominent french researcher in the field of learning about political parties. The article demonstrates scientific and cognitive methodological meaning of these ideas.*

Keywords: political party, party system.

Серед впливових і потужних підрозділів політичної науки чільне місце займає партологія, яка вивчає за-

гальні закономірності та механізми виникнення, розвитку, функціонування та організаційної побудови полі-

тичних партій та політичних систем, їх місце та роль у суспільно-політичному житті, форми взаємовідносин з іншими політичними та соціальними інститутами. Слід підкреслити, що вивчення політичних партій як політико-правового явища, соціального феномену, міждисциплінарної сфери гуманітарного знання є одним із найбільш потужних та перспективних напрямів сучасної суспільної науки. Теоретико-методологічне та практичне значення цього напрямку досліджень визначається актуальністю комплексного, синтетичного вивчення проблем, пов'язаних із формуванням в нашій країні нової демократично-конкурентної та плюралістичної партійної системи, перетворенням політичних партій в структурний елемент механізму організації та здійснення державної влади в Україні. Певний внесок в розробку сучасних наукових уявлень про політичні партії як базовий інститут системи політичної демократії зробили вітчизняні дослідники: В. М. Литвин [1], А. І Павко [2], М. В. Примуш [3], М. І. Обушний [4], Ю. Р. Шведа [5], А. С. Романюк [6] та інші. В опублікованих нами ґрунтовних монографічних дослідженнях, навчальних посібниках на основі накопиченого в цій предметній сфері теоретичного та емпіричного матеріалу висвітлено становлення та розвиток політичних партій як у класичному політологічному, так і в історико-політичному аспектах. У цьому зв'язку зазначимо, що історична наука досліджує політичні партії насамперед в ретроспективно-генетичному аспекті їх виникнення, функціонування та поетапної еволюції до сучасних форм партійної організації. Саме вивчення історичних обставин, які обумовили необхідність створення політичних партій, а також змін в її організації та політичній діяльності дозволяє виявити генетичні принципи сучасних процесів, які відбувалися всередині партій та на міжпартійному рівні.

Активно і досить плідно у науково-пізнавальному сенсі досліджується партологічна проблематика також зарубіжними, зокрема впливовими російськими політологами та юристами. В опублікованих на сучасному етапі працях А. Автомонова, С. Авак'яна, А. Галкіна, Г. Голосова, С. Заславського, Ю. Коргунока, М. Марченка, Ю. Малова, М. Фарукшина, Ю. Юдіна здійснено всебічний аналіз, виникнення еволюції, соціально-політичної природи та функцій політичних партій, політико-правових аспектів в їх діяльності та участі в виборчому процесі [7].

Конструктивність наукового підходу російських дослідників виявляється, насамперед в тому, що методологічну перспективу визначення феномену політичних партій вони пов'язують із контекстом порівняльного аналізу і типології політичних партій і партійних систем.

Досліджуючи історичні витоки сучасної партології та з'ясовуючи місце в ній наукової спадщини М. Дюверже, важливо врахувати те, що теоретико-методологічні засади вивчення політичних партій закладено в працях Дж. Брайса, М. Вебера, Р. Міхельса, М. Острогорського. Ці вчені розробили основи наукового розуміння політичних партій, базовий понятійно-категоріальний апарат майбутньої партології. Так, у 1898 році французькою мовою було опубліковано монографію відомого російського правознавця, історика М. Острогорського "Демократія і політичні партії", в якій на прикладі США та Англії вперше було розкрито механізм влади та управління в сучасному суспільстві, показано суперечливість принципів демократії та реального функціонування політичних партій. Важливою складовою оригінальної концепції М. Острогорського, присвяченої аналізу феномену сучасної демократії, є глибоке дослідження таких питань як перехід від тради-

ційного до демократичного суспільства і можливість маніпуляції волі виборців, механізму взаємовідносин мас та політичних партій, процесів бюрократизації партійних угруповань в умовах жорсткої конкурентної боротьби за владу. Всі зазначені тенденції еволюції політичних партій знайшли рельєфне втілення у виникненні Кокусу – особливої політичної машини, яка дозволяє лідерам зосередити владу над партійними структурами. "Життя партії, – писав М. Острогорський, – зводиться до добре розіграного шоу. Жодної гнучкості, еластичності в рухах, по всій лінії сувора гра, причому все наперед відредаговано, виключаються будь-які прояви ініціативи. Поширення ідей, конфлікти поглядів, демонстрації політичних почуттів... Усе це є предметом виробництва як на якій-небудь манчестерській фабриці чи на бірмінгемському заводі" [8]. Вказуючи на значну небезпеку цих негативних тенденцій сучасної демократії, М. Острогорський разом з тим і вказав на шляхи їх подолання. Один з принципово важливих висновків його фундаментальної праці, яка здійснила потужний вплив на світову політичну думку ХХ ст., полягає в тому, що політичне життя рішуче відкидає можливість вакууму влади. Якщо суспільство не виробило стійких механізмів соціального регулювання та контролю над владою, то виникає реальна загроза встановлення тиранії меншості над більшістю. Відомий російський дослідник пов'язував виникнення політичних партій з розширенням можливостей політичної участі громадян в житті суспільства, в тому числі з появою загального виборчого права, посиленням їх політичної активності.

Науково аргументовані теоретичні положення політологічного дослідження М. Острогорського було покладено в основу концепції політичних партій відомого зарубіжного соціолога Р. Міхельса. В праці "Соціологія політичної партії в умовах сучасної демократії" (1911) Р. Міхельс сформулював "залізний закон олігархічних тенденцій" в буржуазній демократії, згідно якому діяльність демократії зазнає жорстких обмежень у зв'язку з необхідністю існування організації, яка спирається на "активну меншість" (еліту), оскільки "пряме панування мас є неможливим з технічного боку". Слід сказати, що політична концепція М. Острогорського зазнала суттєвих трансформаційних змін в результаті її синтезу з поглядами М. Вебера на феномен політичних партій та вчення про політичні еліти Г. Моски та В. Парето. Варто підкреслити, що розроблена німецьким соціологом Максом Вебером історична схема генези політичних партій (аристократичні угруповання, політичні клуби, сучасні масові партії) вважається класичною і підтверджена багатьма прикладами із політичного життя європейських країн.

Моріс Дюверже у фундаментальній праці "Політичні партії", яка була опублікована в 1951 році, не тільки продовжив, але і логічно завершив низку блискучих досліджень з політичної соціології, підготовленими його попередниками, видатними мислителями та інтелектуалами кінця ХІХ – початку ХХ ст. В монографії М. Дюверже були всебічно розглянуті питання походження політичних партій, дано об'єктивну оцінку їх місця та ролі в сучасному демократичному суспільстві, сформульовано найважливіші закономірності впливу виборчої системи та парламентаризму на розвиток політичних партій, визначено критерії класифікації партій та партійних систем. Саме завдяки своїй знаменитій праці М. Дюверже увійшов в історію світової політичної думки як визнаний автор теорії політичних партій, фундатор сучасної партології. "Головна мета даної книги, – писав М. Дюверже, – полягає в тому,

щоб хоча б у загальних рисах окреслити першу загальну теорію партій, внести об'єктивність в галузь, де панує суб'єктивізм і упередженість" [9].

Зазначимо, що у вітчизняних та зарубіжних довідках і енциклопедичних виданнях міститься важлива, хоч і не достатньо повна, переважно фрагментарна інформація про науково-педагогічну та громадсько-політичну діяльність М. Дюверже. Спираючись на неї, підкреслимо, що М. Дюверже (народився 5 червня 1917 року) – відомий французький вчений, визнаний фахівець у галузі юридичної, політологічної та соціологічної науки. З 1955 року – доктор права та професор соціології Паризького університету.

М. Дюверже викладав конституційне право та політичні науки в університетах Парижа, Женеви, Нью-Йорка, керував створеним ним Центром політичних досліджень, а згодом Центром порівняльного аналізу політичних систем Сорбонни, працював політичним оглядачем газет "Монд" та "Нувель обсерватор", консультував уряд Франції, Мексики, Греції та інших держав з питань конституційного права та виборчих компаній, обирався депутатом Європейського парламенту. Його було обрано членом Американської академії мистецтв і науки, почесним доктором багатьох зарубіжних університетів. З-під пера М. Дюверже виходили як академічні монографічні дослідження, підручники, так і яскраві оригінальні публіцистичні книги та статті, написані на злободенні питання тогочасного політичного життя Франції та Європи. Назвемо лише декілька найбільш помітних у науковому середовищі праць М. Дюверже, які мають найвищий індекс цитування. Це, зокрема, підручник "Курс конституційного права" (1946), та названа нами монографія "Політичні партії" (1951), яка вважається класичною і активно використовується у навчальному процесі. Методологічне значення зберігають опубліковані вже багато років тому назад книги "Методи політичної науки" (1959), "Політичні інститути і конституційне право" (1960), "Політичні режими" та "Про диктатуру" (1961), "Вступ до політики", "Методи соціальних наук" (1964). Вагомий внесок у розвиток політичних наук у Франції зробила опублікована у 1966 році книга М. Дюверже "Соціологія політики". Пафосом ідейно-політичної боротьби за втілення ідей та принципів демократичного розвитку французької як загалом і всієї європейської спільноти проникнуті такі його гострі науково-публіцистичні книги як "Демократія без народу" (1967), "Янус: два обличчя Заходу" (1972), "Республіканська монархія" (1974), "Шах королю" (1978), "Відкритий лист соціалістам" (1976), "Республіка громадян" (1982), "Настільна книга співіснування" (1986), "Ліберальний заєць і європейська черепаха" (1990) та інші.

Одним із підсумків ефективно організованої М. Дюверже у Центрі порівняльного аналізу політичних систем роботи по вивченню уроків політичного розвитку світу ХХ ст., виявленню закономірностей функціонування та еволюції політичних режимів, шляхів політичного процесу стала опублікована під редакцією французького дослідника книга "Напівпрезидентські режими", в підготовці якої прийняли участь відомі фахівці із європейських країн.

Варто вказати на те, що прикметною рисою наукових публікацій М. Дюверже є не тільки очевидна актуальність політологічної проблематики, високий науковий рівень аналізу теоретичного та емпіричного матеріалу, але і його своєрідний стиль викладання матеріалу, який самі французькі видавці визначили наступним чином: незалежність мислення, логічна чіткість, глибина і масштабність авторських поглядів.

Проте квінтесенцією наукових ідей М. Дюверже у царині політологічної соціології цілком справедливо

вважається його класична фундаментальна праця "Політичні партії". Саме завдяки цій книзі, яку світ побачив у 1951 році М. Дюверже і по теперішній час залишається досить відомим і популярним вченим як у Франції так і далеко за її межами. Завдяки глобальному характеру політологічної проблематики, широчині і різноманітності емпіричної бази, високому рівню теоретичних узагальнень та проникливих наукових передбачень ця фундаментальна праця здобула міжнародне визнання, її було перекладено більш ніж 20 мовами світу.

Вже на перших сторінках своєї праці М. Дюверже чітко і лаконічно поставив стратегічне завдання наукового дослідження – розробити загальну теорію партій, яка б могла стати фундаментом і методологічним орієнтиром для поглибленого вивчення партіологічної проблематики. Вказуючи на складність такого завдання, але разом з тим підкреслюючи його необхідність і перспективний характер, М. Дюверже зазначав: "Ми потрапили в замкнене коло... Тільки багаточисельні та достатньо ґрунтовні монографії дозволять коли-небудь побудувати загальну теорію партій... Проте такі монографії не зможуть бути по-справжньому глибокими, якщо вони написані в умовах повної відсутності загальної теорії партій" [10].

Слід підкреслити, що М. Дюверже блискуче реалізував головну мету своєї книги. Використовуючи системний підхід та метод структурно-функціонального аналізу в широких межах діалектики, французький вчений у монографічному дослідженні розробив теоретичну модель сучасної політичної партії, з нових методологічних позицій підійшов до одного із стержневих категоріальних понять партіології. На думку М. Дюверже, сучасна партія – це партія, яка здатна реалізувати загальне виборче право і завоювати парламентську більшість шляхом використання інститутів і механізмів демократичного суспільства. На відміну від своїх попередників він розглядає сучасну політичну партію не як ідейну чи соціально класову єдність, а насамперед як єдність структурно-функціональну. Виходячи з цього, він формулює одне зі своїх ключових положень про те, що сутність сучасних політичних партій найбільш повно та глибоко розкривається через організацію. Використовуючи структурний підхід до аналізу масових політичних партій, М. Дюверже в якості найважливіших атрибутів партійних угруповань виокремив такі їх характерні риси як особливості їх структури, тривалість існування, фактори організаційної будови.

Заслуговує на увагу компетентна думка сучасних російських політологів про те, що утворення та становлення політичних партій – це складний процес, який залежить від соціального та культурного контексту, який має місце у конкретному суспільстві. В найбільш загальному вигляді партія формується із прибічників того чи іншого політичного курсу в достатньо локальних кон'юнктурних умовах, які згодом змінюються, що змушує внести відповідні корективи і в діяльність самої партії. Розглядаючи цей важливий сегмент партіологічної проблеми, М. Дюверже, зокрема, вважає, що важливою характеристикою генезису партії та її вихідного базису є зв'язок партій з владними структурами чи з опозиційними групами. Для визначення генези будь-якої партії, на думку французького вченого, доцільно з'ясувати питання, з кого саме формується основне ядро активістів партії в момент її утворення: з людей вже причетних до влади та наділених владними функціями, чи з опозиціонерів, про існування яких політики можуть навіть не здогадуватися. Французький політолог та професор конституційного права М. Дюверже доходить висновку, що виникнення та розвиток політичних партій пов'язаний з розширенням демократії та прав представницьких інституцій.

Слід зазначити, що суттєвим внеском в партіологію є здійснена М. Дюверже класифікація політичних партій та партійних систем. В залежності від ідеології, яка лежить в основі програм політичних партій, він виокремив консервативні, ліберальні, соціалістичні, комуністичні та фашистські партії. В основу типологічного критерію поділу партій на масові та кадрові М. Дюверже поклав декілька організаційних ознак: історія виникнення, характер членства в політичній партії, джерела фінансування, пріоритетні форми партійної діяльності, характер взаємовідносин між керівництвом, членами партії та її представниками в структурах влади. Використовуючи ці критеріальні ознаки, М. Дюверже, зокрема вказав на те, що кадрові політичні партії є нечисельними, характеризуються аморфністю організаційної структури, відсутністю фіксованого членства та членських внесків. Діяльність таких партій здійснюється переважно в період передвиборчих кампаній, а в період між ними – в парламентських групах. Організоване ядро таких партій складає група елітних політичних діячів, які в силу свого статусу, фінансових можливостей, особистої популярності здатні забезпечити перемогу партії на виборах без залучення широкої організованої підтримки. Натомість масові партії характеризуються наявністю широкої мережі регіональних та місцевих організацій, що здійснюють свою діяльність на постійній основі, фіксованим членством, більш жорсткою партійною дисципліною, яка передбачає сплату членських внесків та надання партії особистого сприяння. Крім цього, масові політичні партії відрізняються від кадрових більш предметним регулюванням основ внутрішньопартійної діяльності. За моделлю кадрового типу створені американська Демократична та Республіканська партія, а також значна кількість європейських консервативних та ліберальних партій. Проте в чистому вигляді, як зазначає і сам М. Дюверже, кадрові і масові партії зустрічаються дуже рідко. На практиці, як правило, має місце поєднання ознак, властивих обома типам партій. Тому в якості логічного доповнення до поділу політичних партій на кадрові та масові французький дослідник пропонує поділ партій на партії, що мають пряму та непряму структуру.

Якщо пряма структура характеризується вертикальною однорідною партійною організацією різного рівня з єдиним членством, то непряма передбачає колективне членство інших організацій. В якості прикладу партії з непрямою структурою М. Дюверже наводить лейбористську партію в Англії, в якій крім індивідуального членства мало місце і колективне в складі профспілок та інших суспільних організацій.

Невід'ємним елементом дослідження теоретичних аспектів політичних партій у монографії М. Дюверже є запропонований їм автором аналіз у співставленні з більш широкими утвореннями – партійними системами. Нагадаємо, що поняття партійної системи включає в себе сукупність усіх партій, а також характер їх взаємодії та участі в політичній діяльності в процесі формування та реалізації державної влади. Саме М. Дюверже розробив найбільш відому та поширену в політичній науці типологію партійних систем за кількісними чинниками. На основі чисельності політичних партій, які реально функціонують у суспільстві і приймають участь у боротьбі за владу, він за комплексом ознак виокремив три види партійних систем – двопартійна, багатопартійна, одномпартійна.

Характеризуючи соціально-політичну природу одномпартійних систем, М. Дюверже не розділяє поширену точку зору про ототожнення одномпартійної системи з тоталітарними державами. На його думку, не потрібно ставити знак рівності між тоталітарною та одномпартійною системами, керуючись лише формальною ознакою –

наявність єдиної партії. Одномпартійність слід розглядати не абстрактно, а в конкретно історичних умовах, причому важливе значення має оцінка партією свого монопольного становища та готовності до цього закріплення.

На відміну від одномпартійності двопартійність забезпечує політичне поле справжніми і рівними суб'єктами діалогічних відносин, а також значною кількістю дрібних партій, які не претендують на владу, проте мають право на існування в партійній системі. Модель двопартійності, яка притаманна політичним системам США, Великобританії та інших держав, являє собою збалансовану систему суспільного делегування партіям політичних повноважень і тому є самим дієвим на сьогоднішній день механізмом представницької форми здійснення влади. З точки зору М. Дюверже, багатопартійні системи характеризуються значним дробленням в суспільстві основ політичної диференціації. В результаті в політичній системі суспільства конкурують не одна і не дві, а декілька політичних партій. Важливо наголосити на тому, що запропонована М. Дюверже для наукового вжитку типологія партійних систем отримала значне поширення та визнання в політичній науці. Більшість подальших розробок і типологічних схем здійснювалась саме в руслі закладеного французьким вченим підходу. Незважаючи на те, що назва праці М. Дюверже вказує на її конкретну проблематику, проте в ній розглядається широке коло важливих як в теоретичному, так і в практичному відношенні проблем політичного життя. Зазначимо у цьому зв'язку, що лейтмотивом зазначеного монографічного дослідження виступає проблема співвідношення демократії та політичних партій. Не випадково, що в центр праці М. Дюверже поставив проблемне питання значної ваги: чи відповідає демократія обставинам нашого часу і чи відповідає їй режим політичних партій? Потрібно підкреслити, що в умовах розгортання у світі "холодної війни", під пильним прицілом якої опинились демократичні ідеали тих європейських країн, які боролись проти фашизму в складі антигітлерівської коаліції, М. Дюверже знайшов у собі мужність і сміливість, для того, щоб на сторінках свого власного бестселера безкомпромісно заявити: "Режим без партій – це режим без демократії" [11].

В своїй праці він всебічно обґрунтовує об'єктивну необхідність політичних партій як атрибуту сучасної демократії. При цьому М. Дюверже не ідеалізує політичні партії взагалі, а тим більше будь-яку конкретну партію. Навпаки з максимальною об'єктивністю вченого аналізує та зі скрупульозністю юриста фіксує ті риси партійних угруповань, які саме демократії і суперечать.

На думку М. Дюверже, загальне виборче право залишається одним із універсальних способів легітимації, а виборчий бюлетень – єдино реальною формою суспільного договору громадян з владою, а політичні партії інструментом вираження, формування та представництва суспільної думки. Демократія в розумінні М. Дюверже це не "управління народом самим народом". Це свобода для народу, забезпечення якої здійснює шляхом управління народом еліта, яка за походженням та результатами діяльності тісно пов'язана з народними масами. На думку М. Дюверже, режим без політичних партій неодмінно передає владу тим елітам, які зобов'язані своєму привілейованому становищу, грошам та посадам [12].

Тому він перебуває на значно більшій відстані від демократії ніж "режим партій". М. Дюверже переконаний в тому, що демократії загрожує не режим партій, а потенційна і реальна можливість авторитарної, олігархічної і тоталітарної їх організації. Проте в результаті свого дослідження М. Дюверже дійшов обґрунтованого висновку, що в самій природі сучасних партій закладені

ті позитивні риси і тенденції, які здатні не лише протистояти їх антидемократичній орієнтації, а реально усунути її із сфери практичної діяльності. Для цього необхідно розуміти походження, сутність, закони та механізми функціонування, тенденції еволюції та розвитку політичних партій. Саме висвітленню цих актуальних проблем політичного минулого та сьогодення і присвячена фундаментальна праця з партології М. Дюверже.

Книгу М. Дюверже було опубліковано майже 50 років тому назад, проте і на сучасному етапі вона залишається енциклопедією політичних знань, необхідних для осмислення дій та поведінки в суперечливому світі політичного життя, забезпечення ефективного впливу на еволюцію такого його важливого структурного компонента як політична партія.

В Україні, в якій відбувається складний процес становлення інститутів демократії, громадянського суспільства, їх взаємовідносин з політичними партіями глибокі ідеї та положення, мудрі передбачення та прогнози М. Дюверже мають особливий рефрен, а тому, на нашу думку, повинні знайти шлях до розуму та серця кожної освіченої, політично свідомої людини – громадянина. Потужним імпульсом для реалізації такого кроку могло б, на нашу думку, стати видання непересічної праці М. Дюверже українською мовою, яка б супроводжувалась з відповідним вступним словом та коментарем одного з авторитетних вітчизняних політологів.

1. Литвин В. М. Політична арена України. ділові особи та виконавці. – К.: Абрис, 1994. – 495 с.; 2. Див.: Паєво А. И. Исторический опыт осуществления ленинской тактики "левого блока" и современность. – К.: Политиздат Украины, 1990. – 250 с.; Паєво А. И. Политичні партії, організації в Україні: кінець XIX – початку XX століття: зародження, еволюція, діяльність, історична доля: Монографія – К.: Іван Федоров, 1999. – 248 с.; Паєво А. И. Особливості становлення партійно-політичної системи в східній Галичині наприкінці XIX ст. – К.: Знання України, 2001. – 108 с.; Паєво А. И. Політичні партії та організації в Україні наприкінці XIX – на початку XX століть: методологія, історіографія проблеми, перспективні напрями наукових досліджень. – К.: Знання України, 2001. – 112 с.; Паєво А. И. Повчальний досвід вітчизняної історії: політичні партії і організації у громадському житті України модерної доби. – К.: Плеяди, 2002. – 552 с.; 3. Див.: Примуш М. В. Історія і теорія політичних партій. – Донецьк: КИТЖ, 2000. – 258 с.; Примуш М. В. Політико-правове регламентування діяльності політичних партій. – Донецьк, 2001. – 338 с.; Примуш М. В. Демократія і політичні партії Центральної і Східної Європи. – Донецьк: ДонУ, 2002. – 176 с.; 4. Бушній М. І., Примуш М. В., Шведа Ю. Р. Партологія: Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. – К.: Арістей, 2006. – 432 с.; 5. Див.: Шведа Ю. Р. Теорія політичних партій і партійних систем / Львівський національний університет ім. Івана Франка. – Л.: Тріада плюс, 2004. – 528 с.; Шведа Ю. Р. Політичні партії: Енциклопедичний словник. – М.: Астролябія, 2005. – 488 с.; 6. Романюк А. С., Шведа Ю. Р. Партії та електоральна політика / Львівський національний університет ім. Івана Франка, Центр політичних досліджень. – Л.: Астролябія, 2005. – 366 с.; 7. Основы теории политических партий: Учебное пособие [Под ред. Заславского С. Е.] – М.: Европа, 2007. – 264 с. – С. 9; 8. Острогорский М. Я. Демократия и политические партии. – М.: РОССПЭН, 1997. – 640 с. – С. 263; 9. Дюверже М. Политические партии [Пер. с франц.] – Изд. 3-е – М.: Академический проект, 2005. – 544 с. – С. 15-16; 10. Там само. – С. 15; 11. Там само. – С. 496; 12. Там само. – С. 495.

Надійшла до редколегії 18.01.2011 р.

I. I. Петренко, асист., КНУ ім. Тараса Шевченка

## ТЕОРЕТИКО-ПРИКЛАДНІ АСПЕКТИ ЕКСПЕРТНО-АНАЛІТИЧНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

*У статті формулюються методологічні основи експертно-аналітичної діяльності, встановлюються зміст та межі застосування даного поняття у сфері політики.*

Ключові слова: експертно-аналітична діяльність, політична експертиза, експертна оцінка.

*В статье формулируются методологические основы экспертно-аналитической деятельности, определяются сущность и границы применения этого понятия в сфере политики.*

Ключевые слова: экспертно-аналитическая деятельность, политическая экспертиза, экспертная оценка.

*The methodological basis of expert-analytic activity are formulated, determined the content and borders of this concept in politics are determined in this article.*

Keywords: expert-analytical activity, political expertise, expertise.

В сучасних умовах різко зростає ціна помилки при прийнятті державно-політичних рішень. Розглядаючи тенденції сучасного політичного розвитку, констатуючи взаємопов'язаність та взаємозалежність культурних, економічних, політичних, психологічних, екологічних та інших проблем, з очевидністю можемо зробити висновок, що саме прорахунки в державній політиці здатні спровокувати нові кризи, конфлікти та поглиблювати старі.

На сьогоднішній день політичні аналітики працюють в органах державної влади різного рівня, комерційних організаціях, дослідницьких інститутах, займаючись аналітичною діяльністю у сфері політики. Зважаючи на різноманітність сфер аналітичної роботи, постає питання: "Чи відрізняється робота аналітика, який консультує політичну партію чи окремого політика і робота фахівця, який здійснює аналітичне забезпечення державної політики?". Якщо питанню політичного консультування приділено досить багато уваги з боку дослідників, то сфера аналітичного супроводу державної політики все ще не знаходить свого місця в сучасному науковому дискурсі. Хоча саме помилки в державній політиці, яка покликана забезпечувати добробут і стабільність усього суспільства і здійснювати безпосередній вплив на його життя, призводять до серйозних наслідків, які можуть суттєво гальмувати розвиток держави. Фахівці, які займаються експертно-аналітичним забезпеченням державної політики, потребують знань технологій цієї діяльності та навичок їх застосування. Необхідним є ґрунтовно розроблене кон-

цептуальне й методичне забезпечення експертно-аналітичної діяльності в політичній сфері.

Тема експертно-аналітичної діяльності досить часто залишається осторонь досліджень вітчизняних науковців. В основному вона згадується побіжно і немає чітко окресленого змісту та визначення предмету її дослідження. Близькими до предмету нашого дослідження є праці українських вчених Ю. Кальниша та Ю. Сурміна, які займаються проблемами розробки концептуальних засад політичного аналізу в державному управлінні та аналітикою державного управління. Питаннями впровадження аналітичної складової в системи державного управління займаються такі російські та білоруські науковці як А. Афанасьєв, А. Дегтярьов, В. Тихомиров, К. Симонов, М. Меєрович та українські вчені, окрім згаданих, – В. Князєв, В. Тертичка, В. Тронь та ін. Важливим аспектам політичного аналізу і політичної аналітики загалом та в державному управлінні зокрема присвячені роботи західних вчених К. Паттона, Д. Савицькі, А. Віддавські, Д. Гупті, Г. Брувера, П. де Леона, Д. Ліндблома, В. Данна, Л. Пала, Д. Веймера, Е. Вайнінга, Б. Гогвуда, Л. Гана, а також українських та російських вчених В. Ребкала, О. Валєвського, С. Телешуна, А. Бароніна, В. Рубанова, К. Ващенко, А. Коваленка, А. Ахременка, В. Амеліна, С. Туронка, І. Яковлева, М. Хрустальова та інших. Експертній діяльності присвячені роботи російських дослідників А. Нестєрова, А. Ашкерова, Д. Леонтєєва, Г. Іванченка, Н. Ралдугіна та Р. Надєєва, суб'єктам

експертного забезпечення політики присвячені праці Н. Беляєва, Д. Зайцева, О. Клименка, Ю. Кальниша та інших вітчизняних і зарубіжних вчених. Проблеми політичного консультування як близької сфери до експертно-аналітичної діяльності розглядаються в працях Л. Полякова, В. Гончарова, О. Березкіна, А. Ситнікова, І. Огарь, Н. Бахвалова та інших вчених.

Поняття експертно-аналітичної діяльності в сучасній науці майже не застосовується. Описаною й визначеною в сучасному науковому дискурсі є лише аналітична діяльність. Але ми переконані, що при аналітичному забезпеченні державної політики експертна складова є важливою передумовою успішності даного процесу і реалізації державної політики загалом. Таким чином, **мета** нашого дослідження – визначити методологічні основи експертно-аналітичної діяльності, встановити зміст та межі даного поняття та пояснити доцільність впровадження в аналітичну діяльність експертної складової.

Експертно-аналітична діяльність – це особливий вид професійної діяльності. В масовій свідомості експерт – це знаюча людина або людина, котра знає щось краще, ніж інші. Але не кожна знаюча людина може грати роль експерта-аналітика. "Експертом є людина, яка володіє інформацією і навичками аналізу в рамках певної проблемної сфери" [1]. Адже ця діяльність пов'язана зі знанням складних інститутів експертизи та аналітики. Не будь-який спеціаліст має право отримати статус експерта. Він присвоюється лише після спеціального навчання, стажування та атестації.

Справедливими будуть запитання: "Чому саме експертно-аналітична діяльність, а не більш звична аналітична діяльність? З чим пов'язане додавання експертного компонента?". Справа в тому, що аналітик, який займається забезпеченням державної політики, через комплексність і складність проблем, які перед нею постають і великого обсягу інформаційного матеріалу навколо них (як важливої інформації, потрібної, релевантної, так і інформаційного непотребу), і складності в її опрацюванні, аналітик виступає експертом в тому сенсі, що саме він визначає, яке знання є необхідним, а яке є зайвим і непотрібним. Спираючись на свої знання, свій досвід, він приймає рішення щодо надання чи ненадання тих чи інших даних виробникам державної політики, які приймають остаточне рішення щодо її реалізації. Частіше за все аналітик не має змоги опрацювати всі матеріали через брак часу і ресурсів, а головна причина такої ситуації полягає в тому, що сучасний світ потребує оперативного реагування на виникаючі проблеми. Отже, аналітик, який займається забезпеченням державної політики, визначає, які знання є політико-релевантними (важливими), зводить ці знання в певну цілісність і представляє узагальнення виробникам державної політики.

Окрім того, введення експертного компоненту передбачає спрямування на технологічність аналітичних процедур, що передбачає детальне визначення кожного руху в напрямку виконання поставлених завдань, прозорість принципів формування критеріїв, правил оцінювання, переліку застосованих методів і підходів, забезпечує захист від упередженості і необ'єктивності. Як зазначає російська вчена К. Боришполець, аналіз різноманітних аспектів політичної практики минулого й сучасного незмінно підтверджує ключову роль спеціалістів, які володіють неординарним професійним знанням і досвідом, що є необхідними для прийняття ефективних рішень [2].

Експерт-аналітик виступає елементом "суспільства ризику", коли наслідки багатьох дій вимагають багаторазової перевірки, оскільки можуть призвести до серйозних і незворотних наслідків, ніж результати діяльності людини в минулому. Компетентність експерта-аналітика поля-

гає у володінні знаннями, що також передбачає їх об'єднання, зведення. Тобто, професійна діяльність експерта пов'язана з узагальненням і представленням узагальненого. "Компетентність експерта політичного аналізу визначається сукупністю знань та вмінь, що дають змогу здійснити аналіз та виробити на його основі прогноз, що методологічно відповідає науковим стандартам" [3].

Відповідно критерієм компетентності експерта є знання ним наукових методів і вмінь ефективно підбирати і застосовувати сукупність методів аналізу, що відповідають меті. Продукт і одночасно спосіб організації його (експерта) зусиль – експертиза. В перекладі з французької це "практика виносити судження" з різних питань. Їх особливістю, по-перше, є те, що вони співвідносяться з деякою підкреслено унікальною спеціалізацією, а по-друге, те, що експерт демонструє не стільки знання, скільки вміння формувати особливу думку на їх основі.

В державній політиці експертиза є не окремим методом дослідження, а постійною складовою роботи аналітика. Це форма діяльності аналітика, що застосовується для вирішення різноманітних завдань. В найбільш загальному вигляді експертиза – це спосіб аналізу причинно-наслідкових зв'язків по відношенню як до того, що відбулося, так і до того, що очікується, що повинно чи може відбутися [4].

Російський дослідник А. Ашкеров зазначає, що експерт представляє узагальнену думку, але узагальнення та представлення цієї думки передбачає постійну апеляцію до унікальності. Чим унікальніший спосіб узагальнювати та представляти узагальнене, тим більше відповідає експерт своєму статусу. І тим вищим є статус експертизи [5]. Крім того, експерти – це ті, хто, вказуючи на найбільш необхідні знання, що здатні привести до конкретної цілі, вчиняють таким чином, щоб відповідні дії могли називатися раціональними по відношенню до поставленої цілі. Отже, можна виокремити декілька фундаментальних рис експерта – наявність унікальних знань та здатність використовувати їх оптимальним чином для реалізації завдань поточної політики.

Передумовою використання експертно-аналітичних процедур є неоднозначність проблем, які покликана вирішувати державна політика, адже вони не мають однієї "правильної" відповіді чи рішення. В державній політиці різні рішення тягнуть за собою як позитивні, так і негативні наслідки. Окрім того, в багатьох ситуаціях взагалі неможливо говорити про прямий причинний зв'язок, адже одна причина взаємодіє з іншою, створюючи клубок проблем, які повинен вирішувати експерт-аналітик.

Політичного експерта-аналітика ми можемо визначити, як фахівця, який володіє спеціальними знаннями про політику, який проводить розгляд, дослідження якої-небудь справи, якогось питання в сфері державної політики з метою зробити правильний висновок, дати правильну оцінку відповідному державно-політичному явищу чи процесу, та може на підставі своїх знань і досвіду надати кваліфіковані рекомендації щодо покращення проблемної ситуації.

Завдання політичної експертизи – сприяння суб'єктам, які приймають державно-політичні рішення, при розгляді проблемних ситуацій. Відповідно метою застосування експертизи в політичній сфері є встановлення фактів (обставин), які потребують підтвердження при розгляді конкретної проблемної ситуації, за допомогою відповідей на питання, які вимагають спеціальних знань у сфері політики. Отже, експертиза – це інститут спеціальних знань.

Російський дослідник А. Нестеров зазначає, що зазвичай під терміном "спеціальні знання" розуміють систему теоретичних і практичних знань (дані, на основі яких людина може генерувати нові ідеї), вмінь (це влас-

тивість людини здійснювати стандартні дії в нестандартних умовах, виконуючи їх усвідомлено та з самоконтролем) та прийомів (здатність людини здійснювати вивчені стандартні дії в стандартних умовах, виконуючи їх автоматично) в конкретній області науки, техніки, мистецтва чи ремесла, що їх здобуває суб'єкт у період навчання чи в практичній діяльності (накопичення досвіду) і необхідні для відповіді на питання, які виникають у процесі прийняття конкретних рішень [6].

Експертна оцінка – авторитетна думка експерта з будь-якої проблеми, що знаходиться в сфері його компетенції. Відповідь експерта має бути максимально точною. До експертизи, в тому числі політичної, звертаються в проблемних ситуаціях при прийнятті рішень, при виконанні особою своїх функціональних обов'язків.

Необхідно розрізняти поняття "діяльність експерта" як відображення діяльності фізичної особи та "експертна діяльність" як відображення категоріальної проекції категорії "діяльність". Таким чином, експертна діяльність складається з організації та продукування експертизи, а діяльність експерта складається з продукування системи дій у вигляді проведення дослідження чи презентації висновків.

Важливість експертно-аналітичної роботи обумовлена тим, що ефективне управління можливе лише на основі ретельного вивчення всієї інформації, що має навіть віддалене відношення до системи, якою управляють. Наявність відповідної інформації – абсолютно необхідна умова аналітичної діяльності. Тобто серцевиною експертно-аналітичної діяльності виступає робота з інформацією.

Російський дослідник Л. Поляков пропонує розрізняти три рівні чи три специфічні функції (технолога, консультанта та експерта) всередині професійної політичної діяльності. Технологічна функція присутня в будь-якій справі, і, будучи здійснена в рамках існуючого закону, вона не може і не повинна підлягати невідомо ким і на якій основі сформульованій моральній оцінці. Політичні технології самі по собі не є ні "брудними", ні "чистими". Вони або законні, або – ні.

Експертна функція також супроводжує будь-яку людську діяльність, оскільки передбачається, що діяти завжди краще на основі достовірного знання. Політична експертиза з цієї причини представляє собою морально нейтральну процедуру, що не підлягає, до того ж, правовій оцінці. Експерт – виробник загальнозначущого і загальнокорисного знання, використовувати яке може як суспільство в цілому, так і окремі суб'єкти політики. А консультативна функція – це той рівень, на якому є можливим використовувати отримане експертне знання за допомогою законних технологій в інтересах просування у владу (чи закріплення у владі) окремої особи чи групи осіб, об'єднаних у політичну партію [7].

Існує багато випадків коли суб'єкту, який приймає рішення, недостатньо власної компетентності для розгляду проблемної ситуації і він залучає для сприяння суб'єкта, який володіє спеціальними знаннями. Відповідно, за рахунок експерта суб'єкт прийняття рішення розширює сферу необхідної компетенції і отримана інформація дозволяє правильно розглянути ситуацію [8].

Головним результатом експертно-аналітичної діяльності виступає розгортання та обґрунтоване пояснення різноманітних, в першу чергу прихованих та неочевидних аспектів проблемної ситуації, ризиків, що пов'язані з різними альтернативами державної політики, і ціни, яку необхідно буде сплатити за той чи інший вибір, який необхідно буде зробити в тій чи тій ситуації. Таким чином, експертно-аналітична діяльність у сфері політики виконує важливу функцію забезпечення якості політичних рішень, що приймаються в сучасній політичній системі.

Експертно-аналітична діяльність має описуватися та нормативний характер. Описуватися та нормативний характер проявляється у спрямуванні на пошук знань про причини та наслідки державної політики, а нормативний характер складає продукування й критичний аналіз інформації стосовно цінності державної політики для минулих, сьогоденних і майбутніх поколінь. Таким чином, експертно-аналітична діяльність намагається створити знання, що підвищує ефективність процедур вибору між альтернативними політиками. Мета експертно-аналітичної діяльності – представити систематизовану методологію розв'язання проблем розробки, реалізації та оцінювання державної політики в умовах комплексного характеру цих проблем [9]. Експерти-аналітики забезпечують виробників політики інформацією, яку можна було б використати для винесення обґрунтованих суджень у процесі знаходження розв'язання проблем державної політики.

Судження, які продукує експерт-аналітик, неодмінно включають вірогідний прогноз, оцінку ризику і багатоваріантність. Експертно-аналітична діяльність – це творче конструювання сценаріїв розвитку множинно-детермінованих процесів і подій, свого роду діяльність з виробництва прогнозів, котра включає в себе не лише точну оцінку впливу тих чи інших факторів і їх можливих взаємодій між собою, але і розуміння того, які взагалі фактори вимагають врахування.

Сучасний світ стає все складнішим, а його проблеми – різноманітнішими, тому політикам необхідно все більше релевантної інформації для підготовки і прийняття рішень. Сучасність вимагає точних та швидких відповідей на виникаючі питання. В багатьох ситуаціях політики вже не можуть покладатися на особисту інтуїцію, яка дозволяє маневрувати між вимогами різноманітних зацікавлених груп і пріоритетами держави. Але інформація, що доступна політичним лідерам, носить систематичний характер, опосередкована інтересами осіб, які найбільше втягнуті в політичний процес, а інколи і не зовсім достовірна. Тому досить часто буває вигідно звертатися до експертів і консультантів "зі сторони", оскільки існує більше шансів отримати об'єктивну та незаангажовану оцінку ситуації від них, а не від державних чи корпоративних чиновників, які керуються в першу чергу інтересами особистого виживання та просування у відповідній ієрархії.

Отже, на основі вищевизначеного ми можемо визначити експертно-аналітичну діяльність як систему методів, прийомів і технік, спрямованих на отримання достовірного, точного та повного уявлення про суть тих чи інших державно-політичних явищ і процесів, що здійснюються фахівцем, який володіє спеціальними знаннями у сфері політики, з метою сприяти посадовим особам чи державним інститутам у прийнятті компетентного державно-політичного рішення або з метою оцінки проблемного рішення з надання рекомендацій щодо покращення його наслідків. Тобто, спрощуючи наше визначення, зазначимо, що експертно-аналітична діяльність – це професійна діяльність спеціалістів, які забезпечують посадову особу чи державний орган інтелектуальною підтримкою в прийнятті ними адекватних державно-політичних рішень, а також здійснюють оцінку прийнятих рішень. Спираючись на праці англійського вченого В. Данна, ми можемо визначити експертно-аналітичну діяльність як процес створення знання про вироблення політики, вивчення причин, наслідків і ефективності альтернатив державної політики та державних програм [10].

Підсумовуючи вищезазначене, окреслимо межі поняття "експертно-аналітичної діяльності", виокремивши її основні характеристики:

*По-перше*, об'єктом експертно-аналітичної діяльності є політичне життя суспільства, а предметом (безпосере-



дньо на що спрямована діяльність політичних експертів-аналітиків) – державна політика. Тобто, політична аналітика спрямована на потреби політичної системи, а експертно-аналітична діяльність здійснює супровід державної політики та процесів державного управління (здійснює експертизу державно-політичних рішень).

*По-друге*, діяльність суб'єктів експертно-аналітичної діяльності, зазвичай, носить незаангажований, спрямований на пошук істини характер.

*По-третє*, головними рисами політичного експертно-аналітика є: незаангажованість – бути не лише поза політичною кон'юнктурою, а й уміти абстрагуватися від своїх політико-ідеологічних переконань; володіння унікальними знаннями та спеціальними техніками і методами політичної аналітики й експертизи; вміння оптимальним чином використовувати свої знання та навички для вирішення поставлених завдань.

*По-четверте*, експертно-аналітична діяльність спрямована на пошук знань про причини та наслідки державної політики, продукування і критичний аналіз інформації стосовно цінності державної політики для минулих, сьогоденних і майбутніх поколінь.

*По-п'яте*, експертно-аналітична діяльність репрезентує представляє систематизовану методологію розв'язання проблем розробки, реалізації та оцінювання державної політики в умовах комплексного характеру цих проблем.

1. Ахременко А. С. Политический анализ и прогнозирование: Учеб. пособие. – М.: Гардарики, 2006. – 333 с. – С. 197; 2. *Боришполець К. П.* Методы политических исследований: Учеб. пособие для студентов вузов – М.: Аспект Пресс, 2005. – 221 с. – С. 114; 3. *Рибало В. А., Валевський О. Л., Кальниш Ю. Г.* Політична аналітика та прогнозування: Навч. посіб. – К.: Вид-во УАДУ, 2002. – 60 с. – С. 35; 4. *Леонтьев Д. А., Іванченко Г. В.* Комплексная гуманитарная экспертиза: Методология и смысл. – М.: Смысл, 2008. – 135 с. – С. 5; 5. *Ашкерев А. А.* Экспертотария. Управление знаниями: производство и обращение информации в эпоху ультракапитализма. – М.: Европа, 2009. – 132 с. – С. 36; 6. *Нестеров А. В.* Основы экспертной деятельности. М.: ГУ-ВШЭ, 2009. – 167 с. – С. 40; 7. *Поляков Л. В.* Основы политического консультирования: теория и практика: Учебно-методическое пособие. – 2-е изд. – М.: КДУ, 2008. – 240 с. – С. 78-79; 8. *Нестеров А. В.* Основы экспертной деятельности // *Указ. твір.* – С. 10; 9. *Данн Вильям Н.* Державна політика: вступ до аналізу [Пер. з англ. Г. Є. Краснокутського; наук. ред. М. О. Баймуратов]. – Одеса: АО БАХВА, 2005. – 504 – С. 10. Данн, Вильям Н. Державна політика // *Указ. твір.* – С. 23.

Надійшла до редколегії 27.01.2011 р.

О. К. Потапенко, студ., КНУ ім. Тараса Шевченка

## ДЕРЖАВНА ІНФОРМАЦІЙНА ПОЛІТИКА ТА БЕЗПЕКА

*У статті розглядаються головні напрямки та завдання державної інформаційної політики сьогодні, сучасний стан ЗМІ, та актуально-проблемні питання щодо забезпечення інформаційної безпеки держави.*

Ключові слова: інформаційна політика, інформаційний простір, ЗМІ, інформаційна безпека, національна безпека.

*В статті рассматриваются главные направления и задания государственной информационной политики сегодня, современное состояние СМИ, и актуально-проблемные вопросы по обеспечению информационной безопасности государства.*

Ключевые слова: информационная политика, информационное пространство, СМИ, информационная безопасность, национальная безопасность.

*In the article main directions and tasks of public informative policy are examined today, modern state of, mass media, and topically-problem questions of providing of informative safety of the state.*

Keywords: informative policy, informative space, mass media, informative safety, national safety.

У сучасному суспільстві інформація стала важливим стратегічним ресурсом. Інформація на всіх рівнях розвитку цивілізації була об'єктом боротьби. Однак сьогодні, цілеспрямований інформаційний вплив, завдяки сучасним технологіям, розвивається від дезінформації до технології забезпечення інформаційної політики, які відрізняються характерним застосуванням. Проте разом з цим, чим більше можливостей в інформаційній сфері має держава, тим набагато легше їх добиватися стратегічних переваг.

Сьогодні світ трансформується до інформаційного суспільства. Процес його становлення у різних держав з їхніми рівнями розвитку має свої особливості. ЗМІ впливають на всі сфери життя, як держави так і громадян.

Метою даної статті є висвітлення значення інформаційної політики держави її структурні елементи, концептуальні напрямки впливу державної інформаційної політики на розвиток суспільства, аналіз стану та перспективи розвитку інформаційної безпеки, як складової частини національної безпеки.

**Державна інформаційна політика** – це сукупність основних напрямів і способів діяльності держави з отримання, використання, поширення та зберігання інформації [1].

Закон України про Інформації, також виділяє головні напрямки і способами державної інформаційної політики:

- ✓ забезпечення доступу громадян до інформації;
- ✓ створення національних систем і мереж інформації;
- ✓ зміцнення матеріально-технічних, фінансових, організаційних, правових і наукових основ інформаційної діяльності;

- ✓ забезпечення ефективного використання інформації;
- ✓ сприяння постійному оновленню, збагаченню та зберігання національних інформаційних ресурсів;
- ✓ створення загальної системи охорони інформації;
- ✓ сприяння міжнародному співробітництву в галузі інформації і гарантування інформаційного суверенітету України;
- ✓ сприяння задоволенню інформаційних потреб закордонних українців [2].

Анатолій Чічановський дає своє визначення: "поняття *інформаційна політика держави* потрібно розуміти, як комплекс державно-інституційних нормативно-правових актів і технологій формування й обертання інформаційних потоків, об'єктом управління яких є інформація. Механістичний підхід до інформації зводив традиційну інформаційну політику лише до кількісного контролю інформаційних потоків, адже саме кількість даних стала показником керованості суб'єкта [3].

Політика виявляється в діяльності соціальних суб'єктів, спрямованій на реалізацію індивідуальних і громадських інтересів за допомогою інститутів влади. "*Політика – це відносини між соціальними групами, класами, націями й державами щодо влади і владних відносин*" [4].

Інформаційна політика держави повинна регулювати процеси формування системою ЗМК ідеологічних поглядів, думок та оцінок, що визначають побут і культуру соціуму. Інформаційна політика має представляти та захищати інтереси особистості, суспільства й держави. І об'єктом *інформаційної політики* виступає національний інформаційний простір, сукупність інформацій-



них ресурсів, що здійснюють збирання, формування, поширення й використання інформаційних ресурсів і системи врегулювання суспільних відносин, які виникають під час інформаційної взаємодії.

*Предметом інформаційної політики є* – тенденції й закономірності розвитку інформаційного простору, суспільних інформаційних відносин і процесів, методи аналізу й прогнозу їх розвитку виявлення впливу системою ЗМК на масову свідомість, а отже на стабільність суспільства й держави.

*Метою інформаційної політики держави є* – отримання системи знань для забезпечення психологічної безпеки суспільства, аналітичного супроводу інформаційної політики держави, доведення основного масового суб'єкту управління [5].

*Завданням інформаційної політики є* – "аналіз і прогнозування сучасних інформаційних процесів, розроблення теоретико-практичних методів інформаційно-аналітичної роботи, забезпечення інформаційно-психологічної безпеки" та також формуванню національного інформаційного простору [6].

Державою поставлено завдання формування такої інформаційної політики, яка б заклала основи для вирішення фундаментальних завдань розвитку суспільства, головними з яких є формування єдиного інформаційного простору України, її входження у світовий інформаційний простір, забезпечення інформаційної безпеки особистості, суспільства і держави. Крім того, увага приділяється формуванню демократично орієнтованої масової свідомості, становленню галузі інформаційних послуг, розширенню правового поля регулювання суспільних відносин, у тому числі пов'язаних з одержанням, поширенням і використанням інформації [7].

Державна інформаційна політика зобов'язана з'єднувати та зміцнювати зв'язок громадян між собою та з державою, що забезпечує проведення єдиної політики держави на всій її території.

Значна увага владних структур зараз припадає на питання розвитку національного інформаційного простору, розробці відповідних заходів щодо створення інфраструктури інформаційної безпеки держави. Особлива увага вже в цьому році приділяється створенню необхідних умов для безсумнівного забезпечення конституційних гарантій на свободу слова в Україні, вільне вирішення своїх поглядів і переконань [8].

Звернувши увагу на дослідження інформаційного простору України можна помітити незначні зрушення до створення інформаційної цивілізації. Наявність комп'ютерної техніки, розвинутої інфраструктури зв'язку – це лише технологічні передумови. Найбільш значних змін потребує сама суспільна організація виробництва інформації, і насамперед, великі зрушення повинні торкнутись психології кожної людини, форм її мислення і духовного життя.

Необхідно відзначити специфіку переходу інформаційного забезпечення від пострадянського до українського, який полягає в наступному:

- ✓ стара інформаційна організація забезпечення економічного розвитку не відповідає новим потребам суспільства;

- ✓ копіювання відповідної організації інформаційної діяльності розвинутих країн неефективне, оскільки не дозволяє вирішувати нагальні проблеми перехідного суспільства;

- ✓ модель оптимальної організації, адекватна умовам перехідного суспільства апріорі невідома, вона формується в процесі життєдіяльності суспільства [9].

У XXI столітті розвиток інформаційних технологій призвів до значних змін застосованих засобів ведення війн. У світових лідерів інформаційна безпека фінансу-

ється не гірша ніж фінансування озброєння армії. Саме тому сьогодні регулювання значних проблем, має вирішувати якраз інформаційна політика держави.

*Інформаційна безпека* (англ. *Information Security*) – стан інформації, в якому забезпечується збереження визначених політикою безпеки властивостей інформації [10].

*Інформаційна безпека* – стан захищеності життєво важливих інтересів людини, суспільства і держави, при якому запобігається нанесення шкоди через: неповноту, невчасність та невірогідність інформації, що використовується; негативний інформаційний вплив; негативні наслідки застосування інформаційних технологій; несанкціоноване розповсюдження, використання і порушення цілісності, конфіденційності та доступності інформації.

Вирішення проблеми інформаційної безпеки має здійснюватися шляхом:

- ✓ створення повнофункціональної інформаційної інфраструктури держави та забезпечення захисту її критичних елементів;

- ✓ підвищення рівня координації діяльності державних органів щодо виявлення, оцінки і прогнозування загроз інформаційній безпеці, запобігання таким загрозам та забезпечення ліквідації їх наслідків;

- ✓ вдосконалення нормативно-правової бази щодо забезпечення інформаційної безпеки, зокрема захисту інформаційних ресурсів, протидії комп'ютерній злочинності, захисту персональних даних, а також правоохоронної діяльності в інформаційній сфері;

- ✓ розгортання та розвитку Національної системи конфіденційного зв'язку як сучасної захищеної транспортної основи, здатної інтегрувати територіально розподілені інформаційні системи, в яких обробляється конфіденційна інформація [11].

Захист інформаційного суверенітету тісно пов'язаний із поняттям інформаційної безпеки, яку можна розглянути, з одного боку, як захищеність внутрішньої інформації, що припускає її надійність, захист якості та різних галузей інформації, (державної, банківської, комерційної таємниці і т. п.) від розголошення. З іншого боку, інформаційна безпека має значення контролю над інформаційними потоками, обмеження використання провокаційної, ворожої суспільної інформації, захист національного інформаційного простору від зовнішнього інформаційного загарбання.

Найуживанішими прийомами напівблефу є: *замовчування* – передавання неповної справжньої інформації, *фальсифікація* – передавання завідома помилкової інформації, *напівправа* – змішування правдивої інформації з помилковою, *дезорієнтування* – аби відвернути увагу від суті питання, передають справжню або помилкову інформацію, яка не стосується реальної справи. У результаті налякани люди переповідають один одному всілякі чутки, називають суперечливі цифри, висновки і рекомендації [12].

Для структур влади завжди є великою спокусою можливість регулювати інформаційними потоками в бажаному для себе напрямі, ба навіть вводити в канали комунікації дезінформацію, якщо цього, як вони вважають, потребують інтереси держави. Така політика може надавати певні тактичні переваги. Проте, у стратегічному вимірі вона є помилковою, підриваючи довіру людей до влади і призводячи до конфліктних ситуацій [13].

Яскравим прикладом сучасного регулюванні інформаційним потоком є ще не забутий у 2009 році ажіотаж про надзвичайне положення у зв'язку з епідемією "свиного грипу". Це не лише яскравий приклад використання інформації для отримання величезних доходів але і спосіб відвернення народу від існуючих проблем в державі (проблеми у банківській сфері, скандали на

політичному рингу, економічна криза в країні, проблеми безробіття і гіперінфляція, знецінення національної валюти і так далі). Оскільки, певна річ, що для кожної людини питання власного здоров'я чи здоров'я рідних та близьких людей, набагато важливіше, а ніж матеріальні чи моральні проблем у суспільстві. У перевагу до всього можна підняти не лише власний рейтинг у політичній кар'єрі, а ще і навіть народові думки про не байдужість, занепокоєність та турботливість діючої влади до людського лиха на тлі глобальній і тоталітарній політиці направленої на збагачення власних інтересів.

Після навіяної паніки про епідемію свинячого грипу, після офіційних підтверджень через декілька тижнів виявилася уся правда про "турботливість" нашої тогочасної влади. І лише після того як ми, нібито подолали "свинячий грип" виявилось що ніякого свинячого не було.

Вже 2 листопада 2009 року в "УКРАЇНСЬКІЙ ПРАВДІ" вийшла стаття – "Свиной грипп" в Украине: ложь врачей, пиар и отмыывание 5,5 миллиардов" в якій детально описується початок епідемії від звичайного грипу до свинячого: "В стране нет эпидемии "свиного гриппа". Скорее всего, есть банальная эпидемия гриппа – как и каждый год. Но в результате извращения фактов в Украине объявлена эпидемия совершенно другой болезни. И под этим предлогом правительство решило потратить 5,5 миллиарда гривен" [14].

30 жовтня в Україні офіційно оголошено початок епідемії свинячого грипу. Проте у своїй заяві міністр охорони здоров'я Василь Княжечич не навів жодних даних або доказів на основі яких було оголошено епідемію. На поміч прийшла Юлія Тимошенко (тогочасний прем'єр-міністр) того ж дня, вона заявила: "В Украине лабораторно подтверждены 11 случаев заболевания гриппом А/Н1N1." Проте невже одинадцять чоловік, це епідемічних перехід держави з населення у 46 мільйонів?

Автор дуже вдало зауважив: "Очень удивительный факт – скорость, с которой правительство и президентотреагировали на якобы возникшую эпидемию. Об "эпидемии" стало известно 30 октября. И в тот же день были приняты все ключевые решения. Это само по себе удивительно. При нашей бюрократии и бесхозяйственности, сбор информации от больниц и аптек занял бы минимум неделю. За один день она могла поступить только в двух случаях: либо она была заготовлена заранее, либо ее не было вообще" [15].

Можна з впевненістю погодитись з усією абсурдністю епідемії свинячого грипу, та банального відмивання грошей. Жодних сумнівів вже ні в кого не виникають, адже останню крапку ставить сама Юлія Володимирівна зазначаючи, що "динамика заболеваемости по сравнению с предыдущим годом приблизительно такая же. Но количество смертных случаев на 20 % ниже" [16].

У газеті "Час та події" 11 грудня виходить статті "Страх небезпеки", де цитуючи Арсенія Яценюка (кандидата у президенти), який вважає що ситуація навколо епідемії грипу в Україні є нічим іншим як політичною технологією.

"Фактично – це є частиною політичної кампанії", – заявив молодий політик 2 листопада у програмі "Свобода слова" на телеканалі ICTV. Він слушно зауважив, що найлегше керувати заляканими і бідними людьми. "На це зараз спрямована вся державна машина – маніпулювати людьми" [17].

Несамовита "турбота уряду" про своїх громадян лише посилює різноманітні фобії, нагромаджує страх. Розмах і специфіка тодішньої інформаційної кампанії було не "пикнуванням" про здоров'я громадян а банальне залякування населення та підсвідоме вимагання придбати ліки або масок яких і так не було в жодній аптеці.

В цілому, нині основні принципи, норми та положення прийнятих законів відповідають загально прийнятим міжнародно-правовим стандартам. Разом з тим, існування такої системи законодавчих актів ще не гарантує реального захисту інтересів суспільства щодо отримання вільної та неупередженої інформації. Це пов'язано, перш за все, з справжнім захистом прав журналістів та засобів масової інформації, дією законів та відповідальністю за їх порушення, зміцненням незалежної судової влади. А головне – це забезпечення журналістам, вільного доступу до інформації, таким чином переходячи до формування відкритого суспільства [18].

Україна перебуває сьогодні в динамічному розвитку, то ж і законодавство потребує внесення відповідних змін і доповнень. Фактично, український інформаційний простір виявився незахищеним від зовнішніх інформаційних впливів. Для прикладу 9 грудня 2009 року у журналі "Телекритика" виходить стаття "Як російська пропаганда заразила "свинячим грипом" один мільйон українців".

Автор статті зазначає що за офіційною версією російського державного телебачення, в Україні справи такі кепські, що в нас уже один мільйон хворих на "свинячий грип".

"Синхрон: "В эту пятницу вирус А/Н1N1 и борьба с ним стали темой встречи президента Дмитрия Медведева с главой Минздравсоцразвития Татьяной Голиковой... На этой же встрече решено было оказать гуманитарную помощь Украине. Там число носителей А/Н1N1 уже приблизилось к миллиону. Летальных исходов в 10 раз больше, чем в России. Вспышка гриппа пришлась на разгар предвыборной кампании.

Справді, згідно зі статистикою, станом на неділю 8 листопада кількість хворих на сезонний грип та ГРВІ в Україні становить майже мільйон людей, але аж ніяк не хворих на грип типу А/Н1N1! Кількість офіційно роз'яснених випадків цього захворювання нараховується парочку десятків, а не мільйоном" [19].

Чи є це інформаційною атакою на Україну? Безумовно є. Чи несе така дезінформація загрозу національній безпеці? Пряму. Та навіть цей кричущий випадок, як завжди, закінчиться нульовою реакцією тих органів, які мають відповідати за інформаційну безпеку України. Жодної спроби надіслати російському "Первому каналу" й Російському МЗС роз'яснення щодо реальної ситуації зі "свинячим грипом" в Україні й вимогу спростувати недостовірну інформацію, подану журналістами каналу не було.

Ситуація, що склалася, не тільки не відповідає сучасним вимогам, а й створює реальну загрозу національній безпеці та суверенітету. Діюче законодавство, залишило відкритими легальні шляхи до фактично необмеженої концентрації в руках окремих юридичних або фізичних осіб друкованих видань, усіх різновидів електронних засобів масової інформації [20].

Сучасне законодавство без будь-яких обмежень дозволяє засновувати засоби масової інформації в нашій державі особам без громадянства та громадянам інших країн. Адже, сьогодні в Україні 80 відсотків газет є приватними. Так в статті "Печатные СМИ" інформаційного центру "України. Ру" йдеться про те що всі українські друковані ЗМК знаходяться під впливом олігархів.

Автор описує на кого спрямовані основні видання (за тиражем):

"Вечерние вести" – газета контролируется бывшим вице-премьером Ю. Тимошенко и лидером парламентской фракции "Батькивщина" А. Турчиновым. На Тимошенко также ориентирована газета "Правда Украины".

"2000" – скорее ориентировано на Медведчука, который в нем обильно представлен.

В принадлежащий Деркачу холдинг "Украинская пресс-группа" входят "Комсомольская правда в Украине", "Московский комсомолец в Украине", "Аргументы и факты в Украине", "Теленеделя" и газета "Киевский телеграф".

Совместно с главой Всеукраинского еврейского конгресса В. Рабиновичем Деркачи управляют газетой "Столичные новости".

Под влиянием медиа-группы Волкова-Бакая находилась газета "Сегодня".

"День" – издание в сфере влияния секретаря СНБО Е. Марчука.

"Зеркало недели" – считается, что данное издание финансово подпитывается из зарубежных источников.

"Киевские ведомости" – газета в прошлом контролировалась лидером партии "Яблуко" бизнесменом М. Бродским, однако он был вынужден продать часть своего пакета Г. Суркису, с которым сейчас владеет газетой на паях" [21].

Шкода що в інформаційному центрі не зазначаються часові межі цієї статті. А втім, не вважливо хто саме з якої партії чи скільки грошей у негласних власників ЗМІ. Головне – те, що висвітлення подій описано в їхніх виданнях під тим кутом зору, яким їм потрібен, а не який є в реальності.

Немає реальних важелів і для регулювання мовної ситуації. Саме тому російськомовна преса в Україні становить переважну частину загального обсягу в друкованих засобах масової інформації [22].

З давніх-давен інформація була вагомим аргументом у досягненні поставлених цілей та завдань. Неодноразово саме інформація ставала однією з головних причин великих перемог чи поразок в історії людства. Не дарма вислів Уїнстона Черчилля й до цих пір є актуальним "Хто володіє інформацією – той володіє світом".

Ми давно перейшли рубіж військових конфліктів що відбуваються на полі бою, сучасні війни, інколи більш криваві та жорстокіші – інформаційні. Інформація, як інструмент дії, використовується в нашому житті, як самий ефективний спосіб контролю та управління народними масами, формування їх мислення до необхідного напрямку. За останні 5-10 років на політичній карті світу ми бачимо ефективність таких війн, тому свідчать і останні військові конфлікти в країнах сходу.

Інформаційна політика не має бути головним засобом введення тієї політики яку диктують можновладці, задля власного зиску. Як можна говорити про свободу слова, свободу вибору коли в нашій країні це тільки балачки, безглузді обіцянки, які нажаль далекі від реальності. Тільки після того, як інформаційна політика перестане бути таким засобом, лише тоді можливо відкрито говорити про її ефективність, про захист національних пріоритетів, про незаангажованість обраного руслу в розвитку ЗМІ в Україні.

Адже, у наших політиків в розпорядженні не лише грошові потоки але і засоби масової інформації, які з наполегливістю не втомлюється навіювати людям ті думки, які потрібні саме їм. Та саме ці ЗМІ є джерелами

скандалів не лише на внутрішньому але і на міжнародному інформаційному ринку.

Інформаційний простір завдяки досить недосконалим законам виявився перенасиченим не українськими інформаційними потоками, ідеями і символами інших культур. Результатом цього є намагання витіснити вітчизняні засоби масової інформації з внутрішнього ринку, нездатність їх вийти у світовий інформаційний простір.

Таким чином, не зустрічаючи перепони в українському інформаційному просторі з боку чинного законодавства, за останні роки національна інформаційна інфраструктура формувалася неорганізовано. Основною мотивацією стало встановлення фінансовий прибутков і політичні інтереси.

Одним з прикрих факторів є те, що як би красномовно не говорили представники діючої влади, на першому місці завжди є власний інтерес – власний бізнес. Зараз саме бізнес є вагомим аргументом у розподіленні парламентських місць як на рівні держави так і на рівні місцевих рад. Саме бізнес зі своїми мільярдними капіталовкладеннями неофіційно впливає на наш вибір, на наше політичне мислення, на нашу свободу слова.

До рівня європейських країн нашому мисленню, способу життя ще досить далеко, не кажучи вже про політику. Нам необхідно, як мінімум 20-30 років, наполегливої роботи в законодавчій сфері і не лише, в ній. У першу чергу, ми потребуємо в зміні власного менталітету, від байдужості, нам необхідно зрештою має використовувати саме власне тлумачення, бачення, ставлення для вирішення багатьох проблем, як на рівні влади, так і громадян.

1. Закон України про інформацію. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=2657-12>; 2. Там само; 3. Чічановський А. А., Старіш О. Г. Інформаційні процеси в структурі світових комунікаційних систем: Підручник. – К.: Грамота, 2010. – 568 с.; 4. Там само; 5. Там само; 6. Киселев А. С. Роль нарождаючогося інформаційного общества в развитии мировой цивилизации. – М., 2005; 7. Тавокин Е. П. Журналистика и политическое коммуникации в информационном обществе. – М., 2004. – С. 2; 8. Ковалевський В. Основні напрями досліджень інформаційних інтеракцій у політичній сфері // Наукові записки: 36. наук. праць. – К.: ІПІЕНД, 2003. – С.171-182; 9. Средство массовой информации и демократии в современном мире. – М., 2002; 10. Домарев В. В. Безопасность информационных технологий. Методология создания систем защиты. – К.: ДиаСофт, 2004; 11. Невсвіт Г. П. Інформаційні технології політичної боротьби // Наукові записки: 36. наук. праць [Відр. ред. Котигоренко В. О.] – Вип. 13. – К., Ін-т політ. і етнонаціональних досліджень НАН України, 2001. – С.263-269; 12. Там само; 13. Домарев В. В. Безопасность информационных технологий // Указ. твір; 14. Лямец С., "Свиной грипп" в Украине: лож врачей, пиар и отмывание 5,5 миллиардов // Українська правда. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravda.com.ua/rus/articles/2009/11/2/4511357/>; 15. Там само; 16. Там само; 17. Романчук О. Страх небезпеки // Час і події. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.chasipodii.net/article/5766/>; 18. Ковалевський В. Основні напрями досліджень інформаційних інтеракцій у політичній сфері // Указ. твір; 19. Булгак П. Як російська пропаганда заразила "свинячим грипом" один мільйон українців // Телекритика. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.telekritika.ua/column/2009-11-09/49119>; 20. Громов Г. Р. Очерки информационной технологии. – М.: ИнфоАрт, 1992. – 336 с.; 21. Печатные СМИ // Інформаційний центр "Україна. RU". – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ukraine.ru/elections2004/media/pechatsmi.html>; 22. Яременко О. Вплив держави на формування в Україні інформаційного суспільства (організаційно-правовий аспект) // Суспільні реформи та становлення громадянського суспільства в Україні: Матеріали наук.-практ. конф. [За заг. ред. В. І. Лугового, В. М. Князева.] – К.: Вид-во УАДУ, 2001. – С. 70-73.

Надійшла до редколегії 15.02.2011 р.

## ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Д. В. Драгінч, асп., КНУ ім. Тараса Шевченка

### ТЕРМІНОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ І ПСИХОЛОГІЧНА СТРУКТУРА НЕТРАДИЦІЙНИХ РЕЛІГІЙНИХ РУХІВ

*Стаття присвячена аналізу термінології і психологічної структури нетрадиційних релігійних рухів.*

Ключові слова: семантика, компартменталізація, психологічна структура.

*Статья посвящена анализу терминологии и психологической структуры нетрадиционных религиозных движений.*

Ключевые слова: семантика, компартментализация, психологическая структура.

*In article author analyzes terminological problems and psychological structure of non-traditional religious movements.*

Keywords: semantic, compartmentalization, psychological structure.

Нетрадиційні релігійні рухи (далі НРР) деструктивною практикою завдали шкоди багатьом тисячам мешканців колишнього СРСР. Серед західних дослідників культур особливе місце займають Уолтер Мартін, Джош Макдауелл, Дон Стюарт, Гарольд Дж. Беррі, твори яких першими були перекладені російською мовою. Серед російських і українських науковців слід зазначити Дворкіна О. Л., Кузнецову Т. М., Харьковщенко С. А., Пилипович Л. О., Колодного А. М., архимандрита Августина (Нікітіна) та багатьох інших, які внесли значний вклад в збагачення знань в сфері наукового релігієзнавчого аналізу НРР.

Автор статті розглядає проблему термінології, як важливий фактор у спілкуванні з представниками НРР. Якщо термінологія не є бар'єром у бесіді, то на шляху до порозуміння відкривається можливість адекватно оцінити певний НРР, специфіку його розвитку та особливості віровчення. Термінологічні проблеми потребують ретельного аналізу семантики культурової мови, подолання бар'єрів непорозуміння та виробки чіткої структури спілкування на всебічному рівні, плюс, включення до неї поняттєвого апарату даного культу.

В даній роботі також розглянуті психологічні особливості НРР. По-перше, вони характеризуються обмеженістю у світоглядно-категоріальній сфері. По-друге, культурові системи характеризуються первісною ворожістю на людському рівні, оскільки представник НРР, майже завжди не сприймає співбесідника та поширює на нього власне відчуження. По-третє, майже всі без виключення культурові системи проявляють організаційний догматизм і нетерпимість до будь-якої позиції, розбіжної від їх, власної. Остання особливість НРР – це їх непослідовність, яка проявляється у сприйнятті паралельних тверджень без логічного конфлікту здорового глузду представника НРР.

#### *Проблеми термінології*

Науковий час, в який ми живемо, в буквальному значенні слова привів до необхідності створення нової мови спілкування, і створив її. До тих пір, поки цією мовою не оволодіють маси, в галузі спілкування можуть з'явитися колосальні проблеми. Культурні революції, які змінювали і доповнювали технологічний, психологічний, медичний та політичний словники, не могли не зачепити світові релігії взагалі та християнську теологію зокрема. Відомий теолог – доктор Бернард Рамм у журналі "Вічність" ("Eternity") звертає увагу на цю подію, коли дає оцінку теологічній системі доктора Пауля Тілліха, провідного сучасного теолога, колишнього професора теології Чикагського університету: "Такі біблійні категорії, як провина, гріх, виправдання, відродження та ін., трактувалися на мові, яка по відношенню до мови Святого Письма відчувалася іноземною" [1].

Зауваження доктора Рамма дуже правильно, тому що кожний, хто буде вивчати теологію Пауля Тілліха, а разом із ним і теологію сучасного лібералізму, зрозуміє,

що в теологічних рамках цих двох систем словник тієї галузі, яку доктор Едвард Карнелл назвав "класичною ортодоксією", зазнав радикального переосмислення.

Досліджуючи нетрадиційні релігійні рухи, зокрема, об'єднання синтетичних неорелігій і неохристиянські рухи, треба взяти до уваги і той факт, що засновники цих рухів зробили із семантичною структурою християнської теології теж саме, що й сучасні богослови. Це дало можливість свідкам Ієгови, мунітам або мормонам, наприклад, абсолютно вільно користуватися термінологією ортодоксального християнства. Вони вже змінили її у богословських рамках потреб і бажань, але майже завжди з явною зміною історично прийнятих значень.

Таким чином при дослідженні культур ми повинні бути готовими зустріти завади у вигляді відмінностей у вживанні слів.

Для цього треба визнати: по-перше, що ці відмінності існують, і, по-друге, що поки ми не з'ясуємо, у якому значенні використовуються ті чи інші терміни, неможливо буде вибратися з джунглів плутанини, створеної культурами. Для цього треба провести рису між вченням культур і вченням ортодоксального християнства.

Таким чином ми торкаємось проблеми семантики. Проблема семантики (або змісту і сенсу термінів) завжди займала важливе місце у людському спілкуванні, тому що вживання слів чи зловживання ними породжувало, зберігало чи руйнувало церкви, царські династії та уряди. Для усіх, хто вивчає світову історію, не буде несподіваним, що термінологія має можливість стати міцним фактором пропаганди. Комуністична диктатура в Китаї, яку і радянські ідеологи оцінювали як надзвичайно жорстоку й нерозумну, відважилася назватися Китайською Народною Республікою. Історія свідчить, що народ дуже мало, якщо взагалі якимось, впливає на управління державою при комунізмі, і якщо під демократією розуміти управління народом, то китайські комуністи показали найвеличніший приклад перекирчування слів. "І китайські й російські комуністи заплатили хитливу ціну за те, що не визначилися з термінологією та слухаючи солонку музику марксистських сирен та не зрозуміли, що являє собою репродуктор атеїстичного колективізму, який її награвав" [2].

Те ж діється і в НРР. Між цими двома системами можна побачити чітку паралель, тому що культизм, як і комунізм, грає гарну музику на арфі термінологічного обману. Багато людей на протязі історії слідували його течіям, вступаючи на шлях вічного засудження. Ось це є той загальний знаменник, зв'язаний із мовою та точністю термінології. Ми можемо сказати, що тут є ключ до розуміння НРР.

В цілому, існування нетрадиційного релігійного руху пояснюється тим, що він модифікує християнську термінологію, запозичує біблійні сюжети, як правило завжди приводячи їх поза контекстом і пересипаючи євангельськими фразами й термінами, де тільки можна й корисно.

До цього дня ці спроби приводили до успіху в доказах того, що умовляльні системи культів є "християнськими".

Зіткнувшись із представником певного культу, треба пам'ятати, що маєш справу з людиною, добре знаючою християнські терміни, і яка акуратно перевизначила їх для повної відповідності з власною умовляльною системою.

Конкретним прикладом такого перевизначення термінів може послужити будь-яка з культових систем гностицизму, які акцентують увагу на зціленні і в цілому притримуються пантеїстичної концепції Бога (наприклад, "Християнська наука", "Нова думка" та ін.).

В ході розмов із представниками різних культів можна було чітко спостерігати за процесами семантичного зрушення. Послідовник культу починає довгу розмову про Бога й Христа. З особливою пристрастю він зупиняється на любові, терпінні, прощенні, на Нагорній проповіді, та, як правило цитує поза контекстом слова Якова: "віра без дії мертва" [3].

Треба відзначити, що навряд чи у своїх міркуваннях сектанти зачіпають основну проблему – проблему зла, гріхопадіння людей або спокутування кров'ю Христа як єдиний засіб спасіння від гріха через Божу благодать і віру. В дійсності вони відходять від незручних для дискусії тем. Звичайно, існують виключення із правил, але взагалі розмова на ці делікатні теми буде носити надто стриманий характер з їх, боку. І "Християнська наука" і "Християнська школа Єдності" на словах визнають Трійцю, але у їх справжній концепції Бог являє Собою пантеїстичну абстракцію ("Життя, Істина й Любов" є триєдністю святого для "Християнської науки").

Термін "Свята Трійця" є дуже важливим терміном для нетрадиційних релігійних рухів. Наприклад, Церква Уніфікації дає дуже цікавий приклад переосмислення біблійної Трійці. "Вчення Муна про Бога видає його повну протилежність християнству. Мун повністю заперечує біблійну концепцію Трійці. За його вченням було декілька трійць: перша – Бог, Адам, Єва; друга – Бог, Ісус, Дух Святий (де Святий Дух є другою Євою); третя – Бог, МунСон Мьон, Хан Хак Джа (третя Єва є дружиною Муна і "втіленням Святого Духа") [4].

Іншим аспектом нетрадиційного релігійного підходу до семантики є манера, в якій цитуються для підтвердження своєї правоти цілі сторінки Святого Письма. При цьому представники культу на словах згодні з усіма положеннями зверненої до них проповіді християнина: "Ми також у це віримо... Ми згодні з цим..." – або ще безпосередньо: "Преподобний Мун (місис Едді, Йосип Сміт чи хтось ін.) каже те ж саме, ми абсолютно згодні". Така тактика заснована на жонглюванні термінами і може привести не тільки християнина, а й вченого фахівця у збентеження, тому що він не може вказати на помилку, а постійна згода – якої немає, і він це відчуває, пригнічує його. Тому доводиться відмовчуватися, не знаючи, про що насправді говорить представник культу.

Розв'язати цю проблему дуже не просто. Фахівець повинен розуміти, що кожний приведенний ним біблійний чи богословський термін у розумі представника НРР буде миттєво перевизначеним і в долі секунди сформульованим по-інакшому. Лише усвідомивши, що представник НРР у час дискусії розуміє історичні й ортодоксальні християнські визначення, фахівець стане на шлях порозуміння у використанні культової термінології.

Для представника НРР не складає труднощів одухотворити або переосмислити зрозуміле значення біблійних текстів так, щоб виявитися у видимій гармонії з християнською вірою. Така гармонія є у кращому випадку поверховою, заснованою на багатозначності слів, але ведучою до протиріччя в біблійному контексті і граматиці. Ми виявляємо, таким чином, банальну складність мови у її багатоманітності значень.

Однак один аспект не підлягає сумніву. Слова у контексті означають лише те, про що говориться. Таким чином ми виходимо до наступного ствердження. Подібно тому, як Асоціація адвокатів України, або Асоціація медиків України не потерплять переосмислення чи змішання термінології у рішенні практичних завдань, так і ортодоксальне християнство має усі права не допускати грубого перекичування чи пере-визначення історичної, біблійної термінології, її перебудови під стандарт культури та суспільства, які не бажають прийняти абсолютний критерій істини, навіть якщо він відкритий Богом у Його Слові через свідчення Його Духу.

Тим паче релігієзнавці повинні розібратися зі складною семантикою культової мови та, подолавши усі бар'єри непорозуміння, виробити чітку структуру спілкування на всебічному рівні, включаючи до неї поняттєвий апарат даного культу.

Ми знаємо, що поняття відповідають своєму визначенню. Будь-яка фігура площини, коло якої дорівнює 2PR, є за визначенням колом. Будь, які дві фігури, конгруентність яких можна визначити по комбінаціях кут-сторона-кут, сторона-кут-сторона або сторона-сторона-сторона, за визначенням є трикутниками. Тобто ніколи спокутування не може стати покупкою людини у сатани, як інтерпретують це гностики. Традиційна ортодоксія не трактує термін "біс" як душу померлої людини, як це стверджує неоп'ятидесятницька церква "Єрусалим". Одухотворення тексту вчення засновника культу або спроби представників НРР і неохристиянських рухів пояснити біблійні тексти, застосовуючи нетрадиційну семантичну базу термінів є звичайним методом у літературі культів.

#### *Психологічна структура культів*

Вивчаючи нетрадиційні релігійні рухи і неохристиянські новітні течії, важко дати їм чітку оцінку, якщо не враховувати психологічні фактори їх формування й зростання. Кожний культ має свою, так звану "систему віри" певного зразка, яка дозволяє зберегти індивідуальність особистості, яка існує в будь-якій групі та може бути досліджена та сприйнята у рамках теології культу. Не підлягає сумніву, що психологічна структура – невід'ємна частина усього комплексу культових систем.

В ході дослідження науковці помітили, що кожному представнику НРР, яку б сильну індивідуальність він ні мав, притаманні певні психологічні риси, загальні для усіх представників його НРР. Наполегливе дослідження цієї схожості виявило певні закономірності.

Доктор Мільтон Рокіч у своїй книжці "Відкритий та закритий розум" (The Open and Closed Mind) відмічає, що психологи виділяють три галузі чи рівні у будь-якій системі віри або її запереченні.

Перша, центральна сфера охоплює первісні погляди людини на світ, у якому вона живе, і включає розв'язання таких питань як "чи становить навколишній світ загрозу чи в ньому можна жити".

Друга, проміжна сфера – це авторитет. Інакше кажучи, чий авторитет людина визнає у справах, що стосуються сутності її життя.

І, нарешті, до периферійної сфери відносяться особливості способу життя. Деталі можуть змінюватися залежно від визнаного людиною авторитету.

Без сумніву культові системи НРР мають загальні риси й особливості. Деякі з них потребують особливої уваги.

Перше й найголовніше – культові системи вірувань НРР характеризуються обмеженістю. Вони не зацікавлені у розумній, пізнавальній оцінці фактів. Організація сама дає тлумачення, вказуючи, що головним авторитетом для неї є Біблія і (або) засновник НРР. Такі системи вірувань знаходяться в ізоляції, вони не схильні до логічної послідовності. Вони існують у тій сфері свідомості представника НРР, котра, можна сказати, перегорджена

уздовж і впоперек, і її окремі ділянки майже не пов'язанні між собою або, навпаки, неподільні, якщо він цілком приймає модель вчення і поведінки своєї організації.

По-друге, культурні системи вірувань характеризуються первісною ворожістю на людському рівні, оскільки представник НРР, майже завжди не сприймаючи ортодоксальне християнство, поширює неприйняття і на людину, яка викладає традиційне християнське вчення. Нерозрізненість поглядів і особи, яка їх висловлює, майже завжди приводить представників НРР до відмови не тільки від довіри людям, але і самому собі. Ця проблема тісно пов'язана з першим фактором – вузькості кругозору – і є надзвичайною перепорою в спілкуванні з представниками НРР. Теоретично кажучи, якщо хто-небудь зуміє провести межу між особистістю, у відношенні до якої представник НРР стає антагоністично настроєним, і теологією, яка є дійсним джерелом антагонізму, то спілкування з окремим віруючим стане можливим, тому що в його очах співбесідник постане лише окремим джерелом інформації. Християнин буде особою, яка підтримує іншу систему теології, але представник НРР необов'язково буде відчувати до нього особисту неприязнь. Досвід показав, що коли це досягається, робиться перший крок у розв'язанні однієї з основних проблем усіх представників НРР – ворожості до тих, хто не визнає їх тлумачення Біблії.

По-третє, майже всі без виключення культурні системи проявляють організаційний догматизм і нетерпимість до будь-якої позиції, розбіжної від їх власної. Без сумніву, це наслідок того факту, що нехристиянські культурні системи бажають ототожнити себе з християнством майже завжди на надприродних підставах. Це означає, що представники НРР прагнуть підтвердити надприродним чином будь-які власні ствердження щодо права на маніпулювання і управління розумом і поведінкою своїх послідовників.

Так сталося, коли Йосип Сміт молодший, пророк мормонів та його послідовник Брайем Янг побажали змінити доктрини й обряди церкви, вони підтвердили свої одкровення твердженням, що Бог розповів їм про необхідність перетворень серед "святих".

Прикладом може стати й цікава заява Чарльза Тейда Рассела щодо того, що його праці є незмінним посібником по вивченню Біблії для Свідків Ієгови і, що вивчення Біблії у відриві від його натхнених коментарів є кроком у темряву. Рассел також твердив, що посилене дослідження його праць, навіть ціною скорочення часу на вивчення Біблії, обов'язково приведе людину до більш глибокої духовності лише за два роки.

Мері Бейкер Едді, засновниця руху "Християнська наука" також відповідає цьому типу. Вона вимагає від своїх послідовників розглядати її книгу "Наука й здоров'я: ключ до Святого Письма" як святе одкровення, а її релігійні погляди як більш високе, чисте та неминуще одкровення, чим минулі. Місіс Едді без коливань твердить, що вона згоріла б від сорому, якщо б написала книгу "Наука й здоров'я: ключ до Святого Письма" без допомоги Бога.

В основному історія культу починається з авторитарної заяви його засновника чи послідовників. Потім із цієї заяви ще за життя його засновників виводять догматичну систему, яка вимагає абсолютної віри в надприродну владу тих, хто прийняв першопочаткове прозріння та чий твори і заяви начебто повинні мати його.

Проблема нетерпимості тісно пов'язана з догматизмом організації і її авторитарністю. Ті системи, котрі послідовно проводять у життя його логіку, протидіють будь-якій зміні, оскільки НРР і неохристиянські рухи процвітають на хлібосольному ґрунті відсу-

тності протидії, багатозначності тлумачень Біблії і радикальності віри.

Четвертою й останньою психологічною особливістю будь-якої культурної системи вірувань є її непослідовність.

У структурі НРР і неохристиянських рухів можна зустріти співіснуючі вірування, які, без сумніву, знаходяться у логічному протиріччі і, з точки зору психології, можуть підпадати під визначення "компаратменталізації". У книзі "1984" Дж. Оруелл описує це явище як "подвійне мислення", а доктор Рокіч, досліджуючи його, знаходить гарні приклади:

"В повсякденному житті ми зустрічаємо багато випадків "подвійного мислення". Ми виявляємо неприязнь до насильства і в той же час визнаємо можливість його застосування при деяких умовах. Затверджуємо віру в окрему людину та у водночас думаємо, що маси дурні. Являємось прибічниками демократії, але захищаємо уряд, очолюваний інтелектуальною елітою. Провозвіщуємо свободу для всіх, але вважаємо можливим обмежити деякі групи людей у їх діяльності. Сумніваємось, що рішуче слово за наукою, але називаємо одну теорію кращою за іншу, один експеримент надійним, а інший ні. Таке вираження явно заперечних вірувань буде сприйматися як свідоцтво роз'єднаності, ізоляції системи вірувань... Кінцевою ж ступеню непослідовності стає пряме заперечення протиріччя. Протиріччя можна проігнорувати деякими шляхами: вважаючи їх безглуздими ("безглузда очевидно"), "випадковими", "виключеннями, які підтверджують правило", сподівавшись, що "істинні факти не піддаються реконструкції, а єдино доступні джерела інформації суб'єктивні" [5].

Важко ясніше сказати про цю особливість культурних систем віри. Доктор Рокіч попав прямо у ціль. Свідки Ієгови добре пам'ятають, як "Сторожова башта" під керівництвом судді Рутефорду стверджувала, що Авраам, Ісаак та Яків повернуться на землю до кінця 20-х років ХХ століття, та навіть придбала для патріархів дім у Сан-Дієго, Каліфорнія. Свідки Ієгови знають про факт, що патріархи не з'явилися у призначений час, проте вони чіпляються за той же принцип пророцького тлумачення, котрий породив невинуваті очікування попередніх лідерів "Сторожової башти".

Досвідчені історики і теологи мормонів добре знають, що перше й сучасне видання Книги Мормона мають значні розбіжності у 3.913 випадках (плюс 25.000 змін у пунктуації), тому що за 150-річний період перше видання неодноразово переглядалося і виправлялося Йосипом Смітом та його послідовниками. Це ще один приклад співіснування логічних протиріч у системі віри мормонізму, які допускають ізоляцію або компартменталізацію фактів чи концепцій, що знаходяться у протиріччі.

Знання семантики термінологічного апарату і психологічної структури нетрадиційних релігійних рухів є науковим завданням для релігієзнавців України. Різноманітні досягнення науковців в цій сфері людського духовного пошуку покликани допомогти тим, хто постраждав від НРР і попередити багатьох українців щодо трагічних наслідків маніпулювання свідомістю релігійними вождями.

1. Мартин У. Проблемы терминологии // Царство культов. – СПб.: Логос, 1992. – С. 18; 2. Там само. – С. 20; 3. Послання апостола Якова, 2:20 // Біблія у пер. І. Огієнка; 4. Бойченко А. Мун – прообраз антихриста // Інформація о культурах. Альманах "Богомыслие". – Выпуск 4. – Одесса: Одесская Богословская Семинария ЕХБ, 1993. – С. 130; 5. Rokeach M. The open and closed mind: investigations into the nature of belief systems and personality systems. – New York: Basic Books, 1960. – P. 36–37.

## ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ІСЛАМСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ТА ПОЛІТИЧНОЇ ДОКТРИН ЯК ОСНОВА СТАБІЛЬНОСТІ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО РОЗВИТКУ

*У статті аналізується вплив ісламської релігії на характер класичної політичної концепції мусульманських держав в контексті дискусії щодо ролі ісламу як чинника сучасного суспільно-політичного життя. Акцентується увага на позитивних аспектах взаємозв'язку ісламської релігії та традиційних політичних цінностей та уявлень, зокрема наданні переваги стабільності, колективізму, солідарності мусульманської громади, дисципліні. Саме такі особливості релігійно-політичної доктрини варто вважати базовими, на протипагу набутим у процесі ідеологічної та політичної боротьби.*

Ключові слова: взаємозв'язок, іслам, релігійно-політична доктрина, держава.

*В статье анализируется влияние исламской религии на характер классической политической концепции мусульманских государств в контексте дискуссии относительно роли ислама как фактора современной общественно-политической жизни. Акцентируется внимание на позитивных аспектах взаимосвязи исламской религии и традиционных политических ценностей и представлений, в частности наданы преимущества стабильности, коллективизму, солидарности мусульманского общества, дисциплине. Именно такие особенности религиозно-политической доктрины стоит считать базовыми, в противном случае приобретенным в процессе идеологической и политической борьбы.*

Ключевые слова: Взаимосвязь, ислам, религиозно-политическая доктрина, государство.

*In article influence of Islamic religion on character of the classical political concept of the Muslim states in a context of discussion concerning Islam role as factor of modern political life is analyzed. The attention is focused on positive aspects of interrelation of Islamic religion and traditional political values and representations, in particular granting of advantage of stability, a collectivism, solidarity of a Muslim community, discipline. It is necessary to consider such features of the religious-political doctrine base, contrary to got in the course of ideological and political strike.*

Keywords: Intercommunication, islam, religiously-political doctrine, state.

Сучасний іслам – це не тільки світова монотеїстична релігія, але й потужний чинник світової політики, інтеграційних процесів, партійного структурування тощо. Це підкреслює важливість дослідження політичних аспектів релігійної доктрини ісламу в контексті розвитку постмодерного суспільства.

Істотний вплив ісламу на політичну теорію та практику є безсумнівним. Однак, суперечки точаться навколо питання про те, яку роль це відіграє у суспільному розвитку. Особливої актуальності вивчення ісламської релігії як чинника політичної стабільності набуває у зв'язку з хвилею громадянської непокори та народних виступів проти влади у країнах Близького Сходу та Північної Африки (Єгипет, Лівія, Ємен).

Дана проблематика тривалий час дискутується у наукових колах. У сучасному релігієзнавстві можна виділити декілька основних підходів щодо оцінки взаємозв'язку ісламської релігійної та політичної доктрин. Перший наголошує на перевагах релігійного впливу на політичні доктрини (Г. Джемаль [1], Дж. Еспозіто [2]).

Безперечно апологетику залежності релігії ісламу та політичних ідей зустрічаємо у представників ісламських організацій Р. Хомейні [3], С. Кутба [4], А. А. Аль-Мадуді [5] тощо.

Також цей взаємозв'язок тлумачиться з негативної точки зору, оскільки його наслідками може бути тотальна ісламізація держави і світу, ідея про принципову неможливість розділити політику та релігію (Д. Пайпс [6]).

Однак, попередні наукові розробки не вичерпують актуальність теми, оскільки часто характеризуються надмірною політизованістю і заангажованістю авторів, що перебувають під впливом багатьох суб'єктивних факторів, таких, як власна національність, віросповідання й близькість до різноманітних політичних інститутів. У зв'язку з цим деякі аспекти ісламу розглядаються однобічно. Це доводить необхідність розгляду проблематики релігійно-політичної доктрини в межах релігієзнавства та з'ясування питання про те, які особливості політичної теорії та практики мусульманських держав зумовлені специфікою релігійного вчення, а які – носять суто маніпулятивний характер і не мають нічого спільного з релігійністю.

Тому метою статті є з'ясування позитивних наслідків взаємозв'язку релігійної та політичної доктрин ісламу.

Для виконання поставленої мети звернемось, насамперед, до аналізу особливостей ісламської релігії.

Характер взаємозалежності релігійної та політичної доктрин ісламу обумовлений всеохоплюючим характером першої. Іслам є регулятором всіх сфер життєдіяльності мусульманина. Це винятково "сильна" релігія, що не зводиться тільки до віри в Бога. Вона носить системний характер, визначає всі сторони життя людини в мусульманському суспільстві від народження до смерті, детермінуючи її соціальну поведінку. Тобто, ісламська релігія не допускає розмежування між божественною й світською владою. На думку російського дослідника А. Малашенко, іслам є найбільш цілісною релігією [7].

Іслам є дуже широкою релігією за сферами системи соціального регулювання. Майже всі сторони життя мусульманина вважаються релігійно значимими. Як зазначає вітчизняний ісламознавець М. Киришко: "Іслам не знає чіткої дихотомії світського і сакрального, як це присутнє в християнстві. Іслам не є релігією у тому самому сенсі, як це є звичним для постатеїстичного українського суспільства з розщепленою, роз'єднаною свідомістю багатьох його членів. Більш точним буде вказати, що іслам – це цілісний спосіб життя і світоставлення, який якнайповніше мірою охоплює всі аспекти людського життя – духовні, матеріальні, фізичні, емоційні й інтелектуальні, особистісні та соціальні. Все це утворює єдину реальність, основою якої є безпосереднє переживання особистістю Божої присутності" [8].

Ідеолог мусульманської організації "Брати мусульмани" С. Кутб всеохоплюючих характер ісламу пояснює тим, що релігійні істини не можна відділяти від її керівництва дією, оскільки це єдиний закон, посланий Аллахом [9].

Також в ісламі більш послідовно, ніж в інших релігіях проведений принцип монотеїзму. **Віра в єдиного Бога Аллаха складає фундамент мусульманського віросповідання.** Аллах – це єдиний Бог, що створив все суще й визначальне його існування. Він – вищий і всемогутній, мудрий і верховний суддя. Поруч із ним немає ні інших богів, ні яких-небудь самостійних істот. Аллахові покійні всі явища природи, люди, ангели й демони.

Базові положення щодо світоустрою та облаштування суспільства вважаються постійними, незмінними та загальними, оскільки їхнім джерелом вважають Боже одкровення, а не людські зусилля. Їх сприймають як ідеологію прямого шляху, позначеного у Корані та Сунні Пророка. Саме в цьому полягає вражаюча сталість і дієвість соціальних принципів в ісламі. Це унеможливає будь-яке зазіхання на соціальні засади мусульман-



ського життя, що природно сприймається як напад на релігійні переконання і почуття вірян й через це наражається на відчайдушну відсіч з їхнього боку.

"Пізнання суті божественної незбагненне ні для мене, ні для вас, за виключенням людини – найвищого дарування, що передала нам заповіді Корану", – стверджує ідеолог ісламської революції в Ірані Р. Хомейні [10].

Разом з тим ці принципи визнають певний ступінь свободи у використанні цих принципів відповідно до особливостей кожного окремого суспільства, що забезпечує можливість їх осучаснення та адаптації до соціальних умов, у яких живуть і діють мусульмани. Причому, якщо мусульмани використовують якісь суспільно важливі знання або технології, їм дозволено використовувати самі ці здобутки, але не парадигми знання або цінності, які спричинили появу цих технологій, оскільки вони можуть суперечити ісламським цінностям і законам. Цим ісламську модель суспільства захищено від сторонніх щодо неї впливів, натомість наголошується на її лідерських позиціях щодо інших соціальних вчень.

Проаналізовані особливості віровчення ісламу мали значний вплив на становлення його політичної доктрини. Так, в ісламі високо цінується принцип поєднання духовної і світської влади. Однак в умовах, коли таке поєднання є неможливим, діє принцип шанування аміра – лідера або голови держави. Покора перед ним є обов'язковою для мусульманина. Проте цілком можливим є й усунення його від влади в разі очевидної нездатності його продуктивно виконувати свої обов'язки. Такий лідер має турбуватися не про власне благополуччя, а про народ. При цьому амір повинен консультиватися з народом щодо стану суспільних справ. Головою ісламської держави має бути мусульманин, однак немусульманам надається можливість обіймати посади у державному апараті згідно своїх знань.

Особливі вимоги стосуються особи правителів, які керують державою. Він має бути наділений високими чеснотами, головною з яких є устремління до духовного джихаду. Якщо він досягає цього, то він починає відчувати відповідальність за покращання життя співгромадян, у чому він вбачатиме встановлення Божого володарювання у світі. Метою ідеальної ісламської держави є не безумне накопичення грошей небагатьма можновладцями, а створення умов для того, що діяти відповідно до волі Творця у всіх сферах життя.

Очевидно, що тут викладено певну ідеальну модель ісламської держави. Вона мала історично досить коротке за часом втілення у політичній системі халіфату. Земля у такій державі вважалася власністю лише Аллаха. Халіф мав владу над підданими, але лише до того часу, доки залишався вірним велінням Божим. Державні кошти витрачалися так, як про це зазначено у Корані. Халіфат за своїм задумом був релігійним об'єднанням, а вже потім – політичним. Релігійна природа халіфату зберігалася за перших чотирьох халіфів. Дух вчення учнів Пророка забезпечував органічну єдність духовного і світського аспектів мусульманської держави. Саме це було інтегруючою силою, завдяки якій вся влада в цій імперії була зосереджена у руках халіфа. Саме тому він був імамом на молитві, проповідником, законодавцем, суддею, головнокомандувачем, вищим адміністратором і державно-політичним діячем [11].

Уряд у державі, де мусульмани становлять більшість, зобов'язаний забезпечувати умови для безперешкодного сповідання ісламу та ліквідації факторів, які цьому заважають. Звідси – вимога обмеження діяльності громадських організацій, пов'язаних з аморальними формами діяльності. Разом з тим заохочується розвиток освіти, сприяння розвитку культури.

Ідеал ісламської держави пов'язаний з підвалинами, якими є міцні моральні засади. Як бачимо, тут присутня зовсім інша акцентуація, ніж в європейських теоріях держави. В ісламі поширеним є переконання, що гарантією виживання та розквіту держави є піднесення рівня моральності її громадян, особливо – її правителів.

Мусульмани основою ісламської держави вважають її відповідність істині, яка визначена Всевишнім. Звідси найпершою рисою державного порядку вважають дотримання правдивості з боку чиновництва. Мусульманська держава має ґрунтуватися на таких цінностях, як правдивість у словах, дисциплінованість у виконанні та стриманість у спілкуванні. Недотримання обіцянок, обман та лицемірство – все це ознаки втрати зв'язку з релігією як прямої дороги держави.

Іслам пропонує систему трансцендентно обґрунтованих вимог до справедливості суддів, чесне судочинство вважається релігійним обов'язком перед Аллахом. Корумпований суддя винний безпосередньо перед Богом. Сенсом мусульманського права спеціалісти з фікху вважають розумне обмеження за його допомогою людського прагнення до невимірюваного накопичення і споживання життєвих благ.

Досить специфічним в ісламі є розуміння прав та обов'язків людини. Насамперед, Коран визначає людину як намісника Аллаха на Землі, божим творінням, що має пріоритетне значення порівняно з іншими істотами. Тому вважається, що іслам визнає принцип свободи релігії, вільності у виконанні обрядів представниками інших віросповідань, якщо вони мешкають у мусульманській державі (винятки з цього адепти пояснюють звичаями країни). Свобода віросповідання розуміється як неможливість примусово навертати до віри [12].

Важливою особливістю політичних прав є їхній груповий характер. Як зазначає Н. Жданов, "Ісламська концепція права розглядає права людини не як права індивідуума, а як права "Умми" (спільноти спів віруючих) в цілому" [13].

У Корані особливо підкреслюється необхідність для мусульманина проявляти терпіння й смиренність: "*Терпіння, адже Аллах з терплячими*" [14]. *Це пов'язано із яскраво вираженою вірою у божественну наперед визначеність.* Усе залежить від волі Бога. Воля Бога нічим не обмежена й незбагненна. Ряд дослідників у ісламському фаталізмі вбачають переваги цієї релігійної доктрини. Як зазначає Ф. Шюон: "Мусульманський "фаталізм", позитивні аспекти якого щонайкраще уживаються з активністю – досить тільки згадати історію, – цей "фаталізм" є логічним наслідком фундаментальної концепції ісламу, відповідно до якої все залежить від Бога й усе вертається до Нього. Мусульманин, особливо той, хто дотримується Сунни аж до найменших її приписів, живе серед переплетення символів і самим фактом свого існування бере участь у цьому переплетенні, що дає йому можливість хоча б опосередкованим чином постійно пам'ятати про Бога й потойбічний світ" [15].

Мусульмани вважають самовпевненістю будь-які спроби людини втрутитися в те, що визначено Богом, які б благочестиві не були наміри. Не схвалюються й спроби вгадати Його волю. Все лежить за межами людського знання. Мусульмани вдячні Господові за своє життя, незважаючи ні на які обставини свого народження, незважаючи на труднощі, з якими вони можуть зустрітися. Вони не забувають, що життя – дарунок Божий. Для мусульманина вважається священним обов'язком жити насиченим життям і завжди бути готовим повернути його назад на першу вимогу.

Багато мусульманських ритуалів змалку виховують схильність до жорсткої дисципліни. Щоб не зробити



найменшої помилки, що позбавила б молитву її дії, віруючі розташовуються в мечетях рядами за *імамом* і наслідують всі його рухи.

Можна відзначити і деякий аскетизм ісламської релігії. Зокрема, іслам забороняє використовувати зображення Бога (Аллаха) і пророків як предмет релігійних церемоній, а також хор, музику тощо.

Специфіку ісламського релігійно-політичного вчення, безперечно, багато в чому зумовлюють особливості соціальної структури та взаємодії духовництва і суспільства. Релігійним центром, місцем проведення культових заходів в ісламі є мечеть. У мечеті проводяться богослужіння, читаються проповіді, відбуваються різні обряди. Але в ісламі мечеть – це не тільки релігійний, але й соціокультурний центр. Тут вирішуються поточні справи, проводиться збір милостині й пожертвувань. Тривалий період мечеть служила місцем вирішення як релігійних, так і світських справ, у тому числі судових.

Багато дослідників вказує на таку особливість ісламу, як відсутність священнослужителів, принаймні у класичному християнському розумінні. Вважається, що монополія на духовне знання або особливу святість не може бути перешкодою між віруючими та Богом. Кожен мусульманин є священиком.

Очолює релігійну громаду *імам* і *мулла*. У головних регіональних культових будинках – соборних мечетях – розгалужений штат служителів культу на чолі з муфтієм. Мулли обираються мусульманами зі свого середовища. Це може бути спеціально підготовлена людина, що закінчила духовне училище, а може бути просто навчена людина, що набула навички здійснення богослужіння й інших обрядів. Муфтії як вища посадова особа, обирається на з'їздах представників духовництва й віруючих. У країнах, де іслам є державною релігією, муфтії призначається урядом. Імам – це людина, що веде молитву. Він не вважається священиком. Ним може стати кожний, хто користується повагою, знає Коран. Більшість мечетей мають постійного імама, але це не є обов'язковою вимогою.

Іслам не має єдиної централізованої релігійної організації типу церкви. На базі ісламу формується єдина спільнота – умма. Первинною організаційною одиницею в ісламі виступає релігійна громада. Про колективістське спрямування ісламу свідчать наступні постулати Корану: *"Міцно тримайтеся всі разом на шляху Аллаха й не розділяйтеся..."* [16].

Також характерний для ісламу і "поліцентризм", що розуміється в цьому випадку як відсутність єдиного центра або лідера. Це відіграло істотну роль, насамперед, у широкій боротьбі за визначення шляхів розвитку постколоніальними та новими незалежними державами. У зв'язку з цим з'являються численні концепції так званої *"третього шляху"*, відмінного як від капіталістичного, так і від соціалістичного. Апелюючи до традиційних цінностей ісламу, мусульманські суспільні діячі (як релігійні, так і світські) висувують тезу про ісламський шлях розвитку як про єдино прийнятний для мусульманських країн. На його основі створюються концепції "ісламської держави", "ісламського правління", "ісламської економіки", "ісламського соціалізму" і т. д., що нерідко істотно відрізняються одне від одного в трактуваннях тих або інших питань, але мають загальну соціальну природу.

До особливостей ісламу також відносять молодість цієї релігії. Ісламська релігія виникла значно пізніше, ніж інші світові монотеїстичні релігії. Це дає підстави говорити, що вона має ще не вичерпаний потенціал і частково пояснює деякий радикалізм ісламу. Якщо прослідкувати історію виникнення ісламу, то можна констатувати, що агресивність цієї релігії була пов'язана з

боротьбою за виживання. Як відзначає український релігієзнавець В. Кушніренко, норми міжплеменних стосунків, що панували до виникнення ісламу, базувалися, головним чином, на принципах примату грубої сили або погрози її застосування [17].

Подібної точки зору дотримується і відомий сходознавець О. Большаков: на момент утворення в Аравії у VII сторіччі н. е. першої мусульманської держави саме застосування сили визначало те, що ми сьогодні називаємо міжнародними відносинами [18].

Пізніше, коли іслам набув статусу панівної релігії, шариат обмежив право на застосування сили в міждержавних відносинах в інтересах самозахисту та поширення ісламу. Крім того, мусульмани обмежувалися певними правилами, яких вони повинні були дотримуватися під час бойових дій. Наприклад, перш ніж застосувати силу для поширення ісламу, вони мусили запропонувати іншій стороні, не вдаючись до війни, прийняти їхню віру. У випадку війни винищуванню підлягали лише воїни і тільки на полі бою.

Попри надзвичайно великий, порівняно із іншими світовими релігіями, вплив ісламу на політичні доктрини, він використовував й інші теоретичні джерела, а також є ідейно неоднорідним. Вивчаючи особливості ісламської політичної науки, слід звернути увагу на наявність двох основних підходів у вивченні політичних явищ: нормативно-юридичний та етико-філософський. Перший спирається на ісламську правову теорію. Другий, навпаки, досить віддалений від релігійного вчення і базується на поглядах античних мислителів [19]. Проте, обидва підходи формувались у середовищі мусульманської держави – Арабського халіфату, тому для глибшого розкриття предмету дослідження зупинимось на кожному з них.

Етико-філософський підхід представлений іменами Ібн ар-Раванді, ар-Разі, Мааррі, Аль-Фарабі, Ібн Сина, Ібн Рушд, Яхья ас-Сухраваді та інші. Загалом ці мислителі зовсім не вимагали реалізації принципів шариату для досягнення добродійної держави, хоча важливість політики і шариату визначались як рівнозначні.

Лише згодом у працях мусульманських філософів взаємозв'язок політики з ісламською релігією посилювався. У вчення Братів чистоти відзначався релігійний божественний характер політики. Крім того, сформувалося протилежне крило філософів, представлене, зокрема, Абу Хамідом аль-Газалі, Ібн аль-Арабі, яке виступало з критикою раціоналістичних теорій.

У XI–XIV ст. політична наука трансформувалась у напрямку вирішення більш прагматичних питань. Дослідження держави здійснювалось суністами правознавцями. Варто зауважити, що Коран майже не регламентує владних відносин. Приписи стосовно політичного управління почали формуватись через сто років після смерті Пророка за зразком правління самого Мухаммада та праведних халіфів, а також коментування окремих положень Корану. Термін "держава" взагалі не вживався. "Імамат" та "халіфат" – це терміни, першочергове значення яких – керівництво молитвою і спадковість, згодом почали використовуватись на позначення мусульманської державності. Видатним дослідником цих понять вважається Аль-Маварді. Цей мусульманський державознавець зазначав, що імамат – це спадковість пророчої місії у захисті віри і керівництво земними ділами, а халіфат – функція із здійснення верховної політичної влади і підтримання віри на рівні мусульманської умми.

Політичні мислителі обґрунтовували обов'язковість халіфату, наголошували на тому, що навіть несправедлива влада краще за анархію. Більше того, згідно з найпоширенішою сунітською концепцією, носієм верховної влади у халіфаті є Аллах. Умма здійснює владу від

його імені. Влада халіфа не є спадковою. Вона встановлюється у результаті своєрідного договору між общиною і претендентом на халіфат. Однак, жодних вимог до кандидатів не ставилось. Вважалось, що вони мають висуватись із середовища муджахідів – мусульман, наділених вищими здібностями, мудрістю та схильністю до справедливості. Роль общини зводилась до мовчазного схвалення їхнього призначення.

Існували, хоча й досить формальні, обмеження влади халіфа. Він зобов'язаний піклуватись про долю підданих. Якщо правитель порушує шариат, звичайні мусульмани мають право не підкорятись його наказам. Крім того, у священних переказах наголошується, що халіф, так само як всі члени общини, підпорядкований релігійним законам. Його влада не має божественного характеру. Глава держави не є носієм законодавчої влади і не може змінювати приписів шариату.

Натомість шийтська доктрина наділяє владою лише Аллаха, волю якого реалізує імам, що керується лише нормами шариату і є незалежним від волі общини. Відповідно, лише Пророк може призначити наступника і слід підкорятись спадкоємцям роду Мухаммада. Обраний у такий спосіб халіф має всю повноту влади і може використовувати будь-які методи у межах, дозволених шариатом.

В цілому можемо виокремити ряд елементів, що можуть позитивно вплинути на політичну теорію і практику. Так, жорсткий монотеїзм сприяє становленню одноосібної влади. Вчення про наперед визначеність людського життя формує примирливе і покірне ставлення до політичного управління. Відсутність церковної ієрархії та провідне значення умми у суспільно-релігійному житті, наявність інституту консультації може бути розглянуто як прояв демократизму, пріоритету суспільних груп. Варто відзначити, що в умовах державної централізованої влади деякі посади священнослужителів, наприклад мулла, є виборними. Регламентація різних сфер суспільного життя правовими нормами релігійного походження також підтверджують всеохоплюючий характер ісламу. Про цілісність ісламської релігії, яка відповідно формує єдину систему політичних цінностей, свідчать і деякі особливості культу та релігійних ритуалів. Пріоритет стабільності, солідарності, морального авторитету політичних лідерів, інші переваги цієї релігії сприяє збільшенню прихильників ісламу по всьому світу.

Однак, неоднозначність деяких постулатів дає підстави радикально настроєним політичним діячам тракту-

вати релігійні догмати у певному напрямі та використувати це у власній ідейно-політичній боротьбі. У результаті роль громади та консультативних органів зводиться до формальних атрибутів, на протигагу концентрації влади у глав держав та підконтрольних йому органів. Саме це стає причиною політичної нестабільності.

Таким чином, ісламська релігія є невід'ємною об'єктивною особливістю політичного життя мусульманських держав. Теоретичні засади політичних аспектів ісламу можуть бути розглянуті як різновид консервативних цінностей, що мають ряд переваг і цілком можуть стати основою ефективного політичного курсу. Проте, практика їхньої реалізації може бути далека від ідеалу зовсім не у зв'язку з впливом релігійних ідей ісламу на політичну доктрину, а, навпаки, – як результат перекурення та відходу від традиційних релігійно-політичних цінностей. В перспективі вплив ісламського чинника на світову політику буде посилюватись, тому метою подальших наукових досліджень має стати акцент на позитивних та поміркованих аспектах ісламської релігійно-політичної доктрини та пошук шляхів зближення та співпраці між мусульманами та представниками інших релігій.

1. Джемаль Г. Освобождение ислама. – М.: Ummah, 2004. – 413 с.
2. Еспозито Дж. Исламская угроза: миф или реальность. – М.-Л.: Кальвария, 2004. – 336 с.
3. Хомейни Р. Религиозное и политическое завещание. – М.: Палея, 1999. – 104 с.
4. Маудуди А. А. Образ жизни в исламе. – М., 1993. – 234 с.
5. Кутб С. Будущее принадлежит исламу. – М.: Сантланда, 1993. – 187 с.
6. Пайпс Д. Запретить ислам? – [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://ru.danielpipes.org/article/4881>.
7. Малащенко А. В. Исламская альтернатива и исламистский проект. – М.: Московский Центр Карнеги, 2006. – 224 с.
8. Киришко М. Основні принципи соціально-політичного вчення ісламу в контексті відновлення політичного життя мусульман в Україні // Сучасна українська політика. – 2010. – Вип. 10. С. 15-28.
9. Кутб С. Будущее принадлежит исламу // Указ. твір.
10. Хомейни Р. Религиозное и политическое завещание // Указ. твір. – 6 с.
11. Кобищанов Ю. М. Очерки истории исламской цивилизации: Монография: в 2 т.; [Общ. ред. Ю. М. Кобищанов]. – М.: РОССПЭН, 2008. – 936 с.
12. Коран // НАН України; Інститут сходознавства ім. А. Кримського (Дослідження, пер. (фрагмент) і комент. Валерії Рибалкін). – К.: Стило, 2002. – 270 с.
13. Жданов Н. Исламская концепция миропорядка. – М.: Международные отношения, 2003. – 554 с.
14. Коран // Указ. твір.
15. Шюон Ф. Понять Ислам. Главы из книги // Вопросы философии. – 1994. – №7-8. – С. 17-22.
16. Коран // Указ. твір.
17. Кушніренко В. Реформування шариату як основа модернізації ісламської держави в контексті теорії конституціоналізму: Дис. канд. політ. наук: 23.00.01 // Національний ун-т "Києво-Могилянська академія" – К., 2004. – С. 1. 18. Кобищанов Ю. М. Очерки истории исламской цивилизации // Указ. твір.
19. Там само.

Надійшла до редколегії 16.02.2011 р.

О. І. Матицин, асп., КНУ ім. Тараса Шевченка

## БОЛГАРСЬКИЙ ІСИХАЗМ ТА ЙОГО ЗВ'ЯЗОК З УКРАЇНСЬКОЮ БОГОСЛОВСЬКО-ЕСТЕТИЧНОЮ ТРАДИЦІЄЮ

*Розглянуто історію розвитку ісихазму. Досліджено основні духовно-естетичні поняття ісихазму. Проаналізовано взаємозв'язок візантійського та південнослов'янського ісихазму з давньоруською та українською богословсько-естетичними традиціями.*

Ключові слова: ісихазм, культура, сакральний, ікона

*Рассмотрено историю развития исихазма. Исследованы основные духовно-эстетические понятия исихазма. Проанализирована взаимосвязь византийского и южнославянского исихазма с древнерусской и украинской богословско-эстетическими традициями.*

Ключевые слова: исихазм, культура, сакральный, икона.

*It is considered history of development of hesychasm. It is investigated the cores spiritually-esthetic concepts of hesychasm. The interrelation Byzantian and South slavich hesychasm with Old Russian and Ukrainian s theological-esthetic traditions is analysed.*

Keywords: hesychasm, culture, sacred, icon

Ісихазм як духовна течія, що суттєвим чином вплинула на становлення культури східних слов'ян, завжди приваблював дослідників. Вплив ісихастських ідей на формування української богословсько-естетичної традиції є багатоаспектною та актуальною, в плані пода-

вляного розвитку, науковою проблемою, що знаходиться на перетині інтересів різних наукових дисциплін: філософії, богослів'я, мистецтвознавства, естетики тощо.

Дослідження витоків національної культури актуалізує необхідність вивчення характерних рис, що заро-

джуються в богословсько-естетичній традиції України **XV–XVI століть під впливом візантійського та південнослов'янського ісихазму.**

Об'єктом дослідження є ісихазм в контексті східнохристиянської духовної культури XV–XVI ст.

Предметом дослідження є **вплив ісихазму на українську богословсько-естетичну традицію XV–XVI століть.**

Важливим фактором, що вплинув на формування духовно-естетичної парадигми на Україні є поживлення культурних відносин між Україною та південнослов'янськими землями, що припадає на кінець XIV – першу половину XV століть. Період, що дістав назву другого південнослов'янського впливу, значною мірою позначився на духовній культурі українського народу, хоча не став визначальним в жодній її галузі, в тому числі і в літературі та мистецтві. Саме через посередництво болгар на українських землях поширюється ісихазм ("ісихія" (hesychia) у перекладі з грецької означає "тиша, відокремлене місце"). Характерним є те, що поширення ісихастських ідей у XIV–XV століть проявлялося не так у появі творів самих теоретиків ісихазму, як у перекладах та переписуванні теологічної літератури, яку рекомендували для прочитання Григорій Синаїт та Григорій Палама. У другій половині XIV–XV-му столітті значна частина рукописних збірок, створених в Україні містить твори Іоанна Синайського, Ісаака Сіріна, Діодоха Фотійського, Сімеона Нового Богослова, Максима Сповідника, Василя Великого, Григорія Синайського, Авви Дорофея, Калліста, Ніла Синайського, Псевдо-Діонісія Ареопажита [1]. Твори останнього в повному обсязі привіз митрополит Кіпріян у копію, яку він зробив з південнослов'янського перекладу, здійсненого на Афоні сербським ченцем Ісаєю у 1371 році.

Для більшого розуміння картини впливу ісихазму на українську духовну культуру слід детальніше розглянути це, безумовно, визначне явище. **Насамперед, аналізуючи ісихазм, маємо відзначити його яскраво виражену практичну та морально-релігійну спрямованість, що відбилася навіть у самій історії його походження. Як релігійно-філософське вчення грецьких богословів Григорія Синаїта й Григорія Палами про індивідуальне спасіння шляхом усамітнення, усвідомлення власних гріхів, молитви й єднання з Богом ісихазм набув цілісної теоретичної форми в середині XIV століття, а з 1351 року був визнаний офіційною ідеологією православної церкви у Візантії. Сама ж практика самозаглибленої молитви розпочалася ще в III–IV століттях у Єгипті й розроблялася в IV–VII століттях синайськими та єгипетськими аскетами Макарієм Єгипетським та Іоанном Ліввичником.** Метою аскези вважалось обоження (тейосис), тобто уподібнення Богу через Ісуса Христа, що зробив людську природу учасницею божественного життя завдяки іпостасній єдності божественної і людської природ. Хоча обоження і припускало єднання людини з Богом, але перш за все воно мало на увазі перенесення на душу в її уподібненні Богу, таких божественних атрибутів, як безсмертя, блаженство і надлюдська повнота життя. Шлях до обоження лежав через: 1) очищення (катарсис), 2) просвітлення (фотісмос) і 3) цілеотримання (телейосис) [2].

Перша ступінь характеризується очищенням душі від всього чуттєвого через повну відмову від світу. Друга припускає осяяння душі божественним світлом. Третя ступінь знаменує отримання містичної досконалості, єднання з Богом і обоження. При цьому можна говорити про наявність двох течій у східнохристиянській мистичці: споглядальної і аскетичної. Перша з них прагне через мистичний гносис до просвітлення душі і її єднання з

Богом. Друга підкреслює не стільки момент гносиса, скільки любові і відданості (агапі, ерос) до Бога.

До мистиків першого напрямку можна віднести Псевдо-Діонісія і його послідовників, другого – Макарія Єгипетського і Сімеона Нового Богослова (X–XI ст.). Деякі мистики синтезували обидві установки: це Григорій Нисський (IV ст.), Ісаак Сірін (VI ст.), Максим Сповідник (VII ст.) і Григорій Палама. Згадані вище три ступені характеризують шлях ченця споглядального напрямку. Ченці емоціонально-аскетичного напрямку поділяли свій шлях на два етапи: 1) практика, що включала власне аскезу і етичне вдосконалення, що мало на меті очищення і прояснення, причому останнє усвідомлювалось як духовно відчутна присутність в душі Логосу Христа; 2) споглядання, що припускало розвиток любові до Бога для єднання з ним. Обидві форми практики завершувалися екстазом, який в першому випадку мав на меті поєднання всіх пізнавальних обмежень і інтуїції Бога у формі гносиса, а в другому – граничне емоційне переживання єднання (латиною uniomystica) [3].

В сприйнятті Бога в першу чергу, за вченням ісихастів, треба відрізнити його сутність від його проявлення. Божественна енергія є нетварною, як і його сутність. Сутність є вищою за своє проявлення, як причина є вищою за наслідок. Сутність Бога трансцендентна по відношенню до чуттєвого світу, а тому не є доступною для пізнання людини, яка може пізнати Бога за його проявленнями (благодаті, сили, любові, мудрості). Ісихазм – це не просто релігійно-містичне вчення, а специфічна форма ідеології, яка тією чи іншою мірою акумулювала не тільки релігійні, але й пов'язані з ними філософські погляди й етичні та естетичні уявлення.

Для Григорія Палами Фаворське світло адекватне вищій красі, що витікає з багатьох його думок. "Истинную и привлекательнейшую красоту" можна побачити тільки очистивши свій розум, у вигляді якогось яскравого саява, яке пронизує і того хто спостерігає, писав Григорій. Сяючий білосніжний одяг Христа в Преображенні представляється Паламі надприродною красою, а світло, що було там, він називає Божественною славою (δοξα), царством, красою, благодаттю [4]. Роздумуючи про таємницю Преображення Господа, Григорій Палама закликає: "пойдем к сиянию одного света и, возжаждав красоты его неизменной славы, очистим зрение ума своего от земных скверн, привлекающих нас своей преходящей сладостью". З цих і подібних висловів добре видно власне естетичний аспект фаворського світла. Крім тотожності з красою тут звертає на себе увагу і постійно фігуруюче вищезгадане поняття слави (δοξα), яка ще із старозаповітних часів затвердилася в іудейсько-християнському світі як своєрідний посередник між трансцендентним Богом і світом [5].

У Палами слава найтіснішим чином пов'язана з Фаворським світлом і постає іноді абсолютно адекватною йому, а іноді – його заміною, що має, можливо, меншу силу саява. Так, в одному випадку він стверджує, що Христос називав "славою Отця ... свет своего Преображения", а в іншому говорить, що на Фаворі Христос мав для присутніх з ним "вместо света (αυτί δε φωτός) ... славу Божества". Для нас важливі зараз не ці нюанси розуміння Паламою слави, а художньо-естетичні наслідки уваги ісихастів до цього феномену. З XIV століття зображення слави на іконах набуло широкого поширення як в самій Візантії, так і в слов'янських країнах – особливо в Київській Русі. Божественне світло починає сприйматись як матеріальна субстанція, яку можна спостерігати. Це світло або осяяння ісихасти визначають як видиму ознаку Бога. Християни за допомогою Господа можуть обрести Царство Боже, що прийшло в

силі вже в цьому житті, подібно тому, як три апостоли бачили його на Фаворі (Мк. 9,1). Фаворське світло властиве Богу за його природою. Воно згадується у Старому Заповіті як Слава Господня (Исх. 24,17). Бога називають Світлом не тільки по аналогії з світлом фізичним. Божественне світло має не тільки алегоричне значення: Воно – дійсна реальність, що дається в духовному досвіді. В момент втілення Бога Божественне світло зосередилося у Христі Боголюдині, в якому тілесно мешкала повнота Божества (Кол. 2,9). Ось чому від фігури Христа відходять промені світла.

Перші основи візантійського ісихазму були привнесені на Київську Русь з Афону Антонієм Печерським ще в XI столітті. Усі його характерні риси можна споглядати як у самого печерського патріарха "обыкль единъ жити..., не трѣпя всякого мятежа и мълвы", "зтворися въ единой келии пещеры", так і в його учнів (Ісаакій) та послідовників (Микита, єпископ Новгородський, Лаврентій Затворник, Іоанн Багатостраждальний), які у повній темряві, "яко зракъ вынимаея челоуѣку" зуміли "невидѣнием и молчаніем" осягнути "свѣтъ божественный", "неизреченъ" [6].

Вплив ісихазму на духовну культуру Київської Русі XI-XIII століть характеризується перш за все пропагандою і розвитком чернецтва, поширенням культу мучеництва та підвищенням аскетичного початку в сакральному мистецтві. Як приклад можна навести Печерську ікону Божої Матері з преподобними Антонієм та Феодосієм Печерськими (близько 1288 р.), що викона в гаммі, яка повністю репрезентує кольорову символіку візантійського чернецтва. **Основним центром, звідки література ісихастів проникала на українські землі, був знаменитий Афон, осередок численних православних монастирів. У XIV–XVI століттях Афон був важливим осередком іконопису й книгописання, вельми приваблював мандрівників і паломників з України. Про це свідчить той величезний піствет до Святої гори, який спостерігається в XIV–XVI століттях: подорожі туди вихідців з України, перебування там задля духовного вдосконалення (наприклад Іван Вишенський), переписування копій з різних книг та спровадження звідти різних творів аскетичного змісту. Саме завдяки їм відроджений ісихазм новою хвилею ринув в Україну.**

**Другий шлях, яким ісихастська література потрапляла в Україну, був болгарський. Наприкінці XIV століття, після завоювання турками Балкан, почалася масова еміграція болгарських інтелектуалів до сусідніх православних країн, у тому числі й в Україну. Це були здебільшого богослови, послідовники тирновського патріарха Євтимія (1375-1400 рр.), відомого реформатора слов'янської писемності, прихильника вчення ісихазму. Найвідомішими з них були київські митрополити – Кіпріян та Григорій Цамблак. Вони привезли з собою чимало книг богословського та філософського характеру, в тому числі ісихастського змісту. Крім цього, у своїй повчальній та проповідницькій творчості вони самі розробляли ісихастську тематику. Так, ісихастською ідеологією пронизаний, зокрема, твір Кіпріяна "Житіє митрополита Петра", присвячений київському митрополитові Петрові Ратенському, вихідцеві з Галицько-Волинського князівства [7]. Згодом цей твір отримає таке розповсюдження, що фрагменти його будуть використані ченцем Єпифанієм при написанні житія преподобного Сергія Радонежського [8]. До ісихастських можна віднести і деякі твори Григорія Цамблака, зокрема його "Слово на**

**божественноє преображеніє", в якому розглядається проблема фаворського світла.**

**Внесок болгарських апологетів в розповсюдження ісихазму на території тогочасної України важко переоцінити. Тому слід сказати декілька слів про болгарську духовну літературну традицію та про найбільш яскравих її представників. Засновником ісихазма вважають Макарія Єгипетського, та в рамках даної роботи однією з перших треба висвітлити постать Григорія Синаїта, як людини, що здійснила великий вплив на формування болгарського ісихазму. На аскетичну систему преподобного Григорія Синаїта мала вплив "Ліствиця" святого Іоанна, ігумена Синайської гори (VII ст.). У творах преподобного Григорія є багато послань на цю працю. Крім того, "Ліствиця" у багатьох відношеннях послужила йому зразком. Подібно до святого Іоанна Ліствичника, вчення про ісихію він також звів в складну, але детально розроблену систему, яка вказує подвижнику шлях до вищого ступеня духовного росту – споглядання і обоження.**

Перша частина системи преподобного Григорія Синаїта містить підготовчі ази на шляху до досконалості. Другу ж частину його вчення складає теорія чернецтва, що веде до вищого ступеня досконалості. Глави обох частин вчення Григорія Синаїта представляють тільки теоретичні принципи духовно-етичного життя людини або догматичну сторону вчення. Практичні повчання або практичні настанови на шляху до чеснот викладені в творах "Наставлення к безмолвствующим", "О безмолвіи и молитве", "О безмолвіи" [9]. Досить цікавим, в контексті розуміння Григорієм Синаїтом ролі та місця людини у створеному Богом Всесвіті, є його погляд на виникнення в душі людини тих чи інших якостей. Поява в душі гріховних якостей, згідно вченню преподобного Григорія Синаїта, залежить від спрямованості сил душі до добра або зла і від того, якою мірою вона здатна або не здатна йти шляхом добра. "Добродетели, хотя одни из других рождаются, но бытие свое имеют из трех сил душевных. Начало и источник добродетелей есть благое произволение, или желание добра" [10]. **Тим самим преподобний надає людині певну свободу як у духовному так і у фізичному плані.** Це є досить вагомим фактом при розгляді подальшого впливу ісихазму на духовну культуру ренесансної України та на формування в тогочасному українському сакральному мистецтві гуманістичних принципів.

В цьому ж контексті треба згадати видатного сербського проповідника ісихазма, учня Григорія Синаїта – преподобного Григорія Горняцького, засновника монастиря Ждрело в Бранічеве. Показовою є його етична концепція, а саме – розуміння совісті. Совість – це природний закон, споконвічно даний людині, за допомогою якого розрізняються добро та зло.

Погляди Григорія Синаїта та Григорія Палами на слово й мову взагалі було покладено в основу так званої Євтимієвої реформи слов'янської писемності та емоційно-експресивного стилю ("плетіння слівес"), який з кінця XIV століття почав застосовуватися і в Україні. Основний принцип цього стилю базувався на філософії ісихастів: ті автори, які культивували його, намагалися знайти у матеріальному нематеріальне, виявити християнські істини в усіх галузях життя. Твори, написані в стилі "плетіння слівес" наповнені окличними реченнями, риторичними запитаннями, внутрішніми монологами, неологізмами, нагромадженням синонімів, епітетів, порівнянь тощо. Ці художньо-стильові засоби надають мовленню підвищеної емоційності й служать абстрагованості викладу. Автори гіперболізують свої почуття, чимало уваги намагаються приділити внутріш-

ньому світу людини. Зауважимо, що формальні показники емоційно-експресивного стилю не були принципово новим явищем в українській писемності. Чимало художньо-стильових засобів, якими оперували автори XV століття, були відомі письменникам попередніх епох і особливо XII–XIII століть, тобто доби орнаментального стилю, але "плетіння слів" включало також і підвищену увагу до людини та її психології. Саме це явище було тісно пов'язане з ісихазмом і з'явилося лише наприкінці XIV століття [11].

Великий внесок в розвиток та розповсюдження ісихазму був зроблений одним з найближчих учнів Григорія Синаїта – Феодосієм Тирновським. Тирновська школа святого Феодосія була прямою послідовницею Паррорської школи Григорія Синаїта. Заснована на принципах ісихазму, за масштабом та різноманітністю охоплення книжкової та навчальної діяльності і нового літературного напрямку вона перевершувала чернечі школи, що існували на Афоні [12].

Послідовником святого Феодосія є Євтимій Тирновський з іменем якого пов'язують розквіт болгарської духовної літератури та підсилення впливу ісихазму на слов'янські країни, зокрема на Україну. Період творчості преподобного Євтимія характеризується розвитком агіографічної літератури, характерною рисою якої є пропаганда ідеалів ісихазму. Євтимій пише житійну літературу присвячену Івану Рильському, Костянтину та Єлені, Іоанну Полівотському. В біографіях подвижників, яких описує Євтимій підкреслюються такі риси як: відхід від світу, самозаглиблення, аскетизм. Наступною характерною рисою житійних описів преподобного Євтимія, яка згодом проявиться також і в іконографії, зокрема українській, є підвищений психологізм. Увага до людини, звернення до її переживань та емоцій до її внутрішнього світу дає змогу говорити про наявність ренесансних тенденцій в літературі тирновської школи [13].

Гуманістичні тенденції в болгарській духовній літературі продовжує Григорій Цамбалак, який пізніше стане митрополитом Київським. В своєму "Похвално слово на Євтимій" при зображенні образу преподобного особливу увагу Цамбалак звертає на його світоглядну позицію, детально описує особистісні риси. Важливу роль у своїх творах Григорій Цамбалак відводить опису природи, причому, що є особливо важливим, він описує природу з позитивної сторони. Навколишній світ у автора не є проявленням недосконалості, він не протиставляється світу неземному. Світ земний є гарним і сповненим краси [14]. Природа дана у своїй єдності та неповторності. Подібну картину ми спостерігаємо згодом і в українському іконописі, де у XVI столітті пейзаж стає більш реалістичним і вагомим як складова іконографічного зображення.

Як приклад можна навести ікону "Преображення Христа" з села Яблунів Львівської області (1580 р.). Пейзаж тут помітно відрізняється від більш ранніх ікон. Так звані "гірки" (стилізовані зображення гір) на іконі зображені досить реалістично а сам ландшафт нагадує пейзажі Прикарпаття. Зображена різними кольорами поверхня землі ніби ділить ікону на декілька частин і надає зображенню реалістичності та об'єму.

Розглядаючи творчість Цамбалака треба відмітити, що в поглядах на людину у нього спостерігаються середньовічні тенденції. В своєму творі "Беседа за милостинята и нищите" він відводить людині досить пасивну роль у акті творіння. Людина не є творцем у істинному сенсі цього слова, а лише тільки виконавцем божої волі. Щодо істинної реальності то вона дана нам не чуттєво а за допомогою Євангелія та ікон: "чуємо в Євангелії та на іконі бачимо" [15]. Вважається, що в Україні Григорій Цамбалак написав "Слово надгробне митропо-

литу Кипріяну", "Слово похвальне Євтимію Тирновському", п'ять проповідей, визнання віри при посвяченні у митрополити та дві промови, виголошені ним на Константинопольському соборі [16]. З ісихастським рухом і другим південнослов'янським впливом пов'язана й поява "Діоптри" ("Душезрительное зеркало") візантійського ченця Филипа Монотропа (Пустельника) [17]. Найбільш ранні українські списки цього твору датуються другою половиною XIV століття. Твір був перекладений з грецької мови болгарськими ченцями-ісихастами в середині XIV століття. "Діоптра" складається з "Плачу" та досить об'ємного "Діалогу" – розмови Душі-володарки і Плоті-служниці. Плоть відповідає на питання Душі про людську природу. За Филипом Пустельником – Плоть (Тіло) – знаряддя Душі, її служниця; за плотські гріхи відповідає Душа. Саме зацікавленість внутрішнім світом людини, викликана філософією ісихастів, викликає великі зміни в українській духовній культурі, та в іконописі.

Цінні свідчення містяться у філософських творах перекладної візантійської літератури, зокрема у "Джерелі знань" Іоанна Дамаскіна, творчість якого високо цінували на Русі: не дарма один із давньоруських перекладачів твору надав йому оцінку – як джерела, що "напоює серця струменем думки" [18]. Та на східнослов'янських землях засвоєння ісихазму було переважно практичне: тут користувалися результатами ісихастських диспутів, а вчення як таке не розвивалося. На основі послання печерського архимандрита Досифея до інок Пахомія (кінець XIV – початок XV століття) можна твердити, що популярна серед ісихастів молитва Ісусава "Господи Ісусе Христе, сине Божий, помилуй нас (мя грішнаго)" на той час вже була відома у Києві.

Можна без перебільшення сказати, що аскетична ідеологія ісихазму заповонила майже всю українську писемність початку XV століття. Популярні в епоху середньовіччя в Україні літературні збірники типу "Ізмарагда", "Маргарити", "Діоптри", "Пчоли" та інших були переповнені різними "словами", "тлумаченнями" і "повчаннями" візантійських богословів-ісихастів.

Зрозуміло, що такий потужний потік містично-аскетичної ідеології не міг не вплинути на формування в Україні відповідних світоглядних рефлексій. Можемо навіть сказати, що аж до середини XV століття ісихазм був основним ідейним субстратом української духовності, філософії, літератури, монастирської ідеології [19]. Вплив ісихазму відбивається і на українській іконі. Щоправда іконописці продовжують слідувати іконописній традиції минулих віків. Однак в іконі XV століття спостерігаються зовсім нові інтонації: зосередження на образі, збільшення емоційності, порівняно з минулими віками збільшується вплив античності (це виражається в намаганні передати об'єм за допомогою глибини, з'являються профільні та ракурсні зображення), зростає інтерес до графічної розробки форми. Помітного значення набуває ритм. У XV столітті в українському іконописі дедалі вагомішими стають рухи як засіб виявлення внутрішнього стану. Мова жестів використовується не лише для відбиття того чи іншого почуття, а й для встановлення взаємозв'язку між персонажами.

#### Висновки

На протязі усього періоду свого розвитку давньоруська а, згодом, українська богословсько-естетична традиція знаходиться у нерозривному зв'язку з ісихастською традицією. Розвивається духовно-літературний обмін з Афонською горою. Вплив ісихастської літератури на формування характерних рис українського іконопису XV–XVI століть частіш за все носить регіональний та опосередкований характер. Прямих аналогій досить мало. Та естетично-духовні аспекти православної релі-

гії, які розробляються у контексті тогочасної ісихастської традиції суттєво впливають на розвиток тогочасної української іконографії.

1. *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X-VII вв.: Эпохи и стили // Избранные работы: В 3т. – Л.: Художественная литература, 1987. – Т.1. – С. 94; 2. Протоиерей *Иоанн Мейендорф*. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. – Минск: Лучи Софии, 2001. – 336 с – С. 63-76; 3. Протоиерей *Серафим Соколов*. История восточного и западного христианства. – М.: Издательство московского института духовной культуры, 2007. – 252 с – С. 257; 4. *Керн Киприан архимандрит*. Антропология св. Григория Паламы. – М.: Паломник, 1996. – 177 с.; 5. *Бычков В. В.* Эстетика поздней античности. – М., 1981. – 326 с. – С. 25-27; 6. *Игуменья Серафима*. История Киево-Печерской Лавры: Книга 1. – К.: Мистецтво, 2001. – 370 с. – С. 23-30; 7. *Прохоров Г. М.* Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. – Ленинград, 1974. – 238 с – С. 123-138; 8. Ключевский В. Ю. *Древнерусскія житія святыхъ какъ исторической источ-*

*никъ. – М., 1871. – С. 91-92; 9. Сырку П. А. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. – СПб., 1899. – 270 с. – С. 191; 10. Добротолубие. – М., 1889. – 410 с. – С. 195-196; 11. Пеньо Русев. Эстетика и майсторство на писателите от Евтимиевата книжовна школа. – София, 1980. – 310 с. – С. 40-43; 12. *Игумен Петр (Пиголь)*. Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. – М., 1999. – 204 с. – С. 104-105; 13. *Данчев Георги*. Страницы из истории на Търновската книжовна школа. – София: Наука и искусство, 1983. – 310 с. – С. 25-27; 14. *Велчо Велчев*. От Константин Философ до Паисий Хилендарски. – София: Наука и искусство, 1978. – 320 с. – С. 165-184; 15. *Пеньо Русев*. Эстетика и майсторство на писателите от Евтимиевата книжовна школа // Указ. твір. – С. 12-14; 16. *Яцимирский А. И.* Григорий Цамблак. Очерки его жизни, административной и книжной деятельности. – Спб., 1904. – 501 с. – С. 152-212; 17. *Прохоров Г. М.* Памятники переводной и русской литературы XIV-XV вв. – Ленинград, 1987. – 296 с. – С. 201-285; 18. *Рогович М. Д.* Київська Русь і антична культура. – К.: Філософська думка, 1980. – 180 с. – С. 98; 19. *Чижевський Д.* Історія української літератури: від початків до доби реалізму. – Нью-Йорк, 1956. – 511 с. – С. 213-215.*

Надійшла до редколегії 03.02.2011 р.

## ДО ВІДОМА АВТОРІВ

Редколегія збірника наукових праць "Вісник" висуває до авторів такі **технічні вимоги**:

- обсяг статті – 20-22 тис. знаків з пробілами;
- мова – українська, російська, англійська;
- стаття має містити анотацію українською, російською та англійською мовами;
- формат – RTF,
- шрифт – Arial;
- кегль: текст статті – 10, посилань – 9;
- інтервал між рядками – 1.

### Оформлення посилань:

- посилання в тексті подаються по порядку арабськими цифрами в квадратних дужках ([1]) без використання автоматичних зносок;
- у кінці статті має міститись нумерований список посилань на літературу по порядку цитування в тексті з вказаними сторінками відповідно до вимог ВАК України. (Наприклад: 1. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество; [Пер. с англ., общ. ред., сост. А. Ю. Согомонов] – М.: Политиздат, 1992. – С. 197.);
- редколегія вважає некоректним подвійний переклад.

**Текст подається** на CD, дискеті з роздрукованим примірником або надсилається електронною поштою.

**E-mail:** rudenko-@univ. kiev. ua; rudenko-@ukr. net

## К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Редколлегия сборника научных работ "Вісник" ставит перед авторами такие **технические требования**:

- объем статьи – 20-22 тыс. знаков с пробелами;
- язык – украинский, русский, английский;
- статья должна содержать аннотацию на украинском, русском и английском языке;
- формат – RTF;
- шрифт – Arial;
- кегль: текста статьи – 10, ссылок – 9;
- междустрочечный интервал – 1.

### Оформление ссылок:

- ссылки в тексте подаются по порядку арабскими цифрами в квадратных скобках ([1]) без использования автоматических сносок;
- в конце статьи должен быть нумерованный список ссылок на литературу по порядку цитирования в тексте с указанием страниц в соответствии с требованиями ВАК Украины. (Например: 1. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество; [Пер. с англ., общ. ред., сост. А. Ю. Согомонов] – М.: Политиздат, 1992. – С. 197.);
- редколегия считает некорректным двойной перевод.

**Текст подается** на CD, дискете с распечатанным вариантом или присылается на электронную почту.

**E-mail:** rudenko-@univ. kiev. ua; rudenko-@ukr. net.

Наукове видання



**ВІСНИК**

**КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА**

**ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ**

**Випуск 102**

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, 6-р Тараса Шевченка, 14, кімн. 43. ☎ (38044) 239 32 22; факс 239 31 28



Підписано до друку 24.05.11. Формат 60x84<sup>1/8</sup>. Вид. № Фл2. Гарнітура Arial. Папір офсетний.  
Друк офсетний. Наклад 500. Ум. друк. арк. 7,44. Обл.-вид. арк. 10,67. Зам. № 211-5699.

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"  
01601, Київ, 6-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43,  
☎ (38044) 239 32 22; факс (38044) 239 31 28.  
WWW: <http://vpc.univ.kiev.ua>  
E-mail: [vydav\\_polygraph@univ.kiev.ua](mailto:vydav_polygraph@univ.kiev.ua)