

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.

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР	А.Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	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.
Адреса редколегії	01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60, філософський факультет ☎ (38044) 239 32 81
Затверджено	Вченою радою філософського факультету 27.01.12 (протокол № 5)
Атестовано	Вищою атестаційною комісією України. Постанова Президії ВАК України № 1-05/6 від 16.12.09
Зареєстровано	Міністерством юстиції України. Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 15841–4313ПР від 13.11.09
Засновник Та видавець	Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет" Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02
Адреса видавця	01601, Київ-601, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43; ☎ (38044) 239 32 22; факс 239 31 28

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ

Дорофеев Д. Ю. Доля сучасної філософської антропології: інфляція або інвестиції?	5
Колісник О. В. Філософія свідомості Д. Деннета: параметри розуміння самості	10
Кудряшев О. Ф. Онтологічні особливості філософії Фіхте та філософії Шеллінга	13
Маслікова І. І. Соціальне партнерство та міжнародна співпраця в системі вищої освіти на шляхах до суспільства добробуту	14
Мороз Г. В. Свобода як доповнення існуючого (екзистенційний і трансцендентний виміри)	18
Пивовар В. Я. Антропологічно-правове обґрунтування прав людини	21
Пілецький Є. А. Православна аскеза: українська традиція	23
Половніков В. Г. Дифференціація сприйняття і умови можливості отримання істинного знання в філософії Дж. Берклі	26
Приятельчук А. О. Філософська та економічна категоризація понять "бізнес" та "бізнесмен"	29
Решетник М. Д. Філософська мова М. Гайдеггера	33
Руденко С. В. Рациональна реконструкція історії української філософії у контексті основоположень методологічного фальсифікаціонізму та історизму	36
Русін Р. М. Художній образ як парадигма класичного та сучасного мистецтва	39
Сайтарли І. А. Еволюція європейської системи соціальних санкцій та її економічне підґрунтя	43
Суржик І. О. Методологія дослідження міфологічних засад української етнічної культури в контексті західної та вітчизняної наукових течій	46
Таран В. О. Сучасне українське державотворення та російський ідеологічний фактор	50
Труш Т. В. Філософія, пізнання та людина у "джерелі знань" Іоанна Дамаскіна	54
Хайруллін Р. Н. Ідея несумірності парадигм і прогрес наукового знання	56
Ханчич В. Н. Виховання та суспільство: взаємовплив та взаємозалежність в просвітницькій філософській думці	59
Глой К. Проект міжкультурної філософії	63

ПОЛІТОЛОГІЯ

Василенко К. М. Пробабілізм політичних видань України і проблема адекватності відображення фактів	69
Венедіков С. В., Дороти Дж. Від експресивної до інтерактивної демократії: проблеми громадянської участі в Республіці Білорусь	72
Ільницька Л. В. Системно-інфраструктурна парадигма аналізу перспектив соціального управління	75
Когут П. В. Політико-владні відносини персони і натовпу: теоретико-методологічний аспект	78
Колюх В. В. Екстремізм як прояв політичної нестабільності в Україні	81
Мозговий Л. І., Абизова Л. В. Формула механізму політичної дії	83
Неліпа Д. В. Технології збору первинних даних при проведенні системного аналізу політичних явищ та процесів	86
Салтовський О. І. Проблема найкращої форми організації влади в теоретико-політичній спадщині Феофана Прокоповича	89
Ткаченко І. В. Державна мовна політика як фактор зміцнення національного суверенітету України	92

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Дорофеев Д. Ю. Судьба современной философской антропологии: инфляция или инвестиции?	5
Колесник А. В. Философия сознания Д. Деннета: параметры понимания самости	10
Кудряшев А. Ф. Онтологические особенности философии Фихте и философии Шеллинга	13
Масликова И.И. Социальное партнерство и международное сотрудничество в системе высшего образования на путях к обществу благосостояния	14
Мороз Г. В. Свобода как дополнение существующего (экзистенциальное и трансцендентное измерение)	18
Пивовар В. Я. Антропологическо-правовое обоснование прав человека	21
Пилецкий Є. А. Православная аскеза: украинская традиция	23
Половников В. Г. Дифференциация восприятий и условия возможности получения истинного знания в философии Дж. Беркли	26
Приятельчук А. А. Философская и экономическая категоризация понятий "бизнес" и "бизнесмен"	29
Решетник М. Д. Философский язык М. Хайдеггера	33
Руденко С. В. Рациональная реконструкция истории украинской философии в контексте основоположений методологического фальсификационизма и историзма	36
Русин Р. М. Художественный образ как парадигма классического и современного искусства	39
Сайтарлы И. А. Экономические детерминанты эволюции европейской системы социальных санкций	43
Суржик И. О. Методология исследования мифологических основ украинской этнической культуры в контексте западной и отечественной научных течений	46
Таран В. А. Современное украинское государственное строительство и российский идеологический фактор	50
Труш Т. В. Философия, познания и человек в "источнике знаний" Иоанна Дамаскина	54
Хайруллин Р. Н. Идея несоизмеримости парадигм и прогресс научного знания	56
Ханчич В. Н. Воспитание и общество: взаимовлияние и взаимозависимость в философской мысли просвещения	59
Глой К. Проект интеркультурной философии	63

ПОЛИТОЛОГИЯ

Василенко К. Н. Пробабилизм политических изданий Украины и проблема адекватности отражения фактов	69
Венедиктов С. В., Дороти Дж. От экспрессивной к интерактивной демократии: проблемы гражданского участия в Республике Беларусь	72
Ильницькая Л. В. Системно-инфраструктурная парадигма анализа перспектив социального управления	75
Когут П. В. Политико-властные отношения персоны и толпы: теоретико-методологический аспект	78
Колюх В. В. Экстремизм как проявление политической нестабильности в Украине	81
Мозговий Л. І., Абизова Л. В. Формула механизма политического действия	83
Нелипа Д. В. Технологии сбора первичных данных при проведении системного анализа политических явлений и процессов	86
Салтовский А. И. Проблема наилучших форм организации власти в теоретико-политическом наследии Феофана Прокоповича	89
Ткаченко И. В. Государственная языковая политика как фактор укрепления национального суверенитета Украины	92

CONTENTS

PHILOSOPHY

Dorofeev D. Fate of modern philosophical anthropology: inflation or investment?	5
Kolisnyk O. D. Denet's philosophy of consciousness: understanding the parameters of the self	10
Kudryashov A. Ontological features of philosophy of Fichte and Schelling's philosophy	13
Maslykova I. Social partnership and the international cooperation in higher education on the way to a Welfare Society	14
Moroz G. Freedom as a supplement existing (existential and transcendental measuring).....	18
Pivovar V. Anthropological and legal validating of human rights	21
Piletskiy Y. Orthodox asceticism: Ukrainian tradition	23
Polovnikov V. Differentiation of perception and conditions of possibility to receive a true knowledge in philosophy of Berkeley	26
Priyatelchuk A. Philosophical and economical construction the concepts of "business" and "businessmen"	29
Reshetnyk M. Philosophical language by M. Heidegger	33
Rudenko S. Rational reconstruction of history of Ukrainian philosophy in context of basic principles of methodological falsificationism and historicism ..	36
Rusin R. Artistic image as a paradigm of classical and contemporary art	39
Saytarly I. The European system of social sanctions: economic determinants of its development	43
Surgik I. Research methodology of mythological bases of Ukrainian ethnical culture in Western and Ukrainian scientific traditions	46
Taran V. Contemporary State Creative in Ukraine and Russian Ideological Factor	50
Trush T. Philosophy, cognition and Human in the "prediction of the source" by John of Damascene	54
Khayrullin R. The idea of incommensurability of paradigms and the progress of scientific knowledge.....	56
Khanchych V. Education and society: interaction and interdependence in the philosophy of enlightenment	59
Gloy K. The project of intercultural philosophy	63

POLYTOLOGY

Vasylenko K. Probabilism political publications in Ukraine and the problem of adequate reflection of the facts	69
Venidizktau S., Doherty J. From expressional to interactive democracy: problems of civil engagement in the Republic of Belarus	72
Ilitska L. The system-infrastructure analyzed paradigms of the perspectives in the sphere of the social management	75
Kohut P. Political-power relations between a person and a crowd: theoretical and methodical aspects	78
Kolyh V. Extremism as a manifestation of political instability in Ukraine	81
Mozhovyi L., Abyzova L. The formula of political action mechanism	83
Nelipa D. Technology of collect of primary data during the system analysis of political phenomena and processes.....	86
Saltovskiy O. The problem of the best forms of organization of power in the theoretical and political legacy of Theophanes Prokopovich	89
Tkachenko I. State language policy as a factor in strengthening the national sovereignty of Ukraine	92

СУДЬБА СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ: ИНФЛЯЦИЯ ИЛИ ИНВЕСТИЦИИ?

Открытая лекция Д. Ю. Дорофеева

на философском факультете Киевского национального университета имени Тараса Шевченко
в рамках апрельских "Дней науки философского факультета-2011"

Стремясь, видимо, хоть как-то уменьшить паралитический эффект своей неотвратимости, судьба позволяет узнать о своих решениях только после совершения тех событий, которые она полагает, только *post factum*. Поэтому даже для тех, кто верит в судьбу, ее неопределенность позволяет чувствовать и вести себя свободно – правда, ровно до тех пор, пока вновь не наступит нужды списывать все на ее нерушимый порядок. Однако человек издревле стремится отказаться от этого дара судьбы (по правде говоря, довольно сомнительного), желая узнать свою судьбу наперед, выискивая для этого ее знаки, понимание которых осуществляется по заданным самим же человеком правилам. Над этой склонностью можно смеяться, но было бы глупо ее не замечать.

Вот и я решил здесь, в чудный апрельский день, какой бывает в это время года только в Киеве, поделиться с вами своими мыслями о судьбе современной философской антропологии. Именно о будущем, ведь оно в определенном смысле теснее связано с настоящим, чем прошлое: прошлое философской антропологии, т.е. прошлый, XX век, не столь значимо для нее как ее возможное будущее, поэтому, хотя временами мы и будем к нему обращаться, оставим все же его исследование историкам философии. И пусть само будущее не зависит от наших претензий в полной мере, но *критично* рассуждая о нем можно больше понять о настоящем.

Поэтому и название сегодняшней лекции предполагает некоторую *сдержанность* автора по отношению к оценке перспектив развития современной философской антропологии вообще и лично своей роли в этом процессе. Конечно, было бы намного приятней обозначить тему выступления как "Судьба современной философской антропологии: *от инфляции к инвестициям*", скромно подразумевая тем самым, что судьба уже известна сейчас и этот переход *от инфляции к инвестициям* осуществится, если не уже осуществлен, самим автором настоящего доклада. Увы, должен честно признаться, что уверенности такой у меня сейчас нет, не говоря уже об отсутствии излишне высокой самооценки, мешающей неспешной продуктивной работе. Экономические термины, введенные в название, помимо их особой актуальности и злободневности для стран СНГ, призваны максимально *проблематизировать* имеющуюся альтернативу для современной философской антропологии, в известном смысле еще более жесткую, чем гамлетовское "быть или не быть".

В связи с этим должен признаться, что проблематизация философской антропологии является одной из основных целей лекции. Без такой содержательной проблематизации невозможно ни определиться с сущностью философской антропологии, ни понять ее трудности, ни наметить конкретные перспективы ее развития. Последнее будет представлено уже не с позиции *sub specie aeternitatis* (с точки зрения вечности), а с позиции *моей конечной* точки зрения, не обретшей еще законченных форм и находящейся в процессе станов-

ления. Конечно же, являясь гостем из Санкт-Петербурга, я хотел бы воспользоваться случаем и осуществить некую информативную миссию, т.е. рассказать Вам, украинским коллегам, о состоянии развития философской антропологии в России, в первую очередь в Петербурге, а также о тех контактах и связях, которые имеются у меня с международным сообществом в этой сфере. Надеюсь, это будет для вас интересно, а может быть, даже и полезно в научной работе. Не знаю, впрочем, насколько удачно и органично мне удастся осуществить все эти цели, но от нашего общения я жду многого.

Итак, следуя за основным методологическим принципом Сократа, давайте начнем с определения понятия – понятия самой философской антропологии. И сразу же мы здесь оказываемся в сложной ситуации. Что изучает философская антропология? Казалось бы, ответ очевиден: человека. Но, во-первых, так или иначе человека изучают много других наук, как естественных (биология, анатомия, собственно антропология в дарвиновском значении), так и гуманитарных (история, психология). Можно добавить: *философское* изучение человека. Здесь мы уже подходим к необходимости определять сущность самой философии и ее отличия, более или менее принципиальные от других научных стратегий; чтобы слишком не отдаляться от темы нашей лекции, мы здесь делать этого не будем, априори предполагая наличие такого отличия. Однако, во-вторых, практически каждый более или менее значимый философ, кто больше, кто меньше, так или иначе обращался к проблеме человека. Такое расширение понятия приводит к тому, что, например, Вернер Йегер, крупнейший знаток древнегреческой культуры и философии, характеризуя в своем труде "Пайдейя" Гераклита, говорит, что он является "первым философским антропологом" [1]. С таким расширенным употреблением нашего понятия мы встречаемся очень часто, и не то чтобы нужно было бы призывать к его удалению – просто нужно четко понимать, что в таком значении "*философская антропология*" того или иного мыслителя рассматривается как "*антропологическая философия*", и различие между этими понятиями нужно постоянно, во избежание содержательной неопределенности, иметь в виду. Экспликация этих различий является отдельной темой анализа, мы здесь воспользуемся лишь языковыми, лежащими на самой поверхности, подсказками. В самом выражении "*антропологическая философия*" определяемым является философия, которая, таким образом, характеризуется как причастная в своей направленности теме человека, так или иначе ее касающаяся, развертывающаяся, особенно выразительно по сравнению с другими мыслителями (в случае с Гераклитом – по сравнению с физиками милетской школы). В выражении "*философская антропология*" определяемым является антропология, учение о человеке, которое осуществляется в философской перспективе. Таким образом, если в первом случае мы имеем

философию, которая лишь *включает в себя* антропологические стороны или дедуцирует их из себя и при этом сама может быть фундирована иными основоположениями – например, единым Космосом и мировым всеобщим Логосом, как у того же Гераклита, или Бытием, как это происходит при аналитике Dasein в фундаментальной онтологии Хайдеггера, – то во втором случае перед нами предстает философия, уже фундированная именно проблемой человека, философия, которая дедуцирует все свои подходы и установки из этого начала, человека, *оставаясь при этом философией*, а не превращаясь, скажем, в психологию.

Так, особо актуальной проблемой является возможность такого соотношения бытия как такового и человека, при котором онтологическая установка не вытесняла и подавляла бы философско-антропологическую, как это выразительно представлено у Хайдеггера, а могла бы *продуктивно сосуществовать* с ней. Однако даже в "фундаментальной онтологии" Хайдеггера мы находим определенную концепцию человека, понятого как Dasein, которая, хотя и предназначена предельно радикализировать вопрос о бытии, а потому жестко критиковала философско-антропологический подход, во многом способствовала развитию последней. Думаю, очень важно отделять понимание человека в разных философских установках – например, фундаментально-онтологической, гносеологической, семиотико-лингвистической, структуралистской и собственно философско-антропологической (при том, что они не обязательно должны взаимно исключать друг друга, руководствуясь своей приоритетной направленностью). Следует помнить, что человек может пониматься по-разному, и это не философский трюизм. Само слово "человек" говорит одновременно слишком много и слишком мало, необходимо конкретизировать его в легитимной или хотя бы достаточно развернутой с точки зрения философской очевидности концепции. Поэтому еще Сократ, а за ним и Сенека, предложив говорить о "заботе о себе" и "познании самого себя", задался, казалось бы, очевидным, но столь на самом деле непростым вопросом: а что же это такое, "само" (αὐτό) человека? [2]. Так вот, это человеческое "само" может пониматься в разных перспектив, относясь при этом к одному роду сущего – человеку. Человек может представлять как разумная душа и микрокосм (Античность), как "образ и подобие Бога" (Христианство), как индивидуальность (Возрождение), субъект и Я (Новое время), как результат, "продукт" экономических отношений (марксизм) и т.д. Конечно, все это очень общие парадигмы, но важно, ориентируясь и опираясь на них, создать свое собственное развернутое de facto и in actu видение человека, в котором бы в тех или иных направлениях раскрывались бы особенности его бытия. В этом отношении определенным примером по степени проработанности и глубины проникновения является, на мой взгляд, концепция человека как Dasein у Хайдеггера – и это несмотря на ее полную фундированность онтологической установкой и присутствующий анти философско-антропологический запал. Как мне кажется, для развития собственно философской антропологии продуктивным является понимание человека как *личности*, но только при условии создания фундаментальной, по масштабу не меньшей хайдеггеровской, концепции человеческой личности. Но и здесь нужно помнить, что единой всеобъемлющей концепции человека нет и быть не может, и исторический опыт человеческого бытия это наглядно подтверждает.

В истории европейской философии и, шире, культуры были периоды, когда проблем человека станови-

лась центральной, антропологическая тематика особенно сильно активизировалась и, естественно, так или иначе определяла собой философию, проявлялась в ней. Такое положение в последнее время выражается понятием "*антропологический поворот*", коих можно выделить по меньшей мере три: это середина V в. до н.э. в Древней Греции, время софистов и Сократа; XV–XVI вв. эпохи Возрождения; и конец XIX века – начало XX века, знаменуемое прежде всего трудами Ницше. Конечно, в каждом из этих периодов проблема человека раскрывалась в своей уникальной специфике. Более того, всю историю развития европейской культуры можно рассматривать в перспективе смены одной идеи человека, т.е. того понимания, образа, представления человека, который был определяющим и преобладающим на том или ином историческом этапе. Так, как известно, Макс Шелер в своей статье "Человек и история" выделял *пять таких идей*: это религиозная идея человека, сформированная в иудаизме и христианстве; идея "человека разумного", т.е. признающего власть разума, рожденная культурой и философией Древней Греции; идея человека как homo faber, человека трудящегося и определяемого уже не разумом, а влечениями, господствующая в позитивистских, натуралистических и прагматических учениях конца XIX – нач. XX вв.; идея человека как "дезертира жизни", представителя декаданса, основанную на признании биологической слабости и бессилии человека и опирающуюся на ряд положений метафизики Шопенгауэра, Ницше и Шпенглера; наконец, пятая, еще, как пишет Шелер, мало известная, идея основывается на принципах учения Ницше о "сверхчеловеке" и смерти Бога", предполагая предельно допустимый человеческий суверенитет [3].

Нетрудно заметить, что в этой классификации Шелера (хотя возможны и другие) три из пяти идей связаны с периодом второй половины XIX–XX века, т.е. со временем последнего "антропологического поворота". Он действительно был наиболее значимым с точки зрения активизации и актуализации антропологической проблематики, что выражается, в частности, в появлении большого количества "антропологий", т.е. дисциплин, изучающих человека в соответствующей дисциплинарной перспективе. Сейчас мы можем вполне легитимно говорить о антропологии биологической, социальной, исторической, религиозной, культурной, все чаще об антропологии говорят как о гендерной, политической, языковой (лингвистической), семиотической [4]. В ситуации такого обилия антропологических стратегий философская антропология должна четко определить свой статус, свое собственное место, границы своих притязаний и собственно сегмент своих исследований. А с этим как раз наблюдается большая проблема.

В самом деле, естественно, что такая или подобная ей классификация идей человека может стать результатом индивидуального подхода философа, причисляющего себя к философской антропологии, который в нем представляет свой собственный взгляд на историческое полагание, в том числе средствами философии, тех или иных сменяющих друга друга идей человека, а также в философской перспективе проводит анализ разного рода антропологий, наиболее близких и интересных философской тематике – чаще всего, это религиозная, социальная, культурная и, что может показаться странным, но только на первый взгляд, биологическая антропологии. Поэтому очень часто в современной литературе (как русскоязычной, так и зарубежной – думаю, что это характерно и для украинских философских изданий) представляются в книгах под гордым названием "Философская антропология" исследо-

вания, большая, а то и вся часть которых посвящена анализу идей человека в разных историко-культурных вариациях и рассмотрению с философской точки зрения пониманию человека, осуществляющегося в той или иной дисциплинарно антропологической стратегии. Возьмем, к примеру, Михаэля Ландманна, одно из виднейших европейских представителей философской антропологии второй половины XX века, чья книга "Философская антропология" в одной Германии выдержала за последние полвека более 5 изданий [5]. В этой книге собственно философской антропологии посвящено только введение, включающее в себя и рассказ об основных датах в истории развития антропологических представлений (V в. до н.э., Новое Время, современность), первая часть посвящена религиозной антропологии, вторая – антропологии разума (Vernunftanthropologie) субъективного духа (Geist), третья – биологической антропологии, четвертая – культурной антропологии объективного духа. Как мы видим, собственно философская антропология растворяется в историко-антропологической и разного рода дисциплинарно-антропологической аналитике, осуществляющейся в философской перспективе и с использованием философского инструментария.

Хочу сразу подчеркнуть, что такие книги сами по себе могут иметь большую научную – философскую и общекультурную – ценность, и труд Ландманна тому яркое подтверждение. Но факт остается фактом: благодаря столь частому, а зачастую и неоправданному, неответственному, вызванному известной модой на него, применению где надо и где не надо словосочетания "философская антропология", произошла его *инфляция в качестве строгого научного термина*. Огромное количество книг, выходящих под единообразным названием "Философская антропология", породили опасную неопределенность в значении этого выражения, которое все чаще применяется в широком и даже переносном смысле – и все потому, что его собственный смысл, как иногда кажется, почти полностью утрачен.

Но здесь мы должны найти в себе смелость и пойти еще дальше, чтобы поставить, может быть, даже крамольный вопрос: а был ли этот смысл вообще когда-нибудь сформулирован? Чтобы попытаться ответить на этот вопрос, нам нужно обратиться к *статусу самой философской антропологии*. Чем она вообще является – отдельной философской областью исследований, наподобие онтологии, логики или этики; или это новая *prima philosophia*, сменившая на этом посту античную физику и средневековую теологию, как считал Макс Шелер; или это название определенного направления современной философии, наряду с феноменологией или экзистенциализмом; а, может, это просто наименование философского учения конкретного мыслителя, Макса Шелера, как, например, под титулом "фундаментальной онтологией" предстает учение Мартина Хайдеггера? Вариантов, как видим, много, и, если внимательно посмотреть на практику устоявшегося философского словоупотребления, все они задействованы, претендуя на свою – иногда меньшую, иногда большую – часть от завидного пирога по имени "философская антропология".

Для нас также важно, что все они так или иначе связаны с именем *Макса Шелера (1874–1928)*, которого не случайно принято называть родоначальником современной философской антропологии. Действительно, именно благодаря этому немецкому мыслителю проект философской антропологии заявил свои масштабные претензии в качестве фундаментальной самостоятельной дисциплины, ведь именно Шелер представлял философскую антропологию в качестве "пер-

вой философии" во многих своих работах позднего периода, но прежде всего – в своем труде "Положение человека в Космосе", который рассматривался им как пролегомены к фундаментальному, но так и не написанному труду "Философская антропология"; он же был основателем *школы* немецкой философской антропологии, представленной в дальнейшем именами Гельмута Плесснера и Арнольда Гелена. Именно Шелер заложил тенденцию к распространению и даже популяризации философско-антропологической парадигмы, которая привела к появлению в 50–60 годы большого количества книг под одноименным названием (можно назвать исследования таких видных европейских философов, Ротхакера, Брюнинга, Хенгстенберга, Лансберга, Финка, уже упоминавшегося Ландманна и др.) и получила все атрибуты институализации, как-то – появление соответствующих кафедр, тематических конференций, обществ. В 1994 г. была создана кафедра философской антропологии в Санкт-Петербургском государственном университете, заведующим которой со времен ее основания был и до их пор остается профессор Б. В. Марков, один из главных и наиболее уважаемых российских специалистов в этой области, автор многих книг, в том числе, конечно, и собственно "Философской антропологии"; тогда же в реестре научных специальностей появилась и специальность "философская антропология, философия культуры и религиоведения", которая сейчас, в российском ВАКе, разделена на две (философская антропология осталась с философией культуры). В 90-е годы прошлого в России, в связи с открытием европейского философского наследия, был довольно высокий интерес к философской антропологии вообще и Шелеру в частности, хотя до сих пор мы имеем только три издания его трудов [6], что в несколько раз меньше публикаций трудов Мартина Хайдеггера (почти все главные из них уже переведены на русский и опубликованы, а некоторые и не одним изданием). В этом смысле показательно, что только в 2011 году в России под моим руководством вышла первая книга, представляющая системный и целостный анализ философской антропологии Шелера в работах как отечественных, так и видных зарубежных исследователей; называется она "Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы", я привез ее в Киев и с радостью и презентую библиотеке философского факультета [7]. Также, кстати, до сих пор диссертаций, специально посвященных Шелеру, было, по моим сведениям, всего около пяти-шести, тогда как диссертаций посвященных Хайдеггеру десятки, если не сотни. Это очень показательное и выразительное сравнение, хотя и основывающееся на формальных показателях, но показывающее реальную "расстановку сил" на сегодняшний день. Если говорить о Европе, то в 1993 году, в Германии, было организовано международное Max-Scheler-Gesellschaft, первым президентом которого стал, пожалуй, самый авторитетный и уважаемый в мире исследователь философии Шелера, редактор многих томов его 15-томного собрания сочинений Манфред Фрингс, к сожалению, несколько лет назад умерший. Это небольшое по своему составу общество, членом которого я являюсь, раз в два года проводит свои заседания в разных городах Германии; так, например, в этом году, в июне, оно будет проходить в Эрфурте, в университете которого работает нынешний президент общества Михаэль Габель. Также существует Североамериканское общества Макса Шелера (в Америке Шелер стал популярен также благодаря Фрингсу, который в 50-х годах прошлого века переехал туда из Германии) и аналогичное ему общество в

Бразилии. Ну, наконец, должен сообщить, что и в России мной было организовано пять лет назад "Российское общество Макса Шелера", президентом которого, совместно с проф. Б. В. Марковым, является ваш покорный слуга. Мы же проводим и шелеровскую секцию в рамках, пожалуй, самого представительного в России форума, ежегодно проводимых в третий четверг ноября (кстати, объявленный ЮНЕСКО Международным днем философии) "Дней петербургской философии", или как стал называться этот съезд философов с прошлого года, "Дней философии в Петербурге", на которые я всех Вас искренне приглашаю, хотя, конечно, сумрачный ноябрьский Петербург не столь притягателен, как дышащий весной, светлый апрельский Киев. Подробную информацию об всех этих обществах, проводимых ими акциях и, конечно, о самом Шелере вы можете найти в руководимом мной *сайте "Российского общества Макса Шелера"* (<http://max-scheler.philosophy.pu.ru>).

Но давайте вернемся все-таки к статусу философской антропологии. Сложность в его определении связана с тем, что философскую антропологию можно понимать по-разному, и все эти понимания имеют свое право на существование. Так, "философская антропология" очень удобное название для отдельной области философского исследования, фундированной проблемой человека, которая действительно оформилась в XX веке. Отсюда, собственно, идет появление соответствующих кафедр, научных специализаций и учебников – т.е. необходимых формальных атрибутов философской легитимности, которые должны представлять эту дисциплину и которых, в связи с прагматичной целью студентов (сдать зачет\экзамен), так много издается. Это, условно говоря, *формальный-технический* аспект значения. Можно признать, если уж не придирается слишком к терминам, и предельно расширенное употребление этого выражения, призванного обозначить понимание особого значения человека в концепции того или иного философа. Мы позволим себе обозначить такой аспект значения как *условно-символический*. Конечно, вправе говорить о философской антропологии применительно исключительно к Шелеру, как определяющая характеристика направления его поздней философии, выступившей основой для целой школы немецкой философской антропологии и нашедшей свое продолжение в трудах Плеснера и Гелена. Такой аспект можно определить как *историко-философский*. Наконец, можно говорить, опять-таки вслед за Шелером, о развитии философской антропологии как фундаментальной *prima philosophia*, которая, однако, может основываться и на совершенно иных принципах, чем шелеровский проект. Данное значение обозначим как *претенциозное*.

Каждый, конечно, вправе выбирать при употреблении нашего понятия собственный аспект его значения, но необходимо ясно осознавать его относительный, конечный характер, поскольку ни один из них не охватывает все остальные. Сразу скажу, что ни один из указанных выше аспектов значения философской антропологии не устраивает меня в полной мере, более того, в каждом из них я нахожу опасные "подводные камни", у каждого свои. Коротко укажем на них.

Первый аспект, казалось бы, не должен вызывать особых нареканий, как не вызывает их в этом отношении онтология или эстетика. Опасность здесь появляется в следствии наличия разных значений у одного и того же выражения, что способствует размыванию границ. Так, если первый аспект отсылает к определенной, имеющей четкие границы и даже свою четкую нормативность в используемых понятиях, подходах

установках – собственно все это и дает возможность создания учебника, некоей завершенной и проверенной системы знания (по крайней мере, на момент написания) в той или иной области, – то когда исследователь использует титул "философская антропология" для названия своего авторского самобытного труда может возникнуть некоторое недоразумение. В конце концов, уже давным-давно авторы не называют свои личные труды "Онтология" или "Логика", оставляя это громкое название для обобщающих соответствующую область знания учебников. Такая ситуация даже непроизвольно способствует тому, что скрыто признается создание некоей всеобъемлющей и тотально завершенной науки философская антропология, на которую претендуют конечные, частные исследования конкретных авторов.

На недостаток второго аспекта философской антропологии мы уже указывали выше: это предельно широкое расширение значения понятия, когда оно утрачивает конкретность и может употребляться максимально неопределенно, в произвольно устанавливаемых границах смысла. В этом случае понимание термина будет достаточно поверхностным, условным и относительным, и оно утратит свой научный потенциал, подвергнется научной терминологической инфляции и мал кто захочет инвестировать в него свои философские силы и способности. Собственно, именно это мы и имеем на сегодняшний день с философской антропологией, важное значение которой признается больше номинально, так сказать, "по умолчанию", в силу привычки или желания соблюсти определенный философский этикет, соблюсти приличия. На самом же деле, мы имеем "архивное", если воспользоваться термином Марка Блока, употребленным им в схожем значении к истории, понимание и уважение философской антропологии, находящейся с состоянием деактуализации, даже, возможно, стагнации и живущей за счет обращения к прошлому, за счет, если продолжать использовать финансово-экономические термины, за счет прошлых вкладов (впрочем, и не столь существенных самих по себе). Для исправления такого положения необходима хорошая встряска, серьезное оживление, пересмотр традиционных основоположений – примерно то же, что сделал в свое время для истории тот же Марк Блок в "Апологии истории" или для онтологии Мартин Хайдеггер в "Бытии и времени" (кстати, парадоксально, но при своем в целом критическом отношении к философской антропологии своим "фундаментально-онтологическим" прорывом Хайдеггер сделал для нее больше, чем многие философские антропологи – Шелера, впрочем, я здесь не имею в виду, так как он действительно не успел реализовать в полной мере задуманное, может быть, самое важное и главное в своей жизни).

Третий аспект вызывает, может быть, меньше всего возражений. Действительно, историко-философские исследования философской антропологии Шелера и основанной им школы – это неотъемлемая часть исследований в области современной западноевропейской философии, область интересная и значимая, по праву могущая быть поставленной в один ряд с феноменологией Гуссерля или философией языка Витгенштейна. Другое дело, что это историко-философский аспект значения является слишком значимым для философской антропологии – настолько, что она зачастую и воспринимается лишь в ретроспективном ракурсе. Ведь и прошлое может быть как застывшим и "архивным", запылившимся в своей малой востребованности для настоящего, а может давать подлинные стимулы и энергии для актуализации и проблематизации запросов настоящего, как это делает до сих пор тот же Витген-

шейн. Поэтому я стремлюсь отмежеваться от звания "шелероведа" и всегда настаиваю на преодолении довольно устойчивой ассоциативной связи "Шелер-философская антропология", подчеркивая, что последняя принципиально не сводится к установкам немецкого философа. При этом, однако, я не перестаю подчеркивать важнейшую роль Шелера в акцентировании фундаментальной значимости философской антропологии, развернувшей свои возможности – пусть только и частично, только в определенной метафизической перспективе – в его поздних размышлениях и трудах.

Последний аспект значения, бесспорно, самый соблазнительный. Ну кому бы, если быть откровенным, не хотелось бы выступить в роли основателя новой *prima philosophia*? Другое дело, что заявить такое намерение, намного легче, чем даже не осуществить, а представить достойную *попытку* его осуществления. Однако, как кажется, проблема здесь не только в субъективном условии, т.е. в масштабе философского таланта исследователя, но и в объективном, т.е. в самой возможности идеи такого рода. Возможна ли философская антропология в качестве "первой философии"? Если мы предположим, что да, то тогда философская антропология неожиданно возвращается к первому из разобранных нами аспектов своего значения, т.е. выступая завершенной философской областью знания, могущей принимать однозначные формулировки. Такая перспектива, согласитесь, настораживает. Обратимся, однако, к Шелеру, который – следует это признать – все же представил достаточно обоснованный и фундаментальный проект развития философской антропологии, много внимания и сил посвящая ему в последние годы жизни [8]. Буквально несколько положений: Шелер определяет философскую антропологию как "фундаментальную науку о сущности и сущностной структуре человека", должную стать "последним философским основанием и в то же время точно определить цели всех наук, которые имеют дело с предметом «человек»" (выделено М. Шелером – Д. Д.) [9], призывает сформировать *единую идею человека*, объединяющую знания о человеке *всех наук*, ставит для нее задачу из основной структуры человеческого бытия вывести все специфические человеческие монополии, как то, язык, совесть, религия и т.д. [10].

Такие претензии философской антропологии выглядят на сегодняшний день, по меньшей мере, сильно завышенными, а, возможно, и просто излишними. Хочу сразу уточнить: в отличие от последователей постмодернистских релятивизаций, я остаюсь сторонником *фундаментального* статуса философии вообще и философской антропологии – в частности. Но при этом лично для меня очевидно, что философская антропология, если она рассчитывает на реальную, а не номинальную философскую значимость, нуждается сейчас как никогда в критическом подходе в отношении своих возможностей и границ, *в кантовском значении "критики"*. Наивно предполагать, что философская антропология в лице конкретного мыслителя может – и главное должна – обьять знания о человеке *всех наук*. И дело здесь не только в специализации философа, т.е. опять-таки в субъективном факторе, но и в большом сомнении, что самой философии и философской антропологии это нужно. Хотя, бесспорно, философская мысль не должна замыкаться в себе, гордо и пренебрежительно отстраняясь от всех других наук своим горнем величии: открытость к ним и умение осмыслить и использовать в своей перспективе их достижения является продуктивным потенциалом ее развития, к сожалению, до их пор не слишком активно используе-

мым. Все, что так или иначе связано с монизмом – единой и неизменяемой в своей данности истиной; единой идеей человека; единой онтологической структурой его бытия и т.д. – представляется в современных условиях мало плодотворным, а то и просто устаревшим. К французской философии второй половины XX века можно относиться по-разному, но, думаю, мне, мы можем быть ей благодарны хотя бы за *принцип множественности*, который философская антропология, чтобы суметь дать достойный ответ тезису о "смерти человека", должна интегрировать в свои построения, должна глубоко и фундаментально осмыслить в своих подходах, призванных выявить ту *проблематичность* современного положения человека, которой не стало меньше со времен Шелера, также остро чувствовавшего ее и призывавшего к ее осмыслению.

Поэтому, уже завершая свою лекцию, я хочу предположить, что, возможно, и нет особой необходимости в единой глыбе под названием "философская антропология", которая может быть заменена *множественными философско-антропологическими исследованиями* разных авторов, каждый из которых в своей собственной, открывшейся только или преимущественно ему перспективе осуществляет свои, пусть скромные, философские инвестиции на поле понимания человека. Я попытался уже однажды, несколько лет назад, осуществить эти исследования, опираясь на понятия *спонтанности, суверенности, неоднородности (гетерогенности)* человека, той же множественности, открытости, диалогичности его бытия, в своей книге "Суверенная и гетерогенная спонтанность. Философско-антропологический анализ" [11]. О развиваемых в ней подходах я, пожалуй, уже не буду говорить, тем более, что я также подарю ее философскому факультету киевского университета и, может быть, кто-то из вас решится взять этот "кирпичик" для чтения. Более важно то, что подходы могут быть разные, осуществляться с разной степенью эффективности и глубины понимания человека – поля для инвестиций, поверьте мне, хватит для всех. И, может быть, в какой-то момент эти инвестиции, выполняя функцию заботливого садовника, приведут к появлению на этом поле множества разноцветных цветов, даже если мы и не успеем насладиться их созерцанием.

1. Йегер В. Пайдеия. Воспитание античного грека. – М., 2001. – Т. 1. – С. 229. 2. *Алквиад* I, 121-131; *Сенека*. Нравственные письма к Луцилию. – М., 1993. – С. 43-44. 3. См.: *Шелер М.* Человек и история // Шелер М. Избранные произведения. – М., 1994. – С. 70-97. 4. Некоторое время назад мы с коллегами в Петербурге, создавая электронную библиотеку по антропологии, постарались обработать этот материал; сейчас он представлена сайте: <http://anthropology.rchgi.spb.ru>. 5. *Landmann M.* Philosophische Anthropologie. Walter de Gruyter. – Berlin ; N. Y., 1982. 6. *Шелер М.* Избранные произведения. – М., 1994; *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. – СПб., 1999; *Шелер М.* Философские фрагменты из рукописного наследия. – М., 2007. 7. Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы / отв. ред. Д. Ю. Дорофеев. – СПб., 2011. 8. Помимо выступления в Дармштадте "Особое положение человека" в рамках организованной Г. Кайзерлингом "Школе мудрости" и написанного на его основе произведения "Положение человека в космосе", у Шелера очень богатое рукописное наследие по этой теме, до их пор еще не опубликованное в полном объеме. Рукописное наследие Макса Шелера, посвященное разработке философской антропологии, представлено в 12 томе его собрания сочинений – одном из шести томов, в которых частично опубликовано наследие немецкого философа: *Scheler M.* Schriften aus dem Nachlass. Vol. III: Philosophische Anthropologie // *Max Scheler. Gesammelte Werke.* – Bonn, 1987. – Bd. 12. См. также: *Scheler M.* Schriften zur Anthropologie. Philipp Reclam. – Stuttgart, 1994. 9. *Шелер М.* Человек и история // Шелер М. Избранные произведения. – М., 1994. – С. 70. 10. См.: *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Шелер М. Избранные произведения. – М., 1994. – С. 133-134, 187. См.: *Дорофеев Д. Ю.* Суверенная и гетерогенная спонтанность. Философско-антропологический анализ. – СПб., 2007.

УДК 101.1; 11

О. В. Колісник, канд. філос. наук, доц., КНУ ім. Тараса Шевченка

ФІЛОСОФІЯ СВІДОМОСТІ Д. ДЕННЕТА: ПАРАМЕТРИ РОЗУМІННЯ САМОСТІ

Стаття присвячена з'ясуванню змісту концепції самості у філософії свідомості сучасного американського філософа Д. Деннета.

Ключові слова: людина, свідомість, замість, самоідентифікація, кваліа, нарис.

Статья посвящена определению концепции самости в философии сознания современного американского философа Д. Деннета.

Ключевые слова: человек, сознание, самость, самоидентификация, квалиа, набросок.

The article is devoted to consideration the conception of the Self in philosophy of the consciousness modern American philosopher D. Dennet.

Keywords: human being, consciousness, selfidentification, the self, qualia, essay.

Дослідження феноменів самості, самоідентифікації складають один із вагомих дискурсів постмодернізму. Проблема формування людської самості, дуалізму взаємодії внутрішнього "Я" та тіла, була започаткована в епоху філософії Нового часу, й продовжує набувати своєї актуальності. Так у сучасній американській філософії дана проблема розглядається із позицій біхевіоризму, когнітивізму, матеріалізму, фізикалізму у творчості Дж. Сьорля, Б. Скіннера, О. Лоуєна, Д. Деннета, Н. Гудмена, У. Селларса, та інших.

Мета даної статті полягає у розкритті концепції філософії свідомості сучасного американського філософа Д. Деннета стосовно проблеми самості. Означена мета передбачає розв'язання наступних завдань: по-перше, окреслити деннетівський гетерофеноменологічний метод аналізу суб'єктивного досвіду людини, по-друге, визначити сутність самості у філософії Д. Деннета з точки зору інформаційно-процесуального рівня, розглянувши діяльність самості як віртуальної машини; по-третє, розкрити наративний характер самості, її соціальний аспект.

Деніел Деннет, сучасний американський філософ-аналітик, суттєво радикалізує скептичний підхід Д. Юма до складності й неможливості виділення самості у суб'єкта. Так, Д. Деннет вважає, що впевненість у реальності самості, яка є у кожного з нас, постає внаслідок перебільшеної довіри до власної інтуїції. Такої реальності не існує у природі, вважає філософ, все, що є – це тільки гра нашої уяви, певний уявний центр, який має місце через сплетіння наших оповідей про себе й оповідей інших людей про нас. Він вважає, що пояснення самості необхідно перевести на інформаційно-процесуальний рівень, розглядаючи її як діяльність віртуальної машини, репрезентуючи, таким чином, радикальний матеріалізм, "функціоналістський фізикалізм" [1].

У традиції, що склалась після Р. Декарта, самість розглядається вагомим інформаційним центром активності та самоактивності свідомості суб'єкта, джерелом творчості, свободи волі, центром моральної відповідальності, інтеракцією свідомості з нейрофізіологічними процесами мозку. Д. Деннет вважає, що це розуміння самості є хибним, оскільки втрачає вагомі аспекти свідомості. У своїй концепції філософ намагається пояснити свідомість без ментального та феноменального, тобто тільки за допомогою об'єктивних несвідомих процесів, акцентуючи увагу на змістовному боці, а не на нейрофізіологічному. Він вважає, що ментальне та феноменальне може надавати об'єктам певної плутанини, й не бути реальним. Філософ вважає, що до свідомості необхідно підходити тільки інтросуб'єктивно, не застосовуючи внутрішньої інтроспекції. Цей метод Д. Деннет називає гетерофеноменологією, на відміну від феноменології, що апелює до внутрішнього досвіду суб'єкта. Іншими словами, деннетівська гетерофеноменологія переорієнтує аналіз з фе-

номенологічних аспектів досвіду на його когнітивні, лінгвістичні та поведінкові аспекти [2].

Продовжуючи погляди Л. Вітгенштейна, Н. Гудмена, У. Селларса та інших, Д. Деннет більш детально розглядає дану проблему. Так, у суб'єктивному світові людини можуть бути присутні сукупності образів, різні відчуття, емоції, у існування яких людина відверто вірить, що вони присутні у її свідомості у вигляді різних якостей, чи "кваліа" (від лат. "qualitas"). Насправді, як вважає філософ, це лише гра уяви і не більше. Цей факт вчений обґрунтовує результатами дослідів, які проводились когнітивними науковцями за останні десятиліття, що свідчать про наявність когнітивних ілюзій у суб'єктивному досвіді. Суб'єкти, яких досліджували, часто не давали однозначних відповідей без протиріч на питання про те, що вони відчувають під час дослідів, й яке місце при всьому цьому займає їх власне "Я". Таким чином, Д. Деннет стверджує, що інформація, яку людина, що знаходиться під дослідом ніби сприймає інтуїтивно, за думкою філософа, взагалі лишається поза увагою її свідомості, а відомості про оточуючий світ, що виникають внаслідок дії її органів відчуттів не відкладаються у свідомості даної людини. Тобто, без достовірних даних безпосереднього досвіду картезіанський погляд на свідомість руйнується: "Природною є уява про свідомість, дія якої реалізується у вигляді картезіанського театру...", коли ми детальніше до нього наближаємось, то можемо побачити, що насправді ми не бачимо того, що як нам здається відбувається на сцені...так, певні риси феноменології взагалі не є реальними: не існує наповненості сприйняття, не існує внутрішніх "кваліа", не існує центрального джерела значення та дії, не існує магічного місця, де відбувається розуміння. В дійсності не існує картезіанського театру, сам різниця між досвідом, що відбувається на першому плані сцени та за кулісами, втрачає свою значимість" [3].

Головна увага у гетерофеноменології Д. Деннета, на протипагу картезіанській моделі, приділяється лінгвістичному аспекту когнітивних процесів. Так, у картезіанстві, якщо людині здається, що її "Я" є єдиною самістю, тобто її "Я" існує насправді, якщо людина бачить червону троянду, чи відчуває біль, значить це існує на ментальному рівні у її голові. Філософ не лишає місця ні для самості, ні для суб'єктивних образів, тобто те, що ми вважаємо своїм "Я", а саме, наприклад, відчуття червоної троянди, почуття болю, отримує своє значення лише при мовному оформленні: "мені боляче", "я бачу червону троянду". Вірування в існування кваліа отримує значення сенсу лише на мовному, семіотичному чи інформаційному рівні.

Як вважає вчений, від інформаційної уніфікації є "найбільш вагомим висхідною умовою нашої свідомості, тим що здобувається, а не дається від народження, він не є частиною нашої внутрішньої чи фіксованої конституції, але у значно більшому ступені є артефактом нашої заглибленості у світ культури" [4].

Дію мозку по виробництву свідомості Д. Деннет розкриває через метафоричні образи "віртуальної машини", "м'якої програми комп'ютера", "пандемоніуму гомункулов", "моделі множинних нарисів". Так, людський мозок, згідно вченому, отримує потік інформації, що поступає із зовнішнього світу чи від внутрішніх станів організму. Його функція полягає у переробці цієї інформації шляхом диференціації та специфікації, у процесі чого виникають певні нариси (drafts), які генеруються різними частинами мозку й у різних складах. Згідно моделі множинних нарисів, всі варіації сприйняття, думок чи ментальної активності здійснюються у мозку паралельно. Вся інформація, що поступає до мозку, отримує постійну обробку, "редакторську ревізію" [5]. Тобто, філософ цим хотів підкреслити свою думку про те, що різні частини мозку одночасно реагують на декілька видів інформаційних потоків й можуть виробляти нариси, які містять протиріччя. Частина цих нарисів беззворотно зникає, інші отримують пріоритетність та виявляють себе через вербальну поведінку людини. Д. Деннет змальовує таку картину діяльності людського мозку з метою показати децентралізовану роботу свідомості, де не існує єдиної головної точки самості, що є ніби центром переплетіння різних потоків, так званих, нарисів. Проте цей "пандемоніум гомункулов", що символізує, згідно точки зору вченого, епідемічний спалах (тобто включення множинної кількості систем по перетворенню інформації, а не існування однієї такої системи) проявляється у кожному актові свідомості, й виконуючи при цьому функції різного спрямування, абсолютно не заважає цілісному сприйняттю об'єктів [6]. Нариси, які безперервно виникають, не створюють жодної дисгармонії, й нормальна людина діє раціонально, згідно обставинам лише тому, що різного типу диспозиції допомагають мозку у їх виробленні. Дані диспозиції, згідно концепції вченого, бувають двох типів: біологічні, які отримуються від природи й проявляють себе на рівні уподобань, нахилів, тілесності, та тих, що набуваються у соціумі під час життєдіяльності. Перш за все це мова, "яка є ключем до великої переваги людини у світі технологій та знань. Тварини теж можуть передавати інформацію не тільки генетично, наприклад, вчити своє потомство, як здобувати їжу, ховатись від небезпеки..., але без мови не можна передати терпаче зібраних даних у сфері високих технологій та ноу-хау" [7]. Крім того, Д. Деннет підкреслює, що на зміст нарисів, а значить свідомості та самості, великий вплив мають певні шаблони, зразки (patterns), що отримуються людиною під час життєдіяльності у соціумі, впливаючи на людину, вони виявляють себе через мовленнєві акти під час комунікації. Таким чином, ці різноманітні паттерни, що формуються у семіотичній системі культури, здійснюють суттєвий вплив на "пандемоніум гомункулов" та формування самості людини.

Намагаючись зрозуміти діяльність свідомості та формування самості, вчений звертається до аналогії із комп'ютером, пояснюючи реалізацію дій "віртуальної машини", яка була створена культурою у мозку людини. "Міркування про наш мозок як інформаційно-процесуальні системи може поступово розвіяти туман й допомогти побачити шлях ..., показуючи як же це може бути так, що наш мозок продукує ці феномени" [8].

Будова свідомості, згідно концепції американського філософа має три рівні. На першому, базовому рівні – "hardware", знаходиться структура мозку й нейронна активність. Далі йде надбудова "software level" – абстрактна формальна система, чи змістовність, що виявляє себе через функціонування інформаційної програми. Другий рівень, а саме "software level", використовує перший

органічний рівень "hardware" мозку для вироблення третього рівня, який виявляє себе у нашій поведінці та мовленнєвих актах, й складається із нарисів. Проте, лишається незрозумілим як вступають у взаємодію довербальні нариси першого рівня (біологічного) із нарисами вербальними, соціально-мовними. Д. Деннет вважає, що зв'язок вербального та невербального здійснюється на основі принципу паралелізму, взаємної корекції й зворотного зв'язку. Нариси першого рівня впливають на вибір слів, але і слова, у свою чергу, впливають на зміст, який вони несуть. Як видно, між нарисами вербальними та невербальними не існує різкої диференціації.

Таким чином, як видно із вище сказаного, філософ стверджує, що домінуючим чинником формування свідомості та самості, що впливає на всі рівні мислення виступає мова та мовленнєві акти. Слова виступають каталізаторами й прискорюють передачу змістовної інформації, під час комунікації різних частин мозку. Структури правил мовлення, граматики грають роль дисциплінарного плану по відношенню до мислення людини, формуючи диспозиції, за допомогою яких відбувається випробовування "бази даних" власної свідомості. Крім того, системи інформації, які людина засвоює під час навчання, також керують нею, спонукаючи до різних запитань. Тобто, однією з головних ідей Д. Деннета є те, що мова є активним агентом, формуючим наше буття. Саме в ній ми постійно створюємо себе й свою свідомість. При чому активна роль мови цим не обмежується. Філософ схиляється до точки зору, яка отримала популярність останнім часом, про те, що "природна мова є самим важливим й оригінальним артефактом з усіх, які створені людиною, й разом із людським мозком це у сукупності можна розглядати як перший винахід універсального комп'ютера" [9]. Вчений стверджує, що свідомість у такому ракурсі можливо трактувати як віртуальну машину, яка була імплантована на першому рівні свідомості ("hardware") еволюцією.

Що торкається питання про реальність самості людини, то Д. Деннет намагається розкрити його з точки зору еволюційного підходу. Так, тварини поводять себе адекватно у відповідному для них середовищі через те, що в ході еволюції у них було вироблена властивість диференціації себе й решти світу, пояснюючи це тим, що для самозбереження навіть найпростіші мають на безсвідомому рівні проводити таку відмінність. Властивість відрізняти себе від інших на мінімальному рівні філософ називає біологічною самістю, яка є тільки абстракцією, функціональним принципом організації. На цьому рівні самість ще не вимагає свідомості.

Тільки людина (homo sapiens) створила самі незвичні конструкції самості, оскільки кожний нормальний індивід зайнятий творчістю себе. Як і іншим тваринам йому не обов'язково проводити через свідомість слова чи дії, які він бере із свого мозку, індивід просто робить це. Д. Деннет говорить, що як павутиння у павука, так і павутиння дискурсу, слів зберігає та забезпечує людині життєдіяльність, "й є таким же біологічним продуктом, як і будь-які інші, що ми знаходимо у світі тварин" [10].

Самозбереження, самовизначення, самоконтроль людини, на відміну від поведінки тварин, складається, як вважає науковець, у творенні наративів, сюжетів, здійсненні контролю над історіями, які ми розповідаємо і собі й іншим про те, чим ми є. Мовленнєві акти породжують інтуїцію, про те, що всередині нас знаходиться певний єдиний центр, а також, що у нашому досвіді присутні квалія, а свідомість є прихованою внутрішньою структурою, яка допомагає у дослідженні функціонування мозку, поведінки, мовлення. Проте це є ілюзією, або як вважає автор – наслідки дії картезіанського театру.

Як підкреслює один із дослідників деннетівського натуралізму та еволюціонізму Н.С. Юліна, філософ знаходився під сильним впливом соціобіологів, запозичивши у них ідею про те, що з появою людини виникає новий вид культурної одиниці, яка так само, як і гени, відчуває на собі дію природного відбору [11]. Д. Деннет використовує для таких одиниць назву "меме", що була впроваджена в обіг англійським етологом, еволюціоністом Річардом Докінзом. Тобто, "меме" – це одиниці культурної трансмісії чи імітації, як, наприклад ідея колеса, гри, одягу й таке інше. "Небеса, на які розраховують потрапити всі меми, – це людська свідомість, проте людська свідомість сама є артефактом, створена тоді, коли меми реструктурували людський мозок для того, щоб зробити його найкращим місцем перебування меми" [12]. Через що, вважає науковець, у творенні самості приймає участь не тільки свідомість. Як тільки у мозку людини з'явилися можливості до мовлення, ця ніша була захоплена сутностями, меми. У своїй роботі "Роз'яснена свідомість" американський філософ стверджує, що наша свідомість й наша самість, яка має наративний характер, про що вже зазначалось вище, є результатом, а не джерелом.

Самість характеризується автором як абстрактність, породження теоретика, не прив'язаного до якогось конкретного носія. Тобто, мається на увазі, що психологічна чи наративна самість, як і біологічна самість, не є якась річ у тілі чи мозку, а тільки абстракція. Проте ця абстракція дає про себе знати майже через відчуття будь-яких оточуючих тіло речей та явищ.

Вважаючи великою помилкою шукати у мозку єдиний центр самості людини, й підкреслюючи її віртуальність по відношенню до людини, Д. Деннет намагається довести дане твердження, через приклад компаративного співставлення віртуальної природи самості та вигаданих літературних персонажів. Зокрема, подібність між даними феноменами людського буття вбачається науковцем у відсутності зв'язку між фізичним тілом автора, його автобіографією та літературним персонажем у постпублікаційний період. Подібно до того, як фізичні центри гравітації не прив'язані до будь-якої частки атому, так і самість, що постає у вигляді уявної автобіографії, не прив'язана ні до певної частини у мозку людини, ні до метафізичної самості. Проте, це не означає для Д. Деннета відмови від самості взагалі, а лише зміну в акцентуації проблеми на іншому рівні. Філософ вважає, що ми є тим (відтак і наша самість), про що ми говоримо, й ми є тим про що говорять про нас, й що ми контролюємо [13].

Наукові дослідження останніх десяти років аномальних станів людини, як множинності особистості, розколення особистості після психічної травми, дали всі підстави Д. Деннету спростувати традиційно поширений науковий погляд на наявність однієї самості у однієї людини. Дані, які були отримані під час дослідів про феномен множинності особистості, як вважає філософ, тільки підтвердили його гіпотезу, що єдиної самості, яка належить одному тілу – не існує. Так, деякі філософи вважають, що наслідком розподілу півкуль мозку є виникнення підстав для існування декількох самостей, принаймні двох. Тобто, фізичне вторгнення у мозок змінює умови вербальної розповіді суб'єктом своїх історій. Зважаючи на вище згадані досліді, переконання про те, що в одному тілі є одна душа вже не розглядається як щось єдине і неzapеречне.

Крім того, останнім часом викликає багато запитань та дискусій і твердження про незмінність та самототожність людської самості протягом всього життя. Вважається, що пам'ять є найбільш характерною рисою менталь-

ності людини, яка відповідає за збереження протягом життя активного почуття постійності самоідентифікації. Уява про себе, як незмінного суб'єкту свого досвіду, відчуття самототожності, яке ми отримуємо внаслідок постійності обставин, що нас оточують – є суцільною ілюзією з точки зору Д. Деннета: "самість – це не незалежно існуючі душі..., а артефакти соціальних процесів, які творять нас, й подібно таким самим артефактам, ми є суб'єктами із статусами, що різко змінюються. Єдина "інерція", що точно підходить до траєкторії самості – це стабільність, яка приписується їй павутинням вірувань, що і будують її, та коли ці вірування руйнуються, самість теж руйнується, чи тимчасово, чи постійно" [14].

Таким чином, зазначимо, що самість це є суб'єктивне, неповторне людське буття, на яке впливає вербальна діяльність людини. Ми сприймаємо себе та інших за допомогою наших власних, чи створених іншими, дискурсів. Звична для нас ідея реального та єдиного агенту чи центру корисна для соціальної та класифікаційної мети, проте вона має лише психологічний та прагматичний статус, але не теоретичний.

Безперечно, що новий формат сприйняття самості, який запропонував сучасний американський філософ Д. Деннет, вимагає перегляду існуючих усталених параметрів даного феномену й відзначається сміливістю та оригінальністю даної гіпотези.

"Просто на таємницю свідомості слід подивитися по-іншому, приблизно так, як ми дивимось на таємницю любові або грошей. Свідомість, як і любов або гроші, є феноменом, який в значно більшій мірі залежить від понять, які асоціюються з нею. Хоча, як і любов, вона має розвинену біологічну основу, подібно грошам деякі з її найбільш суттєвих характеристик зросли всередині культури, а не просто якимось чином втілені у фізичних структурах" й проявляються через нашу самість (або самоідентифікацію). "Щоб пояснити свідомість, потрібно перевести розмову про неї у сферу культури, а породження декартівською традицією ілюзії віднести до історичних наївностей" [15].

Проте не так легко, навіть спираючись на досягнення когнітивних наук, й інформацію про те, що кожний конкретний суб'єкт є автором ілюзій свого буття й творення певних ментальних станів, погодитись, що будь-яке відчуття, наприклад, страху, для кожного з нас є реальним а не просто фізичною реакцією організму, чи вербальним звітом про неї. Таке перебільшення у філософа, можливо, виникло через надання знаково-інформаційній системі занадто більшої переваги над природними, психологічними, ментальними, соціальними. Як зазначив інший дослідник свідомості та проблеми самості, американський філософ Дж. Сьорль, що більш ніж піввікове дослідження свідомості з точки зору фізикалізму та застосування комп'ютерних технологій, так і не ліквідувало неспівпадіння між особистісним звітом людини про свій внутрішній стан та способами, які застосовуються для опису цього стану з позиції інших..." [16]. Філософ продовжує, що не дивлячись на цікаві факти, які ми маємо завдяки нейрофізіології та наукам по дослідженню штучного інтелекту, попри все таємниця свідомості та самості продовжує існувати. Безперечно, що у Д. Деннета завжди є свої аргументи з приводу даної проблеми дослідження, й незаперечна заслуга сучасного американського філософа та його провокаційної концепції полягає у розгортанні наукової дискусії з приводу проблем свідомості.

1. Юліна Н. С. Д. Деннет: самость как "центр нарративной гравитации" или почему возможны самостные компьютеры // Вопросы философии. – 2003. – № 2. – С. 106. 2. Dennett Daniel C. Freedom Evolves. – Viking Press, 2003. – P. 434. 3. Dennett D. C. Consciousness Explained.

– Boston, 1991. – P. 434. 4. Dennet D. C. Animal Consciousness: What matters and Why // Social Research. – 1995. – Vol. 62, № 3. – P. 703. 5. Dennet D. C. Consciousness Explained. – Boston, 1991. – P. 111. 6. Юлина Н. С. Д. Деннет: самость как "центр нарративной гравитации" или почему возможны самостные компьютеры // Вопросы философии. – 2003. – № 2. – С. 110. 7. Dennet Daniel C. How has Darwin's theory of natural selection transformed our view of humanity's place in the universe? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://evans-experientialism.freewebspace.com/dennett01.htm>. 8. Dennet D. C. Consciousness Explained.

– Boston, 1991. – P. 433. 9. Ibid. – P. 302. 10. Ibid. – P. 416. 11. Юлина Н. С. Д. Деннет: самость как "центр нарративной гравитации" или почему возможны самостные компьютеры // Вопросы философии. – 2003. – № 2. – С. 112. 12. Dennet D. C. Consciousness Explained. – Boston, 1991. – P. 207. 13. Ibid. – P. 145. 14. Ibid. – P. 423. 15. Ibid. – P. 433. 16. Searle J. R. The Rediscovery of Consciousness. – Cambridge, 1992. – P. 238.

Надійшла до редколегії 23.12.2011 р.

А. Ф. Кудряшев, проф., Башкирский государственный университет

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФИИ ФИХТЕ И ФИЛОСОФИИ ШЕЛЛИНГА

В статье обсуждается отношение Фихте и Шеллинга к трансцендентной реальности. Выявляются различия между ними в подходах к ее осмыслению. Проводится сопоставление онтологических представлений обоих мыслителей с современными философскими концепциями.

Ключевые слова: философия Фихте, философия Шеллинга, онтология, трансцендентная реальность, мировоззрение.

У статті обговорюється ставлення Фіхте й Шеллінга до трансцендентної реальності. Виявляються відмінності між ними у підходах до її осмислення. Проводиться зіставлення онтологічних уявлень обох мислителів із сучасними філософськими концепціями.

Ключові слова: філософія Фіхте, філософія Шеллінга, онтологія, трансцендентна реальність, світогляд.

The article examines the attitude of Fichte and Schelling to the transcendental reality. There are differences between them in the approaches to its understanding. There is a comparison of ontological representations of both thinkers with modern philosophical concepts.

Keywords: philosophy of Fichte, philosophy of Schelling, ontology, the transcendental reality, world outlook.

Актуальность проблемы трансцендентной реальности. В современной философии сохраняется важность проблемы адекватного типологического представления бытия. В рамках этой проблемы принципиален вопрос о так называемой трансцендентной реальности. Собственно говоря, вопросов здесь можно было бы сформулировать не один десяток. Однако мы попытаемся минимизировать их количество за счет акцентирования внимания на одном аспекте проблемы, а именно: на вопросе о введении трансцендентной реальности в онтологическую схематику. В списке актуальных проблем современной онтологии проблема трансцендентной реальности занимает особое место в том смысле, что от ее включения или невключения в исходную онтологическую схему зависит решение практически всех теоретически важных задач, обычно возникающих в рамках всякого философского учения. Безусловно, наличие или отсутствие в онтологической схематике трансцендентной реальности заставляет по-разному подходить и к решению многих мировоззренческих вопросов. Обратимся к опыту таких мыслителей, как Фихте и Шеллинг, и посмотрим, чем этот опыт сегодня может быть полезен для возможного решения указанного вопроса.

Трансцендентная реальность. Понятие трансцендентной реальности в философии означает то, что находится за пределами сферы, так или иначе, неразрывно связанной с сознанием человека. Эта сфера может быть сферой опыта или сферой сознания: индивидуального, группового, общественного, даже родового, т.е. всего человеческого рода. Считается, что трансцендентная реальность, будучи недостижимой для человеческого разума, не может быть описана при помощи каких-либо предикатов. Однако это самое общее понимание трансцендентной реальности у разных философов обрывает нюансы и всевозможными деталями, не только демонстрирующими отличия в ее понимании, но и создающими своеобразие всего философского учения.

Онтология Фихте. Как известно, Фихте глубоко творчески подходил к философии и постоянно развивал свое учение. Сказанное относится, прежде всего, к его основной работе – "Наукоучению". Впечатляющая последовательность его вариантов служит ярким подтверждением данного тезиса. Между ранними и позд-

ними вариантами "Наукоучения" существует значительная разница. Иногда ее рассматривают как эволюцию взглядов Фихте от субъективного идеализма к идеализму абсолютному. Выражение первой, начальной позиции этой эволюции находят в принципе "Я есть", тогда как выражение заключительной позиции – в понятии абсолютного "Я". Такая оценка взглядов Фихте является верной лишь отчасти. Методологическая ошибка, допускаемая при этом, заключается в том, что при анализе учения Фихте его онтологическую часть "растворяют" в гносеологии. Но делать это неправомерно. То единство индивидуальных сознаний, которое осуществляет Бог, как абсолютное "Я", не является у Фихте всем тем, что есть. В письмах Шеллингу от 27 декабря 1800 года и 31 мая 1801 года [1]. Фихте излагает набросок новой системы, где различает "интеллигибельный мир" и "духовный мир": "Die 'intelligible Welt' – die hier terminologisch von der 'Geisterwelt' unterschieden wird – umfasst die Intelligenzen und Gott als die Instanz, welche die Einheit der Geisterwelt ermöglicht" [2]. То, что находится за пределами интеллигибельного мира, остается для Фихте несущественным и становится равнозначным "ничто". Это – мир "мертвой" природы, не вовлеченной в человеческую жизнь.

Вырисовывается смысл того, что можно было бы назвать трансцендентной реальностью Фихте. Это – не Бог: его каждый человек обнаруживает внутри себя и, внутренне созерцая, познает. Это есть ничто, потому что о нем нечего сказать, но не потому, что мы его пока не знаем, а потому, что оно, хотя и есть, выходит за пределы умопостижимого.

Онтология Шеллинга. Онтологические представления Шеллинга опираются на критическое осмысление им учений целого ряда философов, и, прежде всего, – Фихте, Спинозы, Канта, Гегеля, Якоби и некоторых других. Его исходный замысел можно признать грандиозным, хотя, в принципе, не оригинальным. Система Шеллинга, называемая им "реалистическим идеализмом", опирается на предпосылку единства всего сущего в природе, обществе, мышлении. Единство достигается за счет становления и развития, исходный пункт которого, согласно Шеллингу, дается в натурфилософии [3]. Шеллинг разворачивает динамический процесс саморазвития субъекта, который необходимо "выходит"

за свои границы и становится объективным, с тем, чтобы достигнуть более высокого уровня потенции как единства субъективного и объективного. Подобный процесс повторяется, наполняя содержанием историю субъекта, до тех пор, пока не осуществится переход к совершеннейшему объекту, а субъект не исчерпает себя полностью, завершая субъективность и уничтожая себя в вере. Последний субъект в данной цепи динамических переходов и синтезов является никем иным, как Богом, присутствующим вместе с тем в природе уже в начале ее самоизменения.

Знание, представляющее собой, по Шеллингу, чистый дух, потенциально приобретается интеллигенцией, осуществляющей творческое постижение истины. Тем не менее, человеческое познание не безгранично: Шеллинг вводит трансцендентный компонент, различающий познание и созерцание [4]. Для созерцания, как внутреннего соединения с предметом, характерно отсутствие разъединяющей, разлагающей на элементы способности, и поэтому оно немо и не приводит к научному знанию. В итоге мы заключаем, что в философии Шеллинга, соединяющей воедино онтологию и гносеологию, сохраняется трансцендентный элемент как выходящий за пределы познавательных возможностей человека. Может ли созерцание переходить в познание? Скорее всего, для Шеллинга это невозможно, чем его взгляды весьма ощутимо отличаются от взглядов Фихте.

Трансцендентная реальность и онтологические схематизации. Характерные особенности онтологии определяются, прежде всего, специфическими чертами его центрального понятия – понятия бытия. Это понятие, как наиболее фундаментальное в онтологии, не имеет определения, будучи носителем исходной информации, включенной в основания учения, в целом. Тем самым понятие бытия раскрывает свою суть в ходе развертывания онтологического учения, не обладая при этом формальными ограничениями в соотношении своего объема и содержания, что обычно делается за счет логической процедуры определения понятия. Здесь мы просто констатируем сам факт, согласно которому понятие бытия не является результатом познавательной деятельности. Вместе с тем познание имеет существенное отношение к онтологии: и как результат определенной познавательной активности (и в собственном, и несобственном смысле слова "познание"), и как внешний корректор продуцируемых в онтологии схематизаций.

Мнение о самодостаточности онтологии является одной из ее иллюзий. Онтология, как начало философских рассуждений, вплетена в ткань философии, по-

гружена в мировоззрение, в огонь и воду социокультурной среды и деятельности людей, в ценности здравого смысла. Онтология как учение о бытии есть, возможно, мировосприятие и мироощущение в большей мере, чем учение об их основаниях или система каких-либо онтологических знаний. Подчеркнем, что мы сознательно различаем онтологию как учение о бытии и как учение о сущем. Знания о сущем вполне возможны и составляют существенную часть онтологических учений. Из сказанного можно вывести, что мировоззрение, охватывающее более широкий круг явлений, чем философия, является для нее непосредственным поставщиком исходных онтологических представлений. Последние играют роль затравочных гипотез, следствия из которых проверяются на формальную непротиворечивость не только между собой, но и по отношению к имеющимся в нашем распоряжении знаниям фундаментального характера. Последние могут быть почерпнуты из других областей философии, из системы наук или могут иметь практическое происхождение.

Таким образом, получается, что введение тем или иным философом в онтологическую схему трансцендентной реальности как ее составного звена зависит от мировоззренческого выбора автора данной онтологии. Сам философ при этом может аргументировать свое решение проблемы введения трансцендентной реальности иными мотивами, например, неисчерпаемой загадочностью мироздания. Но, тем не менее, если объективно оценивать достигнутые им результаты, то можно констатировать вольное или невольное согласование двух установок: мировоззренческой, как определяющей характер философского учения, в основном, и трансцендентно-онтологической с возможностью выбора между положительным или отрицательным отношением к включению в состав онтологии трансцендентной реальности.

Как мы показали выше, понимание Фихте и Шеллингом трансцендентной реальности далеко не одинаково. Однако в данном отношении различия между ними носят, скорее всего и главным образом, философский, и уж затем – мировоззренческий характер.

1. См.: Schelling – Fichte Briefwechsel. Kommentiert und herausgegeben von Hartmut Traub. – Neuried, 2001. 2. Klotz Christian. "Synthesis der Geisterwelt" Fichtes Systemskizze im Briefwechsel mit Schelling // Grundleitung und Kritik. Der Briefwechsel zwischen Schelling und Fichte 1794–1802. – Amsterdam ; N. Y., 2005. – Fichte-Studien. – Band 25. – S. 49. 3. См.: Шеллинг Ф. В. Й. К истории новой философии // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения : в 2 т. – М., 1989. – Т. 2. – С. 479. 4. См.: Там же. – С. 550.

Надійшла до редколегії 23.12.2011 р.

УДК 13; 001.2:[008+37]

І. І. Маслікова, канд. філос. наук, КНУ ім. Тараса Шевченка

СОЦІАЛЬНЕ ПАРТНЕРСТВО ТА МІЖНАРОДНА СПІВПРАЦЯ В СИСТЕМІ ВИЩОЇ ОСВІТИ НА ШЛЯХАХ ДО СУСПІЛЬСТВА ДОБРОБУТУ

Розглядаються соціальне партнерство та міжнародна співпраця у системі вищої освіти як механізми та інструменти досягнення суспільного блага та становлення суспільства добробуту.

Ключові слова: міжнародне співпраця, соціальне партнерство, вища освіта, суспільне благо, суспільство добробуту, програма Темпус.

Рассматривается социальное партнерство и международное сотрудничество в системе высшего образования как механизмы и инструменты достижения общественного блага и становления общества благосостояния.

Ключевые слова: международное сотрудничество, социальное партнерство, высшее образование, общественное благо, общество благосостояния, программа Темпус.

In article is considered the social partnership and international cooperation in higher education system as the mechanism and instruments to achievement of the public good and formation of a Welfare Society.

Keywords: International cooperation, Social partnership, Higher education, Public good, Welfare Society, Program TEMPUS.

В соціально-філософських та економічних дослідженнях останніх десятиліть велика увага приділяється

пошуку ціннісно-нормативних орієнтирів "суспільства добробуту". Метою такого суспільства проголошу-

ється реалізація суспільного блага, яке змістовно має свій вираз у справедливому зростанні добробуту, високій якості гідного життя, соціальній допомозі, внутрішній та зовнішній безпеці [1]. При цьому суспільне благо виробляється у різних сферах суспільного життя – в економіці, політиці, соціально-культурній діяльності. У сфері культури як сукупності галузей духовного виробництва суспільне благо пов'язане із виробництвом, зберіганням, розповсюдженням та споживанням культурних благ.

У зв'язку із цим в останні десятиліття набувають особливої актуальності дослідження соціально-економічного функціонування культури, способів виробництва та просування культурних благ, оптимізації управління культурною діяльністю, що відповідали б новим соціально-економічним умовам. Звернення в цій статті до теоретичних розвідок в галузі "економіки культури" (О. Долгін, Е. Дуков, В. Жидков, М. Ларіонова, К. Соколов, А. Рубинштейн, Е. Шекова та інш.) та практики міжнародного співробітництва у системі вищої освіти дозволить дослідити механізми, які вже сьогодні здатні бути дієвим ресурсом для становлення суспільства добробуту.

Без перебільшення можна стверджувати, що освітньо-наукова діяльність як одна із значущих галузей духовного виробництва продукує суспільне благо. Зрозуміло, що мова йдеться не про конкретні матеріальні блага, а про "освітні послуги", які являють собою здійснення різноманітної діяльності – педагогічної, наукової, організаційно-управлінської – з метою задоволення освітніх потреб окремих людей та всього суспільства в цілому [2]. Всім відомо, що фундаментальна роль освіти в суспільному бутті полягає у розвитку людини як особистості. Результати освітньої діяльності (як і доучання до будь-якого культурного блага) пов'язані із побудовою персональної картини світу, "сенсопородженням" та самопізнанням, формуванням способу життя [3]. Однак найбільш важливим є те, що в процесі привласнення освітніх послуг відбувається подвоєння позитивних ефектів. В якості первинних екстерналій формується свідомість особистості, в якості вторинного соціального ефекту здійснюється покращення соціального середовища – зростання соціального капіталу, підвищення якості життя, інтелектуальний та культурний розвиток всього суспільства [4]. Отже, освіта продукує для суспільства в цілому значні позитивні соціальні ефекти, які змістовно пов'язується з характеристиками "суспільства добробуту". В такому сенсі зрозумілим постає зв'язок між розвитком сфери освіти та економічним зростанням, оскільки "структурний зсув на користь освіти та науки являє собою цивілізаційний тренд та є умовою формування нової економіки, в якій людина, що володіє знаннями, інтелектом та інформацією, постає її найважливішим активом" [5]. Тому є достатньо переконливими й положення "Національної доктрини розвитку освіти", які виходять з того, що "освіта є стратегічним ресурсом поліпшення добробуту людей, забезпечення національних інтересів, зміцнення авторитету і конкурентоспроможності держави на міжнародній арені" [6].

Сучасний стан освіти та процеси її реформування в світовому масштабі постають предметом обговорення широких кіл – політичних діячів, фахівців у галузі філософії освіти, педагогічних працівників, що безумовно свідчить про суспільну значимість змін в цій сфері культури [7]. Однак у пострадянському просторі реформування освітньої діяльності наражається на проблему недостатньо чіткої визначеності позиції держави щодо суті та механізмів позитивних змін в системі сучасної освіти. Це призводить до того, що політико-освітні ініціативи часто постають засобом маніпуляцій конкретних

політичних сил у зв'язку із насущною політичною та економічною кон'юнктурою. В умовах кардинальних змін навчальних планів та впровадження нових спеціальностей та учбових напрямків (які не завжди відповідають потребам суспільства), від студентів вимагають вивчення нормативних курсів, які формують знання та навички, що часто не відповідають вимогам часу та економіки [8]. Унаслідок цього все більш наявним постає розрив ланки між підготовкою спеціалістів і реальними потребами нашої національної економіки. Достатньо висока кількість випускників вищих навчальних закладів не працюють за отриманою спеціальністю, що пояснюється низкою причин, з яких називають низькі зарплати в державному секторі економіки (в сфері культури у тому числі) та взагалі відсутність робочих місць [9]. Унаслідок різних чинників в масовому середовищі студентства склався значний прошарок слухачів, котрі набувають вищу освіту, та чий мотиви до навчання не співпадають із професійними орієнтаціями. Не в останню чергу це викликано й формальним ставленням з боку роботодавців до здобувачів посад на вакантні місця в організаціях різних форм власності. Бюрократичний підхід щодо рівня кваліфікації персоналу, коли наявність документу, який засвідчує наявність освіти, є більш важливим ніж сама освіченість, свідчить про девальвацію якості освіти. В нашій країні система професійної підготовки кадрів ускладнюється ще й демографічною ситуацією, коли в останні роки значно зменшується кількість абітурієнтів, що надає можливість їм претендувати на достатню велику кількість бюджетних місць у вищих навчальних закладах. І вступна компанія 2011 року засвідчила небезпечну тенденцію не традиційного змагання вступників за університети, а навпаки – конкуренцію вишів за абітурієнтів [10], яка являє собою реальну загрозу для існування ринку праці в Україні.

Вища освіта сприяє досягненню як позитивних, так і негативних соціокультурних ефектів не лише на рівні національної економіки, але й великих культурно-політичних та географічних регіонів. Так, сьогодні урядовці більшості країн Європи визнають, що оскільки "вища освіта знаходиться на перехресті освіти, досліджень та інновацій, вона є ключем до конкурентоспроможності Європи" [11]. Окрім того, що навчання призване формувати соціально-свідомих громадян в суспільстві, освітня діяльність виконує ще не менш важливу, прагматичну роль. Освіта є засобом просування професіоналів, що здобули освіту, на ринку праці в умовах конкуренції з іншими суб'єктами сучасної економіки. Спільний ринок праці, який активно розвивається в останні роки в країнах Європи, повинен бути забезпеченим мобільним кваліфікованим персоналом, що в свою чергу, вимагає взаємне визнання професійних та академічних кваліфікацій. Зрозуміло, що освіта дійсно, а не декларовано, буде впливовим чинником створення Європейської економічної спільноти лише за умови об'єднання зусиль держав, співпраці різних інституцій, задіяних в освітньому процесі. Таке співробітництво вже сьогодні з'являється у різних сферах освітнього простору, застосовуються нові механізми, інструменти та програми, які дозволяють трансформувати спільні європейські цілі в національні культурні політики із урахуванням регіональної специфіки. Міжнародне співробітництво має усунути перепони та забезпечити широкий доступ до якісної вищої освіти, яка повинна базуватися на принципах демократії й незалежності університетів, їхньої наукової і дослідницької самостійності. Партнерські стосунки в галузі вищої освіти здатні активізувати мобільність студентів та науково-педагогічних кадрів, тим самим здійснюючи підготовку молоді до активного

життя в демократичному суспільстві, закласти міцні засади для професійної кар'єри й особистого розвитку.

Ефективним інструментом міжнародної співпраці у сфері вищої освіти та професійної підготовки є низка програм Європейського союзу: Erasmus, Socrates, Comenius, Eurydice, Lingua Action, Leonardo da Vinci, Grundtvig. Метою цих освітніх програм є формування та реалізація спільної освітньої політики для забезпечення соціально-економічного розвитку Європейської економічної спільноти, а саме створення конкурентної та динамічної економіки, заснованій на знаннях, здатної до сталого розвитку із зростаючою кількістю робочих місць, з високим рівнем соціальної згуртованості. Реалізація даної мети передбачає взаємне визнання дипломів та сертифікатів про набуті формальні кваліфікації серед країн ЄС, розширення академічної мобільності та між університетської співпраці, підвищення якості навчання та викладання європейських мов, розвиток інноваційних методик [12].

Після прийняття ключових рішень щодо приєднання країн Східної Європи та Центральної Європи до ЄС на початку 90-х років почала функціонувати освітня програма ЄС TEMPUS – (Tempus – Trans-European Mobility Programme for University Studies), яка призвана сприяти встановленню і зміцненню співпраці в сфері вищої освіти між країнами-членами ЄС та країнами-партнерами, що охоплює сьогодні загалом 27 країн: на Західних Балканах, у Східній Європі, Центральній Азії, Північній Африці та на Близькому Сході. Програма Темпус – освітня програма ЄС, яка підтримує модернізацію системи вищої освіти та створює простір для співпраці в країнах-партнерах Європейського Союзу шляхом проектної діяльності в університетах. Програма спрямована на добровільне наближення систем вищої освіти в країнах-партнерах до здобутків розвитку вищої освіти в країнах ЄС, і додатково пропагує підхід міжлюдської співпраці (people to people approach). Програма Темпус фінансує міжуніверситетську співпрацю в сфері розробки та вдосконалення навчальних програм, управління університетами, взаємодії науковців та громадянського суспільства, партнерство освіти і бізнесу, а також структурні реформи в сфері вищої освіти [13].

Програми Темпус сприяють інтернаціоналізації університетів, створенню тривалого партнерства між українськими та європейськими вищими навчальними закладами. Студенти відмічають, що долучення до методів та концепцій навчання і знайомство з культурою Європейських університетів сприяють покращенню комунікативних навичок, міжкультурного діалогу та виробленню більш самостійного підходу до навчання.

Київський національний університет в 2010 році приєднався до міжнародної співпраці з колегами із вищих навчальних закладів Латвії, Італії, Португалії, України, Грузії, Вірменії, Молдови у межах проекту Tempus "Higher Education System Development for Social Partnership Improvement and Humanity Sciences Competitiveness" ("HESDeSPI"), project number: 159338-TEMPUS-1-2009-1-LV-TEMPUS-SMHES – "Розвиток системи вищої освіти заради поліпшення соціального партнерства та конкурентоздатності гуманітарних наук – HESDeSPI". Головною метою проекту є розробка спільної, доступної та успішної системи методологічних рекомендацій, які сприятимуть зростанню конкурентоздатності гуманітарних наук і включенню соціальних партнерів до цієї системи [14]. Відповідно основними проектними завданнями, які були поставлені перед робочою групою на філософському факультеті КНУТШ, є:

- ✓ модернізація навчального плану спеціальності "культурологія";

- ✓ збалансування теоретичних та практичних курсів у відповідності до вимог потенційних роботодавців;

- ✓ застосування досвіду європейських вузів щодо змісту, організації та структури навчального процесу по спеціальності "культурологія";

- ✓ створення навчально-методичного забезпечення нових курсів для бакалаврів, що навчаються по спеціальності "культурологія";

- ✓ вдосконалення методик та технологій навчання;

- ✓ включення потенційних роботодавців до діалогу щодо визначення необхідних компетенцій випускників спеціальності "культурологія" та організація стажування й проходження практики студентів;

- ✓ підвищення рівня професійної підготовки студентів [15].

Виконання завдань проекту відбувається в тісній взаємодії з Інститутом інноваційних технологій, МОН-молодьспорт України, Міністерством культури та туризму. Робота відбувається у постійній консолідації з українськими партнерами-учасниками проекту – Луганським інститутом імені Даля та Таврійським університетом імені Вернадського. Протягом двох років були здійснені візити членів робочої групи до Інституту менеджменту інформаційних систем (Латвія, Рига), університету Міньо (Португалія, Брага), Болонського університету (Італія, Болонья) з метою ознайомлення з роботою адміністративних підрозділів і гуманітарних факультетів, а також з політикою у галузі освіти. Завдяки відрядженням відбулось поліпшення кваліфікації науково-викладацького складу, відбувся обмін досвідом, покращення координації та організації проекту, встановлення міжособистісних контактів між учасниками. Членами робочої групи розроблено навчальний план підготовки бакалаврів зі спеціальності "культурологія" на філософському факультеті. Новий навчальний план розроблено згідно з рекомендаціями проекту за модульною системою з урахуванням вимог потенційних роботодавців, які були отримані в наслідок анкетування та круглого столу.

До обговорення проблем сучасної вищої освіти, необхідних компетенцій фахівців, які вимагає сьогодні ринок праці у сфері духовного виробництва, наповнення навчальних програм для бакалаврів спеціальності "культурологія" активно залучаються соціальні партнери. Зустрічі з представниками представників місцевих органів самоврядування (керівники відділів та управління культури обласних та районних державних адміністрацій), засновниками, директорами, кураторами таких мистецьких закладів та культурних інституцій (Центр Сучасного Мистецтва, Фонд сприяння розвитку мистецтва, Pinchuk Art Centre, галерея "PA", Асоціація Арт-галерей України, Музеї сучасного мистецтва України, арт-центр "Я Галерея" та інші) дозволили не лише налагодити діалог, але здійснити перші кроки у забезпеченні узгодження та реалізації спільних інтересів шляхом соціального партнерства.

Соціальне партнерство у сфері освіти – це особливий тип взаємодії освітніх установ із суб'єктами ринку праці та органами влади, націлений на максимальне узгодження й реалізацію інтересів усіх учасників цього процесу [16]. Принципами такого співробітництва є рівність сторін у процесі взаємодії, добровільність прийняття зобов'язань та їх виконання, взаємна відповідальність за реалізацію досягнутих домовленостей.

Таким чином, соціальне партнерство у сфері гуманітарних наук постає інструментом стратегічного планування та механізмом досягнення суспільного блага. При цьому суб'єктами такого співробітництва виступають, по-перше, робочі групи університетів Європейського Союзу та країн Східної Європи, по-друге, органи

державної влади та місцевого самоврядування, по-третє, роботодавці та їхні представники. Перехід до нової якості відносин всіх суб'єктів партнерства призводить й до трансформації системи цінностей. Патерналістські цінностей представників освітнього простору, з одного боку, та ліберальні орієнтації роботодавців, що працюють в умовах ринку, з другого боку, починають заміщуватися чіткою орієнтацією на взаємодію. Врахування вимог роботодавців для представників освіти означає гарантію працевлаштування випускників, тим самим й реалізацію для них соціальної захищеності. Роботодавці починають усвідомлювати, що партнерство із освітніми закладами дозволяє їм впливати на зміст професійної підготовки (через корегування навчальних програм), що в свою чергу буде сприяти ефективності та стабільності їхнього бізнесу.

Робота протягом двох років у межах програми Темпус та взаємодія із соціальним партнерами дозволила членам робочої групи філософського факультету прийти до наступних результатів.

Соціально-культурна сфера є однією із сфер діяльності, що динамічно розвивається в сучасному суспільстві. Все більш зростаючим стає її вплив на соціальні процеси, політику, економіку, управління. Специфіка сучасної культурологічної освіти проявляє себе в тому, що вона повинна не лише відображати соціокультурний розвиток суспільства, але й прогнозувати шляхи розвитку культури, використовувати результати пізнання в різних галузях соціальної взаємодії. Особливого значення сьогодні набувають діагностика, прогнозування, проектні зміни соціокультурної практики, її трансформація під впливом цілеспрямованої управлінської діяльності. Ці обставини визначають попит на спеціалістів, які володіли б гуманітарними технологіями та вміли б проектувати, організовувати адміністративно-господарчу, художньо-творчу та організаційно-методичну діяльність культурних інститутів. Культурологічна освіта повинна сприяти майбутнім спеціалістам у використанні нових інструментів орієнтації на ринках культури, системи мистецтва, дозвілля та інформації.

Бакалавр повинен бути підготовленим до професійної діяльності менеджера соціокультурної діяльності, а так, володіти технологіями виробництва та задоволення культурних потреб членів українського соціуму. Окрім традиційних вимог знання технології, організації, фінансового контролю та маркетингу в сучасних умовах до майбутніх фахівців висувуються вимоги гуманітарного характеру. Менеджер соціокультурної діяльності не залежно від профілю діяльності організації культури, повинен бути знайомим з сучасними соціально-культурними процесами різних країн, практично орієнтуватися в механізмах та процесах формування та розвитку культури.

Мета навчання студентів по спеціальності "культурологія" полягає у формуванні стійкої системи знань про специфіку культури, соціокультурної діяльності та особливості управління в сфері культури. Показником оволодіння такого роду знань є не лише знайомство з культурологічними теоріями, але й виробка навичок аналізу проблем соціокультурної діяльності, розробки проектів і програм управління соціокультурною діяльністю та прийняття оптимальних рішень у вирішенні фінансових, організаційно-адміністративних, кадрових проблем закладів культури.

Окрім набуття класичної освіти в процесі навчання студент повинен ознайомитися із специфікою культури як сфери економічних відносин та галузі національного господарства. В запропонованих нашими викладачами принципово нових нормативних курсах "Менеджмент СКД", "Менеджмент культурних проектів", "Культурні

інститути", "Культурна політика", що входять у склад навчального модулю "Менеджмент у сфері культури" розглядаються цілі, завдання, функції, види соціокультурної діяльності. Виявляється специфіка соціокультурної діяльності в аспекті ресурсного потенціалу, відносин власності, економічних ефектів та особливостей ринку культурних благ. Аналізуються теоретичні концепції в галузі економіки та менеджменту соціокультурної діяльності. Викладаються основні методології та технології менеджменту у сфері культури. Показується місце планування в системі менеджменту, його зв'язок з іншими механізмами управління організаціями культури. Розглядаються рівні, джерела, складові та сучасні технології фінансування організацій культури. Особлива увага звертається на організаційно-адміністративний, інформаційний механізми управління закладами культури та "персонал-орієнтовані" і маркетингові технології менеджменту соціокультурної діяльності. Показується роль державного управління у сфері культури та головні моделі, процедури, напрями, інструменти культурної політики. Виявляються проблеми визначення ефективності управління соціокультурною діяльністю та оптимізації структури капіталу організацій культури. Особлива увага приділяється практиці управління соціокультурною діяльністю, зокрема специфіці арт-менеджменту та event-менеджменту. Послідовно розглядаються проблеми управління у сфері виставкової діяльності, культурної спадщини, виконавчих мистецтв, менеджменту освітніх закладів та організацій клубного типу.

В нормативних курсах "Менеджмент персоналу у сфері культури", "Корпоративна культура та професійна етика", "Соціологія праці, трудових відносин та управління", "Психологічні основи роботи з персоналом", що входять у склад навчального модулю "Менеджмент персоналу у сфері культури", розкривається специфіка менеджменту персоналу в системі менеджменту соціокультурної діяльності. Розглядаються трудові ресурси як об'єкт управління персоналу. Виявляється специфіка організаційних процесів та особливостей персоналу у сфері культури. Систематизуються теоретичні концепції менеджменту персоналу в організаціях культури. Аналізуються світові тенденції розвитку менеджменту персоналу у сфері культури. Виявляються закономірності та принципи формування та розвитку системи менеджменту персоналу. Показується роль кадрової політики в закладах культури. Розглядаються особливості планування людських ресурсів та кадрового складу організацій культури. Розкривається характер регулювання трудової діяльності персоналу організацій культури. Особлива увага приділяється управлінню розвитком компетенції персоналу та управлінню мотиваційними процесами персоналу. Відбувається ознайомлення із специфікою оплати праці в закладах культури. Аналізуються стратегії та стилі менеджменту персоналу у розв'язанні конфліктів. Розглядаються технології та методи оцінки персоналу як елементи менеджменту персоналу в закладах культури. Вивчаються посадові інструкції персоналу закладів культури.

Таким чином, соціальне партнерство та міжнародна співпраця відкриває для системи освіти в галузі гуманітарних наук нові можливості. По-перше, це доступ до досвіду модернізації та реформування, накопиченому в установах ЄС. По-друге, міжнародна співпраця дозволяє здійснювати обмін досвідом з університетами-партнерами та впроваджувати нові соціально-педагогічні технології. По-третє, міжнародне партнерство забезпечує мобільність, культурний діалог та розвиток громадянського суспільства. По-четверте, соціальне партнерство дозволяє отримувати інформацію щодо

ринку праці в секторі інформаційного, соціально-проектного, рекламного бізнесу, art-менеджменту, event-менеджменту, освітньої діяльності тощо; з'ясовувати вимоги потенційних роботодавців до змісту навчання та рівня професійної кваліфікації персоналу; організовувати стажування та виробничі практики для студентів, що дозволить розширювати перспективи працевлаштування випускників університетів. По-п'яте, така співпраця сприяє введенню нових навчальних дисциплін, призваних формувати необхідні для ринку праці знання та навички. Отже, реалізація таких можливостей дозволить українській гуманітарній освіті набути конкурентоздатності та постати визначальним чинником політичної, соціально-економічної, культурної та наукової діяльності суспільства.

1. Гелбрейт Дж. К. Суспільство блага. Пора гуманності. – К., 2003. – С. 33–42. 2. Каленюк І. С. Економіка освіти. – К., 2005. – С. 83–90. 3. Долган А. Прагматика культури. – М., 2002. – С. 61, 83. 4. Рубинштейн А. Я. Экономика общественных предпочтений. Структура и эволюция социального интереса. – СПб., 2008. – С. 77–92. 5. Там само. – С. 371. 6. Національна доктрина розвитку освіти, затверджена Указом Президента України від 17 квітня 2002 року № 347/2002 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/347/2002> 7. Про зміст дискусій щодо зазначеної проблематики в Україні див.: Нападиста В. Г. Етика освіти: до постановки проблеми // Соціальна етика: теоретичні та прикладні проблеми : збірник статей. – К., 2010. – С. 88–99. 8. Про соціальну та гуманітарну місію освіти та освітньої політики див.: Апресян Р. Г. Этика в высшем образовании // Ведомости Научно-исследовательского Института прикладной этики. Вып. 26: Этика

образования. – Тюмень, 2005. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ethicscenter.ru/ed/apr1.html> 9. Трудовые ресурсы и социальная политика. Круглый стол // Отечественные записки. – 2003. – № 3. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru/print.php?type=article&id=529&numid=12> 10. Оніщенко О. Вступна компанія 2011: у ручному режимі // Дзеркало тижня. – 2011. – № 31. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://dt.ua/EDUCATION/vstupna_kompaniya-2011_u_ruchnomu_rezhimi-87168.html 11. Прес-реліз конференції європейських міністрів, відповідальних за вищу освіту The European Higher Education Area – Achieving the Goals. Communiqué of the Conference of European Ministers Responsible for Higher Education, Bergen, 19-20 May 2005. [Electronic source]. – Access mode: <http://ec.europa.eu/education/policies/educ/bologna/bergen.pdf>. 12. Лапунова М. В. Сотрудничество в сфере образования в Европе: нормативная основа, методы и инструменты кооперации. – М., 2006. – С. 136–217. 13. Див. Офіційний сайт національного Темпус-офісу в Україні. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.tempus.org.ua/uk/tempus/what-is-tempus.html>. 14. Див. Офіційний сайт проекту Tempus HESDeSPI [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.tempus-hesdespi.eu/project.html>. 15. Про програму Темпус на філософському факультеті див. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://phildep.smuga.com.ua/index.php/tempus/289-pus> 16. Про соціальне партнерство як нову соціальну практику у різних сферах діяльності див.: Іванов С. А. Социальное партнерство как феномен цивилизации // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2005. – № 3, Т. VIII С. 79–99. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ecsocman.hse.ru/data/196/762/1219/007-Ivanov.pdf> та про соціальне партнерство як механізм державного управління див.: Шенкаренко О. Соціальне партнерство як чинник удосконалення державного управління професійним навчанням безробітних // Державне управління та місцеве самоврядування. – 2011. – Вип. 2 (9). [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbu.gov.ua/portal/soc_gum/Dums/2011_2/11sovpnb.pdf.

Надійшла до редколегії 23.12.2011 р.

УДК 11; 101.1; I:00I; 001.8

Г. В. Мороз, асп., КНУ ім. Тараса Шевченка

СВОБОДА ЯК ДОПОВНЕННЯ ІСНУЮЧОГО (ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ І ТРАНСЦЕНДЕНТНИЙ ВИМІРИ)

У статті розглядаються актуальні питання дослідження свободи як сутнісної характеристики суб'єкта пізнання.

Ключові слова: екзистенційна свобода, трансцендентна свобода, суб'єкт пізнання.

В статье рассматриваются актуальные вопросы исследования свободы как сущностной характеристики субъекта познания.

Ключевые слова: экзистенциальная свобода, трансцендентная свобода, субъект познания.

In this article the main problems of research of freedom as essential characteristics of the subject of cognition are evolved.

Keywords: existential freedom, transcendental freedom, the subject of cognition.

Пошук реальності свободи в історії філософії сприяє розумінню того, що сама свобода, безперечно, вписана в буття, що факт її наявності "неодмінно плутається з реальністю екзистенції". Підтвердження цьому філософи постнового часу знаходять в трансцендентальній філософії І.Канта. У І.Канта цією "реальністю екзистенції" є "позиціонування речі в самій собі". Якщо розглядають поняття свободи трансцендентально, пояснював він, то пізнають "його неодмінність як проблематичне поняття в цілковитому застосуванні спекулятивного розуму" [1]. Те, що мислиться в такий спосіб, є, згідно з Кантом, реальним, однак лише з іншого погляду, а саме – з точки зору практичного розуму, що пов'язаний з інтелегібельним (від лат. intelligibilis – пізнаваний, мислимий – той, що досягається лише розумом, мисленням) світом ноуменів та "речей у собі" і є принципово відмінним від емпіричного світу явищ і феноменів.

Кант недовозначно відносить свободу до трансцендентальних ідей, причому такого роду, без яких неможливе взагалі ніяке позитивне пізнання. Більше того, без такої установки неможливе людське відношення до світу взагалі. Як підкреслював німецький філософ, "... під свободою в космологічному сенсі я розумію здатність за своєю волею починати стан Свобода в цьому значенні є чистою трансцендентальною ідеєю; вона по-перше, не містить в собі нічого запозиченого з досвіду, і, по-друге, предмет її не може бути даний визначе-

ним ні в якому досвіді, оскільки загальний закон самої можливості всякого досвіду полягає в тому, що все, що відбувається, має причину ..." [2]. Торкаючись свободи в її практичному значенні, він підкреслював: "Надзвичайно примітно, що практичне розуміння свободи ґрунтується на цій трансцендентальній ідеї свободи ... Свобода у практичному сенсі є незалежністю волі від примушення імпульсами чуттєвості" [3]. Кант робив наголос на тому, що "... так як явища, оскільки вони визначають волю, повинні були б робити всяку дію необхідною, як свій природний результат, то, отже, скасування трансцендентальної свободи разом з тим знищило б всяку практичну свободу" [4]. Дослідження свободи, що розуміється таким чином, може бути здійснене лише трансцендентальною філософією.

Людина розглядається Кантом, по суті, в ракурсі біологічної недостатності, тому вона виводиться за межі її просторово-часової організації, за межі її чисто тваринних, природних потреб. Йдеться фактично про незвідність її до системи об'єктивної предметності та природних законів, за якими дана предметність розвивається. Вона характеризується як істота, що "трансцендентує" саму себе, свою життєдіяльність, а її стрижнем виступає моральність, етична екзистенція, духовність як понадчуттєва, понадприродна і надемпірична здатність, яка виражає можливість безмежного трансцендентування. Важливо те, що людина зазнає постійної потреби виходу за

свої межі, трансцендентування, перевищення свого становища пасивної природної істоти. Це дає можливість їй долати уречевлений світ повсякденного досвіду і реалізуватися у світі речей самих по собі у вільному виборі й реалізації морального закону, категоричного імперативу. Через вихід за межі, трансцендування і здійснюється людська свобода, яка є необхідною умовою спонтанного творення людиною самої себе. Шлях трансценденції – це шлях від того, що можна охопити розумом, до того, що виходить за його межі. Кант говорить про свободу, посиляючись на ноуменальну дійсність, про залежність мотивів суб'єкта як "речі в собі" від буття інтелігібельного світу, світу екзистенції, а значить, від світу бажань і можливого. Чистий розум мав би бути і практичним, і водночас, законом можливого, а не законом пізнавального, емпіричного чи природного порядку, а "здатність бажання" – це здатність істоти через свої уявлення бути "причиною дійсності предметів цих уявлень".

Свобода у кантівській філософії починається з констатації "буття якогось світу, екзистенція якого сама є річчю в собі" – світу ідеально- належного, "буття-бажання", розміщеного за межами природного й речового, і є, по суті, відсутність природного буття.

Ідеї Канта про трансцендентальну природу свободи знайшли продовження у філософії І. Г. Фіхте, де своє вчення він називав "філософією свободи". Аналіз свободи Фіхте проводить на основі єдності відчуття, свідомості і діяльності. В усвідомленні себе абсолютно діяльним "обґрунтовано споглядання самодіяльності і свободи; я даний собі через самого себе як щось, що має бути діяльним деяким певним чином Я ношу життя в самому собі і черпаю його з самого себе. Лише через посередництво цього етичного закону я помічаю себе; і раз я помічаю себе таким чином, я помічаю себе необхідно як самодіяльного" [5].

Гайденко П. П., аналізуючи філософське учення І. Фіхте, підкреслювала, що в його концепції "я вважає межу і виходить за її межі без будь-якої підстави, і, отже, можна сказати: ніщо не є підставою досвіду, що дає начало свободі" [6].

Оскільки людина є суб'єктом власного життя, людина активно будує умови свого життя і своє відношення до нього. Але творячи себе і своє життя, вона дуже часто намагається втекти від свободи (конформізм, перенесення відповідальності на іншого, уникання автономної поведінки та ін.), вона живе не аутентично, або в нечесності, за термінологією відомого французького філософа – екзистенціаліста Ж.-П. Сартра.

Отже, можна зазначити, що свобода – вільна, і тому її концепти постійно змінюються. Свобода наділена багатим і різноманітним змістом, і це дає їй можливість не обмежувати себе у формальній прояву.

Тлумачення свободи характеризуються несподіваними поворотами, її суть постійно вислизає від очей найдосвідченішого дослідника, тому ніякі її трактування не можуть претендувати на остаточність, нові соціальні реалії і трансформації особи, що відбуваються постійно вимагають нових її інтерпретацій.

Як зазначав З. Бауман, поняття свободи, "яке ми розглядаємо як очевидне і ясне, зовсім не є таким; його зовнішня зрозумілість походить виключно від частого вживання (і зловживання); воно має довгу і строкату, рідко згадувану історію; воно набагато більш неоднозначне, ніж ми готові визнати" [7]. Таким чином, важливо і необхідно підкреслити, що особливістю свободи є те, що, скільки б про неї не говорили, скільки б не намагалися проникнути в її сенс, завжди залишається щось невідоме, якийсь не схоплений свідомістю "залишок", який потребує нового переосмислення.

У цьому контексті визначальним є тлумачення поняття свободи в філософії, основоположника екзистенціалізму – датського мислителя Сьорена К'єркегора, який розуміє свободу як передумову і чинник духовного самоздійснення індивіда. Свобода, за С. К'єркегором, – це завжди комунікація [8]. С. К'єркегор відкидає визначення новітньої для нього філософії, згідно з яким необхідність мислення і є свободою цього мислення. Така філософія, на думку датського мислителя, стверджує лише іманентний рух вічної думки, ускладнюючи комунікацію поміж людьми. Істина, на його думку, є витвір свободи, але в тому сенсі, що свобода знову і знову створює саму істину. Свобода, за С. К'єркегором, існує тільки для одиничного індивіда і тільки тією мірою, якою він сам створює її своєю дією [9]. Упевненість та внутрішній сенс людської істоти С. К'єркегор розглядає як стрижень її справжньої суб'єктивності. Якщо наукове мислення, що виходить з чисто теоретичного інтересу, абстрактне і безособистісне, то "екзистенціальне мислення", пов'язане з внутрішнім життям людини, з її найінтимнішими переживаннями, тільки і може бути конкретним, "людським" знанням. В той час, як об'єктивне мислення байдуже до мислячого суб'єкта і його екзистенції, суб'єктивний мислитель як екзистенціальний (existierende) суттєво зацікавлений в своєму мисленні: "він існує в ньому", – С. К'єркегор. А як наслідок, він не може відноситися до дійсності як до чогось об'єктивного, "незатрунутому" людською суб'єктивністю. Іншими словами, людське існування, "екзистенція" не підвладна розуму: "... в екзистенції думка знаходиться в чужому середовищі", – С. К'єркегор.

За Ж.-П. Сартром трансцендентальна сфера свободи як умова екзистенції визначається через пояснення категорії абсолютної свідомості, іррефлексивної і автономної за своєю природою, творчий статус якої виявляється через здатність відірватися від існуючого, артикулюючи це своєрідним чином, трансцендувати, проектувати власне майбутнє, яке для істинної свідомості є ніщо. Він називав свою екзистенціалістську концепцію діалектичною. Ця діалектика чисто негативна і обмежена областю свідомості. Основною категорією моралі виступає свобода. Розглянута на базі індивідуальної свідомості вона постає як сутність людської поведінки.

Проектуючи себе в зовнішнє, свідомість намагається позбавитися від випадковості своєї фактичності як "існування без підстави" і знайти твердий ґрунт у наявній плінності. Знаходячи такі підстави, свідомість стає вільною. Свобода, таким чином, є автономією, самозаконністю, тобто, здатність визначатися у світі голої фактичності, додаючи своєму сенсу актом свого самовизначення. Свідомість стає свідомістю-для-себе. Однак це – точка розриву каузальних зв'язків зовнішнього буття, "тріщина", "дірка у бутті" і, одночасно з цим, виникнення у цьому розриві вільного, тобто нормативного або морального порядку. Свобода як свідомість стає "без основної підстави" буття, ядром всіх зв'язків і стосунків у світі [10].

Екзистенціальна парадигма, за Сартром, цілком віддає кожній людині у володіння власне буття і покладає на неї повну відповідальність за своє існування. На його думку, суть людини – це задум, проект, майбутнє. Людина є тим, ким намагається бути, сама визначає своє майбутнє, проектує долю. Речі, що оточують людину, в принципі не мають суттєвого значення для того, що станеться з людиною пізніше, бо її дії детермінуються не речами (суспільними відносинами, інститутами), а ставленням людини до речей. Свобода є вибором свого буття, а не основою свого буття" [11]. Людське буття, на думку Сартра, є особливим утворенням, яке укорінене в світі через концепт "ніщо". Цю можливість людини прив-

носити у світ "ніщо" Сартр назвав "свободою". Свобода не є властивістю, яка поряд з іншими належала б до суті людського буття, бо "немає різниці між буттям та її свободо-буттям. Онтологічність розуміння свободи в Сартра полягає в тому, що він позбавляє її простої атрибутивності, але надає їй субстанційності.

Філософ вважає, що людина вільна, тому що вона ніколи не є нерухомою, визначена буттям, а знаходиться відокремлено від нього, вона є не "в – собі", а в присутності себе. Людина, яка є тим, чим вона є, ніколи не може бути вільною. "Свобода – це якраз ніщо, яке було в серці людини і яке змусило людську реальність робитися замість бути. Для людської-реальності бути – це вибирати себе; Таким чином, свобода – це не якість буття; воно є буттям людини, тобто ніщо її буття" [12].

У зовнішньому світі речей "Ніщо" виступає як недостатність тут наявного буття, або як щілина чи отвір в існуючому, які свобода може заповнити проектом. Тим самим Сартр обґрунтовує "онтологізм", об'єктивність і самодостатність виявленої ним сфери "Ніщо". Це в свою чергу веде до визнання усвідомленого "Ніщо" визначальною характеристикою людського буття. І звідси він ставить питання про те, що повинно існувати якесь буття, завдяки якому "ніщо" приходить у речі, і таким буттям є буття людини. Саме вона приносить у світ активність, заперечення, сумнів і т.д. Свобода не має нічого спільного з сутністю, а тому її не можна визначити. "Бути вільним – це постійно бути присутнім на процесі своєї свободи" [13].

На думку Ясперса, екзистенція проясняється тільки за допомогою розуму, а розум знаходить сенс тільки завдяки екзистенції. Відділена від розуму, взята сама по собі екзистенція, що спирається на почуття, на інстинкт, на сваволю, погрожує перетворитися в сліпе насильно діюче начало. Відділеному від екзистенції розуму, у свою чергу, погрожує небезпека перетворитися в щось схематичне, втратити все життєве, історичне, особистісне. З цієї причини необхідно розуміти екзистенцію і розум у зв'язку. Екзистенція, – пише Ясперс, – це те, що ніколи не є об'єктом, вона є джерело мого мислення і діяльності, і це джерело не пізнається. Екзистенція є те, що співвідноситься лише з самим собою і тим самим відноситься до своєї трансценденції. Екзистенція не може стати об'єктом вивчення, вона не може проявитися в самосвідомості, бо тільки я, пише Ясперс, починаю робити себе об'єктом вивчення, я втрачаю себе, оскільки я щось більше, ніж просто об'єкт, я можу себе об'єктивувати. У тому випадку, коли я розумію себе як готівкове буття, я втрачаю себе і змішую те, чим я виступаю для себе, з тим, чим я сам можу бути. Для Ясперса екзистенція тождна свободі, яка знаходиться за межами предметного світу. Свобода розташовується в буття самозвельчання, у предметному ж світі для її не знаходиться жодного місця, де вона могла б поміститися. Свобода для Ясперса – це вид відчуженого стану. Він зв'язує свободу зі знанням, свавіллям, законом і говорить, що без останніх не може бути свободи.

К. Ясперс "Трансцендентальна свобода, – писав він, – в якій я за допомогою слухняності значущим нормам знаходжу себе вільним як самозвельчання, є активна свобода у протилежність чистому пасивному знанню, і спирається на необхідність на протидію відносно обмеженості свавілля. У ній містяться свобода пізнання і свобода свавілля. Як без них обох не може бути справжньої свободи, так не може бути свободи без закону". "Оскільки я осягнув себе виходячи зі свободи, – вказував Ясперс, – я тим самим осягнув свою трансценденцію, зникаючим явищем якої якраз і виявляюся я у самій моїй свободі" [14].

У філософії М. Хайдеггера, трансцендентальне пізнання досліджує "можливість розуміння буття", воно відноситься до "переходу (трансценденції) чистого розуму до сущого". Людина має знайти саму себе. "Буття-з-іншими, – відзначає М.Хайдеггер, – повністю розчиняє свою присутність кожного разу в способі буття інших" [15]. Тільки фактична екзистенція розуміє заклик совісті. Але така фактичність може і не відбутися. Дослідник синтезує погляди екзистенціалістів на свободу і підносить свободу сильної особистості. На найнижчому, власне біологічному рівні, свобода пов'язана із здоров'ям, оскільки хвора людина завжди залежна від власного тіла, не може діяти на власний розсуд, тобто бути вільною. М.Хайдеггер прирівнює свободу сутності істини: "Свобода – це не тільки те, що здоровий глузд охоче приймає за значення цього слова: бажання відмовитися від вибору тієї чи іншої пропозиції. Свобода – це не незв'язаність дії або можливість невиконати щонебудь, свобода – це також і не лише готовність виконувати необхідне" [16].

Екзистенціалісти стверджують, що перш ніж пізнати (бути суб'єктом, розумом, свідомістю), людина повинна бути, існувати в світі.

Для сучасної людини бути вільною чи невольною означає здійснити фундаментальний вибір, усвідомити і реалізувати себе, укріпити себе у можливості вибору. Саме у структурі екзистенції міститься норма, яка дає змогу вирішити проблему і здійснити вибір, відзначає Ніколо Аббаньяно [17].

Проблема трансцендування і свободи знайшла своє віддзеркалення у філософській творчості М.К. Мамардашвілі, який не тільки декларував цей метод, але й використовував його при аналізі гносеологічних, антропологічних і соціальних проблем. Людина є цілісним і вільним суб'єктом у пізнанні і творчості, це – "єдина вільна істота, здатна до такого руху, який зветься у філософії трансцендування, здатна трансцендувати навколишню ситуацію і саму себе" [18]. Саме тому людина у тому, що називається свободою думки і творчості, словом, внутрішньою свободою, знаходиться в особливій тривалості, в особливій точці з'єднання, котра ні на що інше не розкладається.

Підсумовуючи різні аспекти свободи можна сказати, що сутнісні сили людини дають їй усі необхідні суб'єктивні можливості для того, щоб бути вільною, тобто діяти в світі на свій розсуд. Вони дозволяють їй ставити під розумовий контроль себе і оточуючий світ, виділятися із цього світу і розширювати сферу власної діяльності. В цій можливості і кореняться витоки усіх тріумфів і трагедій людини.

Відповідно, трансцендентальне є усюдисуще, воно є необхідною умовою існування людини як духовної істоти. Людина постійно трансцендує за межі самої себе. Рух від невизначеності до цілісності, до буття, від минулого до майбутнього. Людина в процесі трансцендування до буття виступає як екзистенція. Свобода – основоположний екзистенціал людини, оскільки має здатність долати власні межі і переходити від одних вимірів людського буття до інших.

Трансцендентальне є невід'ємною частиною людської культури і супроводжує її впродовж усієї її історії. Як пише Е. Агацці, "людина – це істота, постійно спрямована у сферу належного, тобто істота, яка трансцендує" [19]. "Що стосується свободи, підкреслює Е. Агацці, то вона не тільки необхідно поєднується з тим, "як повинна бути" (адже це щось таке, що не відбувається і не триває само по собі, з внутрішньої необхідності, але інтенціонально вибирається і зміцнюється волею), проте взагалі втрачає сенс без останнього (якщо все або

необхідно, або рівно можливе, свобода неможлива, або дорівнює випадковості)" [20]. Виходячи з вище сказаного, варто зробити певні зауваження, що свобода не може бути об'єктом "спостереження", вона не може логічно виводитися із спостережуваних фактів. Вона може лише концептуалізуватися у рефлексії, що намагається надати значення цій очевидності, що переживається, і розпізнати умови, при яких це можливо.

Варто зробити певні висновки, трансцендентальне розуміння свободи, зводиться до того, що вільним може бути лише такий суб'єкт, котрий (усупереч усім зовнішнім і внутрішнім на нього впливам) сам установлює для себе моральні принципи і закони. Подібний суб'єкт діє вільно у тому сенсі, що обмеження на його схильності, інтенції, цілеспрямованості накладає лише його чистий розум, а не його внутрішня біологічна природа, соціум, фізичний детермінізм всесвіту. Концепція свободи, котра культивується у трансценденталізмі, то є "практична позиція", котру носій розуму займає щодо своїх власних дій. Саме така "практична позиція свободи" здатна морально обґрунтувати дії автономного суб'єкта.

УДК 101.1

Важливим принципом філософії екзистенціалізму є те, що людина робить саму себе, і ніяка зовнішня сила не несе за це відповідальність. Це свідомий суб'єкт, який сам формує власне ставлення до світу й до себе.

1. Кант І. Критика чистого розуму / пер. с нем. Н. О. Лосского. – М., 1994. – С. 310. 2. Там же. – С. 327. 3. Там же. – С. 328. 4. Там же. – С. 328. 5. Фихте І. Г. Второе введение в наукоучение // Фихте І. Г. Соч. : в 2 т. – СПб., 1993. – Т. 1. – С. 493. 6. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. – М., 1997. – С. 233. 7. Бауман З. Свобода / пер. с англ. Г. М. Дашевського. – М., 2006. – С. 13. 8. Там же. – С. 13. 9. Свобода: Сучасні виміри та альтернативи / В. В. Лях, В. С. Пазенок. – К., 2004. – С. 94. 10. Шаповал В. М. Трансцендентальні горизонти свободи. – К., 2010. – С. 25. 11. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. – К., 2001. – С. 656. 12. Там само. – С. 607–608. 13. Там само. – С. 685. 14. Гайденко П. П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 3–24. 15. Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1997. – С. 126. 16. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М., 1991. 17. Аббаньяно Н. Экзистенция как свобода // Вопросы философии. – 1992. – № 3. – С. 149. 18. Мамардашвили М. К. Философия и свобода // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. – М., 1992. – С. 368. 19. Агацци Э. Человек как предмет философии // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 24–35. 20. Там же. – С. 24–35.

Надійшла до редколегії 14.11.2011 р.

В. Я. Пивовар, канд. філос. наук, Університет сучасних знань

АНТРОПОЛОГІЧНО-ПРАВОВЕ ОБҐРУНТУВАННЯ ПРАВ ЛЮДИНИ

У статті аналізуються антропологічно-правові основи прав людини.

Ключові слова: людина, права людини, людське існування, смисл прав людини, філософія прав людини.

В статтє аналізуєтьсє антропологіческо-правовє оснєвы прав человека.

Ключевые слова: человек, права человека, человеческое существование, смысл прав человека, философия прав человека.

The article analyses anthropological and legal bases of human rights.

Keywords: a man, human rights, human being, sence of human rights, philosophy of human rights.

Права людини є одним з видів прав узагалі і належить людині як такий. З усіх видів прав філософа насамперед цікавлять "права людини", тобто ті, що належать людині як такий, чи суб'єктивні права, на володіння якими може претендувати кожна людина незалежно від обставин. Значення прав людини як найважливішого легітимізаційного принципу сучасного правопорядку вимагає більш глибокого дослідження та філософсько-антропологічного й антропологічно-правового обґрунтування прав людини як ідеї та інституту [1]. Це вимагає розглядати їх з позицій невід'ємних, природних прав людини і як умову людських дій. Вищезазначене обумовлює численні дослідження проблеми прав людини як з юридичних, так і з філософських позицій та дозволяє виділити у правовій антропології такий самостійний розділ і актуальний напрям досліджень, як філософія прав людини [2].

Як відзначають вітчизняні філософи права, поряд з обґрунтуванням права взагалі як особливого нормативного порядку однією з найважливіших проблем правової антропології є обґрунтування ідеї прав людини, тобто відповідь на питання: чому від правового порядку вимагається захист прав людини? Це питання про особливу якість правопорядку, що відповідає сучасним цивілізаційним стандартам.

Як питання, що має безпосереднє відношення до з'ясування того, що таке право, воно включає три моменти: а) опис феномена прав людини як такого (аналітична задача); б) з'ясування статусу прав людини (легітимізаційна задача); в) обґрунтування ідеї прав людини (нормативна задача).

Правова антропологія переносить акцент у визначенні людини з того, до чого людина прагне, на початкові умови, що роблять людину людиною [3]. Щодо прав людини, то вони є принципами забезпечення цих умов.

Що ж являють собою права людини з позицій філософії права? Це явище багатоаспектне, яке розглядається як на теоретичному рівні, так і на практичному – пов'язаному із вивченням системи і стандартів їх реалізації в цілому, а також найбільш важливих і фундаментальних із них [4].

Права людини є одним з видів прав, з поняттям яких пов'язані деякі сприятливі, позитивно оцінювані стани їх власника. З позиції однієї з двох альтернативних теорій – теорії волі – права дають перевагу волі їх власника над волею іншої сторони, що перебуває з ним у конфлікті, з позицій іншої теорії – теорії інтересу – права служать захистові чи здійсненню інтересів їх власника. При цьому теорія природного права вважає, що юридичні права є різновидом моральних прав, тоді як юридичний позитивізм розглядає їх як щось дуже відмінне від моральних прав.

В різні часи права людини вважалися "природними", "священними" і в цьому виражалася уявлення про самоцінність і їх безумовну значимість. Права людини наповнюють змістом суспільний простір, впливають на суспільні відносини. Іншими словами, права людини слугують необхідними умовами людського існування і взаємодії.

Вони перебувають у центрі політичного проекту сучасності, суть якого виражається у споконвічному і винятковому зв'язку влади і справедливості, тобто у такій організації публічної влади, щоб підпорядкованість її принципам справедливості не залишалася на розсуд можновладців.

Ідея прав людини має нормативно-критичний характер. Являючи собою "опосередковані принципи справедливості" і "моральні критерії, якими повинен керуватися правопорядок" [5], права людини не можуть розглядатися як лише одне з юридичних понять. Вони вияв-

ляються в колі основних концептів сучасної практичної філософії (моральної, правової, політичної) і є предметом філософсько-правового аналізу [6].

Слід розуміти, що права людини пройшли довгий історичний шлях від часу міфологічного та наївного їх усвідомлення до теоретико-наукового обґрунтування. За своїм змістом права людини, як вважають дослідники філософсько-правових проблем, окреслюють простір, що забезпечує кожній людині умови її самореалізації, тобто простір її особистісної автономії [7].

Однак права людини і право в цілому здобувають ще й позитивний зміст, вони самі виступають як сила, що наповнює змістом суспільний простір. Тільки завдяки праву як правам людини можливе включення людей, як атомів, у визначену систему відносин. Завдяки правам людини право виступає як умова участі кожного у суспільних справах. Отже, права людини слугують необхідними умовами людського існування та комунікації.

Зміст прав людини визначає їхній особливий статус як дополітичних, безумовно значимих і невід'ємних основ сучасної державності чи принципів легітимації. Це означає, що права людини розглядаються як незалежні стандарти, завдяки яким можуть критикуватися закони, діяльність уряду та інших політико-правових інститутів, тобто як критерії легітимації.

Класичні правопорядки знаходили форму своєї легітимації у різних конструкціях суспільного договору. Сучасні правопорядки мають іншу структуру і модус значимості легітимації, тому що вони ґрунтуються на суб'єктивних правах. Ці права надають правовій особі законне поле дій для задоволення своїх потреб та інтересів. Діючи в межах праводозволеного, людина звільняється від необхідності нести моральний звіт про свої дії, не зобов'язана надавати їм публічного виправдання. Тим самим розводяться мораль і право.

Основний принцип обґрунтування прав людини з антропологічних позицій виражається в такому девізі: "людина як людина повинна мати право". Це право вона повинна мати для того, щоб не загрузнути в трясовині повсякденності. При цьому вона повинна мати його як людина – не як "богоподібна істота", не як "надлюдина", а саме як людина, а, отже, істота недосконала, "приземлена", що посідає середнє становище між "досконалістю добра" і "низькістю зла", між святим і звіром. Це право аж ніяк не забезпечує їй гарантований рух до нового, а лише не дозволяє опуститися нижче визначеної межі, за якою закінчується людське. Права людини мають антропологічну основу у внутрішній мірі прагнення людини до ризику і новацій, що полягає в прагненні зберегти себе, свою екзистенцію. У моральному плані це прагнення зберегти себе виявляється вищим, ніж досягти успіхів в освоєнні всіх нових і нових життєвих вершин.

Проблема першооснов прав людини є складним питанням. На сьогодні склалися дві загальні концепції першооснов прав людини. Перша з них у своїй основі має природно-правову традицію, відповідно до якої в основі прав людини лежить природа людини, тому джерело прав людини лежить поза державним розвитком права. Природно-правова доктрина ставить права людини вище держави, протистоїть тоталітарним домаганням з боку держави. Але треба мати на увазі, що не закріплені позитивно, вони є нечіткими та розмитими, що ускладнює ефективність механізму реалізації та гарантії прав.

Суть іншої позиції зводиться до традиції юридичного позитивізму та підкреслення такої характеристики права як встановленості та гарантованості державою, оскільки для юридичного позитивізму характерною є систематизація чинного права, а джерелом останнього та прав людини визнається держава, яка "дарує своїм

громадянам права", стоїть вище суспільства і формує загальнообов'язкові закони. Такої точки зору дотримувався австрійський юрист Кельзен, вбачаючи в державі втілення правопорядку.

"Примирення" та поєднання двох протилежних позицій можливе в руслі феномену демократичної держави, що за суттю означає органічне включення прав людини у її організаційну структуру. Цікавим є факт, що Конституції США, Франції, Італії та Іспанії втілюють природно-правову концепцію прав людини, а Основні закони Австрії та ФРН – позитивістську концепцію.

Слід відзначити, що на сучасному етапі фундаментальна філософсько-правова розробка прав людини та їх гарантії [8], а також конституційна практика пом'якшили значною мірою протистояння позитивістського та природно-правового підходів до проблеми прав людини. Основним завданням конституційної практики є знищення гніту та насилля держави щодо індивіда на основі конституційного закріплення прав людини. Позитивне закріплення природних прав людини є позитивною тенденцією, яка знімає протистояння цих доктрин, робить можливим адистанціювання юридичного позитивізму від соціальних та особистісних цінностей, а також унеможливує незахищеність прав людини поза державним закріпленням.

"Каталогізація" прав людини теж має свою історію. За останні два століття людство пройшло шлях від єдиного права людини на життя (проголошеного Гоббсом) до широкого спектра прав і свобод в економічній, політичній, правовій та культурній сферах. Сьогодні існує декілька підходів щодо визначення поняття права людини, до яких відносяться: "природні", "соціальні права", "культурні права", "основні права", "громадянські права", "конституційні права" (сукупність усіх вказаних прав правова наука називає "суб'єктивні права"). Традиційно в літературі виділяється чотири покоління прав людини. Можна вважати, що сьогодні основним призначенням прав людини є забезпечення соціальних можливостей. На сьогодні найважливішим призначенням прав людини можна вважати забезпечення соціальних можливостей, які законодавчо закріплені, для всебічної реалізації індивіда залежно від соціокультурного розвитку суспільства.

Сучасне розуміння права формується в руслі загальнонотеретичного (філософського, соціологічного) розуміння соціуму та особистості. І конституція, і права людини передбачають у руслі своєї дієвості наявність феномена індивідуалізації, в якому знаходять вираження формальні принципи свободи, справедливості та рівності. Сучасна концепція прав людини повинна базуватися на принципі, сформульованому І. Кантом – "право людини повинно вважатися священним, яких би жертв це не варту було панівній владі". Ідея природного права є основою і початком тієї ліберальної традиції, яка супроводжує політико-правову історію Європи. Власне ліберальний проєкт виникає в площині взаємодії держави та особи, коли природно-правова доктрина стверджує домінанту особистості через "священність права".

Слід відзначити, що витоки уявлень щодо прав людини беруть свій початок із найдавніших часів людської історії, але довгий час вони не отримують належного розвитку в силу специфіки суспільного устрою ранньодержавних утворень. Права людини пройшли певний історичний шлях від часу міфологічного та наївного їх усвідомлення до філософсько-правового осмислення, теоретико-наукового обґрунтування та юридико-нормативного відображення.

Кожна країна, залежно від правосвідомості, правової культури, менталітету її народу, стану законодавст-

ва, висувала власні ідеї в галузі прав людини. Останні визначали особливості політико-правового світогляду народу, його самобутність. Ці ідеї запозичувалися іншими менш розвинутими країнами, які для покращання свого суспільного життя боролися за гуманізацію діючої правової системи, законодавства тощо.

Сучасний етап розвитку прав людини розпочався у XX ст., коли ідея прав людини отримала міжнародне втілення у Загальній декларації прав людини 1948 р., та в новітній історії, коли найбільш гостро постало питання визначення меж свободи індивіда і втручання держави в автономію людини. З різних позицій оцінюється сьогодні природа й сутність прав людини та характер взаємовідносин індивіда і держави.

У контексті розвитку світової думки щодо прав людини особливої актуальності набуває сьогодні перегляд, всебічне переосмислення політико-правової спадщини мислителів України з точки зору вихідних складових елементів ідеї прав людини – ідеї свободи, ідеї рівності, ідеї справедливості. Їх втілення в реальність розглядалось упродовж багатьох століть у різних працях, присвячених проблемам реалізації прав народу (нації), а в сучасний період – розвитку місцевого самоврядування, розбудові української суверенної і незалежної, демократичної, соціальної та правової держави.

У поєднанні методологічно-теоретичного і проблемного аналізу політико-правова спадщина України з прав людини ще не досить опрацьована вітчизняними вченими. Однак наявні окремі історичні дослідження з ідеї прав людини в Україні, разом з новими науковими розробками, які з'явилися в останнє десятиліття, певною мірою заповнюють існуючу прогалину у пізнанні історії розвитку українського народу, його правової культури. Ідея прав людини, народу, нації в Україні впродовж століть розвивалася і збагачувалася на ґрунті як власних правових традицій, так і запозичення правових ідей в інших народів. Це був процес довгого і складного пошуку засобів взаємодії індивіда в державно організованому суспільстві як із владою, так і між собою. Однак, незважаючи на поліваріантність підходів до ідеї прав людини у різних народів і в різні часи, сутність цієї інституції залишається незмінною, як незмінною залишається сама природа людини.

Основний принцип обґрунтування прав людини з антропологічних позицій виражається в тому, що людина як така має право, що не дозволяє їй опуститися

нижче людського, тобто вони виступають показником і критерієм людського в людині. З іншого боку – це дозволяє людині вступати у відносини і розвивати їх. Виходячи з того, що людина несе в собі позитивні і негативні природні характеристики і риси, виникає необхідність її прав. В процесі існування цих прав людина прагне берегти себе, свою екзистенцію. І в цьому виявляється фундаментальний антропологічний інтерес – збереження людиною своєї екзистенції як умови існування, збереження свободи і власності – як умови більш якісного виживання. Оскільки людина не одномірна, являє собою синтез природного і соціального, на неї не слід дивитися через призму однієї з цих позицій. Природне і соціальне тісно взаємодіють, взаємопроникають одне в одне, породжують безліч протиріч. Сутність людини проявляється в протиріччях, що мають місце між ними і це змушує шукати засоби їх розв'язання.

Таким чином, можна сказати, що головним людським прагненням є прагнення зберегти свою екзистенцію, своє Я. І це прагнення являє собою головний антропологічний інтерес. Як необхідна умова здійснення цього інтересу виступає вимога відмови від насильства. Реалізація цієї вимоги є мінімальною умовою, що робить людину людиною. Це означає вимогу визнання права іншого, його цінності і гідності.

1. Філософія права : навчально-методичний посібник / О. О. Бандура, В. М. Вовк, М. В. Костицький та ін. ; за ред. М. В. Костицького. – К., 2007. – С. 114–127.
2. *Зайнчковський М.Л.* Права людини як новоевропейський філософський та політико-правовий феномен : автореф. дис. ... канд. філос. наук: 12.00.12 / Національна академія внутрішніх справ України МВС України. – К., 2003; *Гудима Д. А.* Права людини: антрополого-методологічні засади дослідження : автореф. дис. ... канд. юрид. наук: 12.00.12 / Львівський держ. ун-т внутрішніх справ. – Л., 2008.
3. *Бігун В. С.* Людина в праві: аксіологічний підхід : автореф. дис. ... канд. юрид. наук: 12.00.12 / Національна академія внутрішніх справ України МВС України. – К., 2004.
4. *Гуренко М. М.* Розвиток філософсько-правової думки про гарантії прав і свобод людини та громадянина : автореф. дис. ... д-ра юрид. наук: 12.00.12 / Національна академія внутрішніх справ України. – К., 2004; *Гришук О. В.* Людська гідність у праві: філософські проблеми. – К., 2007.
5. *Хеффе О.* Політика. Право. Справедливість. Основовположення критичної філософії права і государства. – М., 1994. – С. 289.
6. *Зайнчковський М.Л.* Права людини як новоевропейський філософський та політико-правовий феномен : автореф. дис. ... канд. філос. наук: 12.00.12 / Національна академія внутрішніх справ України МВС України. – К., 2003.
7. Філософія права : навчальний посібник / за ред. О. Г. Даніліяна. – К., 2005. – С. 194.
8. *Гуренко М. М.* Розвиток філософсько-правової думки про гарантії прав і свобод людини та громадянина : автореф. дис. ... д-ра юрид. наук: 12.00.12 / Національна академія внутрішніх справ України. – К., 2004.

Надійшла до редколегії 23.12.2011 р.

Є. А. Пілецький, здобувач, КНУ ім. Т. Шевченка

ПРАВОСЛАВНА АСКЕЗА: УКРАЇНЬСЬКА ТРАДИЦІЯ

Стаття присвячена дослідженню проблеми культуротворчого впливу і еволюції теорії та практики східнохристиянської аскези на соціокультурні реалії української держави на прикладах її інтерпретації в період Княжої доби (Київської держави XI–XIII ст.) та за епохи українського бароко (XVI–XVIII ст.).

Ключові слова: християнство, православ'я, аскетизм, Україна, Київська Русь, українське бароко.

Статья посвящена исследованию проблемы культурогенного влияния и эволюции теории и практики восточнохристианской аскезы на социокультурные реалии украинского государства на примерах ее интерпретации в Княжескую эпоху (Киевского государства XI–XIII вв.) и в эпоху украинского барокко (XVI–XVIII вв.).

Ключевые слова: христианство, православие, аскетизм, Украина, Киевская Русь, украинское барокко.

Article is devoted to the research of the problem of cultural impact and evolution of theory and practice of eastern-christian ascetics on socio-cultural realities of the Ukrainian state on the basis of its interpretation during the Princely Era (Kyiv State in XI–XIII centuries) and in the Ukrainian baroque era (XVI–XVIII centuries).

Keywords: Christianity, orthodoxy, asceticism, Ukraine, Kyiv Rus', Ukrainian baroque.

Остання третина XX століття (особливо останнє його десятиріччя) стала часом несподіваного підйому інтересу до східнохристиянського аскетизму та його впливу на культуру не лише з боку богословів та візантиністів, а й філологів, філософів, істориків культури, культурологів та психологів. Аскетизм (аскетику, аскезу) як

вчення та практику починають вивчати не тільки як суто внутрішньо-релігійний феномен, що має вплив виключно на "професійних" адептів та практиків вчення, а як на культуротворчу програму, що визначає суспільну присутність певної духовної моделі [1]. Саме "зовнішній" вплив аскетичного вчення на формування у суспільній

© Пілецький Є. А., 2012

свідомості моделей ідеального способу життя, ментальності, форм особистої поведінки, соціальної взаємодії, цінностей та телеологічних засад людської діяльності в цілому і зумовив вибір теми даної роботи.

Вплив православної аскетичної культури на соціокультурне буття українського народу розглядався, як правило, в рамках історико-філософського дискурсу такими вченими як В. Петров, В. Горський, І. Огородник, М. Русин, С. Бондар, В. Нічик, Я. Стратій, Д. Прокопов; текстологічний, культурологічний та богословський аналіз місця православної аскези в ранній період української історії було проведено архієпископом Ігорем (Ісіченко) та Герхардом Подскальськи.

Насамперед, необхідно зробити три важливих методологічних зауваження. По-перше, для коректного дослідження історії та соціокультурної рефлексії місця, ролі і значення аскетичної традиції в Україні необхідно розібратися з полісемантичністю термінів "християнська аскеза", "аскетика", "аскетизм", їх значенням, видами та, в подальшому, актуалізацією й особливостями прояву в українських культурних та духовних реаліях. По-друге, серед історичних етапів розвитку української культури ми навмисне виділили лише два, на наш погляд найбільш показових та впливових в контексті тематики даної статті: києво-руський період (княжа доба, IX–XII ст.) і епоха українського барокко (XVI–XVIII ст.), оскільки в ці періоди було рецептовано та осмислено відповідно дві різні моделі (напрями) православної аскези. По-третє, наше дослідження матиме інтердисциплінарний характер: на межі історико-філософської та культурознавчої парадигм, що в свою чергу обумовлює історико-релігійнознавчий характер роботи.

Перш за все необхідно внести термінологічну ясність при використанні понять "православна аскетика", "аскетизм" та "аскеза". В масовій свідомості та дуже часто у спеціалізованій літературі зазначені терміни сприймаються як синоніми, і, можливо, належать до класу понять, які сприймаються інтуїтивно в різних ситуаціях (як, наприклад, "культура", "релігія"). Так, найчастіше в контексті православ'я всі вони можуть визначатися як: а) вид особливої духовної практики або ж тілесної та психічної техніки "відокремлення головного в житті від другорядного" (в найбільш загальному значенні), що слугують засобом досягнення надчуттєвої мети: єднання з Абсолютом в особливих психофізичних станах, досягнення моральної досконалості тощо; б) моральний принцип поведінки, що полягає в розумній соціально- або природно-необхідній/заохочуваній обмеженості користування благами, задоволення бажань тощо; в) ангедоністичний світогляд; г) наукова дисципліна, розділ православного богослов'я, предметом якого є відновлення павшого людства шляхом подвижницького життя; д) вчення про містичні, подвижницькі та моральні аспекти життя адепта; е) ісихазм як найважливіша містична традиція православ'я; є) сотеріологічний імператив, аспект сотеріології; ж) спрямування людської волі шляхом подвижництва до стягання благодаті і т.ін. С. М. Зарін розрізняє поняття "аскетизм" та "аскетика". Аскетика в його інтерпретації це богословський предмет, що розкриває смисл і зміст християнського подвигу, а аскетизм – "техніка", планомерне використання і свідоме застосування доцільних засобів для придбання християнської чесноти, для досягнення релігійно-морального досконалості [2]. Наявність, до сьогодні немає чіткого розрізнення вказаних термінів, їх полісемантичність і, навіть, синкретичність вкотре доводять інтуїтивність їх застосування в релігійнознавчому дискурсі. Визначення та розрізнення вказаних понять може стати темою окремого дослідження. В да-

ній статті ми використовуватимемо терміни "аскеза", "аскетизм" та "аскеза" як синоніми, в окремих випадках спеціально звертаючи увагу на особливість їх застосування.

Окремо слід зауважити, що традиційно аскетичну практику поділяють на три типи або напрями: моральний (напр., "аскетичний" у Є. Торчинова, "морально-практичний" у П. Мініна), містичний ("споглядальний" у Є. Торчинова, "абстрактно-спекулятивний" у П. Мініна) та синтетичний ("помірний" у обох вказаних авторів) [3, 4]. Але на нашу думку, в православній асесі не можна окремо виділяти чистий містичний напрям. Тут ми слідуємо висновку Томаса Кемпбела, що містика неможлива без *моральної аскези*, при цьому аскет не повинен обов'язково бути містиком [5]. Таким чином, річ радше йде про *рівні аскези*, оскільки справжня містика неможлива без проходження або, навіть, знаходження у морально-практичному модусі. Відповідно, східнохристиянській асесі притаманні два взаємопов'язані рівні – моральний та містичний. Останній у цьому випадку набуває рис синтетичного ("помірного") напрямку.

Еволюція аскетичної від морального модусу до містичного прослідковується і в розвитку української релігійної думки.

Активне розповсюдження християнства після його запровадження на теренах Київської держави, паралельне формування нового суспільства та утвердження нової віри вимагали напрацьованих моделей їх функціонування. Візантійська "Симфонія" держави та церкви, християнська соціальна ідеологія та багатовікова культура вченого монашества досить швидко знайшли свою рецепцію в суспільстві Русі-України. Значною мірою християнська культура Київської Русі була периферійною частиною візантійської цивілізації, і руська аскетична книжність XI–XIII ст. належала до загального контексту східної середньовічної писемності [6]. Але "накладення" візантійського канону (в широкому значенні цього слова) на руську реальність не могло, звичайно, бути абсолютно тотальним і поглинаючим, що знайшло свій прояв частково в послідовному слідуванні "константинопольській" традиції, частково – у творчому переосмисленні культурно-релігійного спадку Ромейської Імперії і частково в оригінальних творах та концепціях.

Суто аскетична література цього періоду широко представлена в більшій мірі перекладною візантійською прозою. Перш за все це стосується перекладів отців-каппадокійців (Василя Великого, Григорія Богослова, Григорія Нисського), Іоана Златоуста, Афанасія Великого, Максима Сповідника. Частина їхнього літературного спадку була викладена в двох крупних богословських хрестоматіях: "Ізборнику" 1073 року та "Ізборнику Святослава" 1076 року. По-друге набули поширення збірники агіографічних та повчальних іночеських текстів: "Синайський патерик" (куди входив "Луг духовний" Іоана Мосха) про життя та аскетичне вчення авв синайських та палестинських обителів, "Римський патерик" Папи Григорія Великого (Двоєслова), де цікавими для нас є оповіді чернечих подвигів та сотеріологічні роздуми. Окремо стоять практико-аскетичний твір св. Іоана Синайського "Лествиця", "Бджола" Максима Сповідника та нарис містичної теології "Про таїнственне богослов'я" християнського неоплатоніка Псевдо-Діонісія Ареопігита. Наголосимо, що в цілому аскетична теорія інтелектуального та естатично-споглядального характеру, описи містичних станів не набули особливої популярності в Київській Русі, до них відносилися з пересторогою як до можливих "елінських" нововведень. Серед текстів перекладеної літератури тієї епохи достить рідко можна зу-

стріти теоретичні твори, наприклад Максима Сповідника, та містичні гімни Симеона Нового Богослова [7].

До оригінальних аскетичних творів [8] можна віднести видатний літературний пам'ятник середньовічної України "Слово про Закон і Благодать" митрополита Іларіона Київського (XI ст.), який певною мірою випередив концепт "політичного ісихазму" Григорія Палами [9]; "Житіє преподобного отця нашого Феодосія" Нестора Літописця (сер. XI ст.); "Повчання до братії" Луки Жидяти (XI ст.); твори Кирила Туровського та Кирика Новгородця (XII ст.); "Повчання" Георгія Зарубського (бл. XII–XIII ст.), яскраві суспільно-аскетичні твори єп. Серапіона Володимирського [10]. У цей же період поступово формується "Києво-Печерський патерик" [11, 12].

Аналіз ранньосередньовічної руської аскетичної літератури дає підстави типологічно віднести її до "морального" напрямку аскетичної практики.

Недиференційована, синкретична картина світу відкривала перед русичами трансформований християнством, але все ще єдиний цілісний сакральний простір оточуючої реальності, суспільства і, звичайно, духовного світу. Це зумовило низку характерних наслідків для аскетичної цього періоду. По-перше, "онтологічне" ставлення до християнського вчення, непохитна вірність духу й букві Святого Письма, святоотцівських творів, догматики взагалі; благоговійне ставлення не тільки до таїнств та "когнітивних" форм культу, але й до символізму, ритму та ритуальної сторони богослужіння, помірна, слабовиражена ієрархічність "душевного" і "тілесного". Абсолютизація та онтологізація категорій добра та зла, сприйняття реальності боговтілення Христа і Його подвигу призвели до глибокої соціалізації моральних аспектів християнського віровчення. Культура в цілому стала христоцентричною, сотеріологічною, спірітуалістичною та ревелаяціоністською [13]. Любов до Бога, переживання подій священної історії, вдячність за спасіння та страх перед злом стали суспільною справою, що призвело до зосередженості на актуальних проблемах суспільного буття, на питаннях соціальної практики, проблемах діяльної, укоріненої в соціумі людини.

В цій парадигмі аскет стає перш за все виразником ідеалу суспільства, живою іконою справжнього життя, моральним еталоном та "печальником". Інок виступає прикладом православного етичного ригоризму, "світлом для інших". Через це зрозумілою стає повага до усамітненого "містичного" життя преподобного "афоніта" Антонія, і гаряча любов до відкритого, "соціалізованого" Феодосія [14], який активно приймав участь у суспільному та політичному житті. Єпископи і монахи активно пишуть моральні настанови, повчання, втручаються в політичні та побутові конфлікти, в повсякденне життя. Аскетичну культуру Київської Русі в такому руслі можна повноправно назвати культурою аскетичного екзотерицизму та "екстраверсії" через його експліцитну направленість на всезагальне спасіння, на відміну від культури особистого містичного досвіду палестинських та єгипетських анахоретів.

Україна епохи бароко знаходилася в складних соціально-економічних умовах роздробленості, політичної залежності, ідеологічного та релігійного тиску. Агресивний наступ католицизму й захист східнохристиянської ідентичності з одного боку, а з іншого – освіта і загальноєвропейське пробудження гуманістичного світогляду, зміна філософського фокусу на проблематику людини суттєво вплинули на антропологічні та етичні уявлення української інтелектуальної еліти [15].

Умовно цей період в історії формування української культури поділяють на ранньомодерний етап (XVI–XVII ст.) та пізній (власне бароко XVII–XVIII ст.) [16].

На ранньомодерному етапі особливу роль відіграє виникнення і функціонування інтелектуальних центрів: Острозького осередку і Академії та православних братств, братських шкіл. В контексті нашого дослідження необхідно відзначити внесок "острожців" Герасима Смотрицького, Йова Княгиницького та Івана Вишенського у відродженні ісихазму, містичного та апофатичного богослов'я, розробці ідей обоження через самопізнання (самозаглиблення) та зв'язку розуму людини з Абсолютом, ідей радикальної ієрархічності душевного-тілесного, ірраціональної антисхоластичності. У вченні "острожців" соціальність проявляється через функціональну роль кожного члена суспільства, яку ті повинні були розвивати і вдосконалювати через самопізнання, а відповідно – богоуподібнення. Аскетика інтровертизується, наповнюється містичним змістом, на перше місце виходить "розумне" єднання з трансцендентним Богом [17].

Православні братства "народилися" в полеміці з польським Католицизмом. Це відбулося на їх ідеологічній "ксенофобії" у формі ідеї повернення до ідеалів Київської русі та східної патристики. На наш погляд, вороже духовне оточення, політична залежність та соціальний гніт призвели до "віднайдення" концепції зречення світу, який переосмислюється як джерело зла, хоча не в космічному, а морально-етичному вимірі. Протидія раціонально-схоластичному католицизму вилилася також в актуалізації ірраціонального, фідеїстичного та ревелаяціоністського світогляду, що ясно проявляється, наприклад, у творі Йова Борецького "Пересторога". Характерна в цілому для даного історичного етапу проблема аскетичного "розумного" самопізнання виникає і у братському середовищі. Автор "Алфавіту духовного" Ісайя Копистенський присвячує свій труд піднесенню морального, розумного й духовного начал, пріоритету "вічного" перед "тимчасовим і плінним", самопізнанню, що веде до пізнання Бога [18].

Барочна культура подолала залишки "східної" самозамкненості українського світосприйняття. Філософія бароко синтетично поєднала рацію західної схоластики і нової філософії та християнської містики. Так, представники Києво-Могилянської Академії (Феофан Прокопович, Стефан Калиновський) наполягали на гармонізації вольового та раціонального моментів у людині, що повинно сприяти вибору такого життєвого шляху, який би мів привести до блага і щастя. Досягнення щастя ієрархічно передбачало задоволення духовних потреб: пошуку та пізнання істини, тобто природи та Бога. Пізнання істини відбувається раціонально, але, оскільки для досягнення пізнання (ясного бачення) Бога, а значить і абсолютного щастя, раціональних методів недостатньо, то на думку Стефана Калиновського була необхідна синергія дія благодаті. Раціонально-містичний модус життя передбачав активну пізнавальну та трансформаційну діяльність [19].

В історії української барочної думки особливе місце посідає оригінальна християнсько-неоплатонічна філософія Григорія Сковороди. Мандрівний філософ все життя присвятив пошуку та єдності з Абсолютом, підпорядкував свою творчість цій меті. У розрізі даної статті варто звернути увагу на такі аспекти вчення Сковороди як кенозис-підвищення, не-діяльність та старцювання (сродна праця) [20, 21]. Філософ визнавав аскетичний спосіб життя природним станом і єдино гідним для богообраного мудреця. Навмисне приниження соціальної ролі, зречення світу (особливо суспільства) необхідно розглядається Сковородою як вихід з мирського полону ілюзій, як духовне очищення і зростання. Звідси випливає вимога не-діяльності, непродуктивної в соціальному значенні праці: не може бути світської діяльності у того, хто покинув світ.

Єдиною достойною роботою залишається богошукання та містико-екстатичне боговидіння, що, за філософом, є істинною та природною працею людини.

Підводячи підсумки, одразу зробимо загальний висновок: аскетичний ідеал є однією з найвпливовіших цінностей в історії української культури. Розвиток аскетичних ідей, їх рецепція та імплементація, оригінальна інтерпретація загалом співпадають з магістральним шляхом еволюції етико-релігійної складової християнського вчення в Європі. Оригінальність української ситуації полягає, по-перше, у релігійній площині, тобто специфіці православної догматики та антропології, її персоналістичному характері, по-друге у складному геополітичному положенні України, що зумовило певний духовний синкретизм української культури (в т.ч. релігійної) і аскетички зокрема.

Українська аскетична парадигма пройшла еволюційний шлях від морально-практичної, соціально-спрямованої, активно-діяльної, екстравертної та екзотеричної аскетички Київської Русі до споглядально-екстатичної, індивідуальної, інтровертної та езотеричної аскетички українського бароко. На наш погляд такий рух є закономірним і, можливо, циклічним. За різних умов і обставин соціально-економічного та культурного розвитку суспільства на перший план виходить відповідна аскетична парадигма.

Ми можемо також зробити висновок, що в будь-якому випадку аскетичні цінності (самовдосконалення, розумність, усвідомленість, поміркованість, служіння тощо) є базовими цінностями українського народу.

1. Ісіченко Ігор, архієпископ. Аскетична література Київської Русі. – Харків, 2007. – С. 15.
2. Зарин С. М. Аскетизм по православно-християнському учению. – СПб., 1907. – Т. I.
3. Минин П. Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие. – К., 1991. – С. 174.
4. Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. – СПб., 2001. – III:3:2 с.
5. Cambell Thomas Joseph. Ascetism // The Catholic Encyclopedia. – 1907. – Vol. I. [Electronic source]. – Access mode: <http://www.newadvent.org/cathen>.
6. Ісіченко Ігор, архієпископ. Аскетична література Київської Русі. – Харків, 2007. – С.19.
7. Історія української філософії: підручник / М. Ю. Русин, І. В. Огородник, С. В. Бондар та ін. – К., 2008. – С. 66–70.
8. Там само. – С. 70–77.
9. Історія української культури: збірник матеріалів і документів / упоряд.: Б. І. Білик, Ю. А. Горбань, Я. С. Калакура та ін.; за ред. С. М. Клапчука, В. Ф. Остафійчука. – К., 2000. – С. 81.
10. Там само. – С. 90.
11. Ісіченко Ігор, архієпископ. Аскетична література Київської Русі. – Харків, 2007. – С. 43.
12. Історія української культури: збірник матеріалів і документів / упоряд.: Б. І. Білик, Ю. А. Горбань, Я. С. Калакура та ін.; за ред. С. М. Клапчука, В. Ф. Остафійчука. – К., 2000. – С. 81.
13. Історія української філософії: підручник / М. Ю. Русин, І. В. Огородник, С. В. Бондар та ін. – К., 2008. – С. 107.
14. Ісіченко Ігор, архієпископ. Аскетична література Київської Русі. – Харків, 2007. – С. 218.
15. Історія української філософії: підручник / М. Ю. Русин, І. В. Огородник, С. В. Бондар та ін. – К., 2008. – С. 168.
16. Там само. – С. 131.
17. Там само. – С. 180–181.
18. Там само. – С. 195–197.
19. Там само. – С. 242–243.
20. Петров В. Личность Сковороды // Философская и социологическая мысль. – 1995. – № 1–2. – С. 205–211.
21. Петров В. Особа Сковороды (продовження) // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 3–4. – С. 169–188.

Надійшла до редколегії 23.12.2011 р.

В. Г. Половніков, асп., КНУ ім. Т. Шевченка

ДИФФЕРЕНЦІАЦІЯ СПРИЙНЯТТІВ

І УМОВИ МОЖЛИВОСТІ ОТРИМАННЯ ІСТИННОГО ЗНАННЯ В ФІЛОСОФІЇ ДЖ. БЕРКЛІ

В статті йдеться про специфіку тлумачення Берклі проблеми співвідношення сприйняття в контексті процесу отримання істинного знання.

Ключові слова: сприйняття, відчуття, знання, істина, розум.

В статье идет речь о специфике интерпретации Беркли проблемы соотношения восприятий в контексте процесса получения истинного знания.

Ключевые слова: восприятия, ощущения, знание, истина, разум.

The article is about interpretation of correlation perceptions in the context of process to receive a true knowledge in philosophy of Berkeley.

Key-words: perceptions, feelings, knowledge, truth, mind.

Актуальність статті полягає в тому, що в ході проведення даного дослідження, ми неминує приходимо до розуміння того, що Дж. Берклі, працюючи над "дослідом нової теорії зору" зробив величезний прорив, який може навіть був і невчасним тоді чи не таким доцільним у XVIII столітті ніж тепер.

В XXI столітті з розвитком нових технологій, а саме кібернетики, кінематографа та детекції брехні (або поліграфології) значущість і актуальність його вчення мабуть досягає свого піку. Тепер воно не тільки цікаво кожній мислячій людині, що шукає відповідь на питання про свою чуттєвість, а ще й постає базисом для провідних наук і технологій сьогодення.

"Дух філософа" шукає об'єкт і тому починає свою роботу з дослідження сучасних йому поглядів на одне з найважливіших чуттєвих сприйняття людини – зір. Доречі, можна з впевненістю заявити, що укоріненість буденних сприйняття пересічних людей в цій галузі не втрачені і до нашого часу. З іншої сторони, телебачення тепер стало вигомою самого найсильнішого потоку зорового обману людей як, за їх бажанням, в художньому кіно, так і, деколи, проти їх волі – в документальному варіанті телепередач, в рекламі.

Філософська доктрина Дж. Берклі залишається одним з найбільш оригінальних та сміливих проєктів усьо-

го західного модерного філософування. Берклі був найяскравішим філософом ранньомодерної доби, який насмілювався заперечувати існування "матеріальної субстанції" – чим кинув виклик практично усій попередній європейській філософській традиції.

Відчайдушність цього виклику межує з філософською геніальністю; в усякому разі, така сміливість не може не вражати. І, безумовно, аби насмілитися на таке, філософ, "у здоровому розумі і твердій пам'яті" – повинен був мати надзвичайні підстави.

Втім, підійшовши до вивчення цих підстав, ми стикаємось з великою прогалиною у дослідженні праць Берклі вітчизняними філософами, які в свою чергу апіорі відкидали актуальність та можливу істинність сенсуалізму та, насамперед іматеріалізму, через нав'язану їм парадигму матеріалізму. На пострадянському просторі досить мало філософів наважуються занурюватися у вивчення галузі іматеріалізму та сенсуалізму.

Дж. Берклі зробив великий вклад в історію філософії. Він з великою чіткістю та різкістю поставив питання співвіднесеності об'єктивного та суб'єктивного в відчуттях, про об'єктивність причинності та про види існування. Ці важливі гносеологічні і онтологічні проблеми до Дж. Берклі якщо і не завжди залишались без розгляду, то зазвичай знаходились на другому плані, але він зве-

пнув на них увагу філософів таким же чином, як і психологічним сторонам процесу пізнання. В своїй критиці математичних відкриттів Дж. Берклі поставив і понад час хвилюючі теоретиків питання: яким чином протяжний континуум може складатись з непротяжних елементів? Яким чином, не маючи визначеної величини диференціал, може внаслідок проведення ряду операцій приводити до достатньо визначених кількісних результатів? Звісно, ці питання ставили і матеріалісти, що бачили методологічні труднощі аналізу нескінченно малих величин, але саме Дж. Берклі надав їм особливу принципову гостроту.

Те, що може бути розрізнене людиною, виступає в двох аспектах: це речі, що сприймаються, ті які тим чи іншим способом потрапили в сферу уваги та інтересу суб'єкту пізнання, і сам суб'єкт, що зацікавився та відокремив для себе як деякий особливий об'єкт власної уваги. За пропозицією Дж. Берклі ця пара інтерпретується як ідея речі і її носій, тобто той, що сприймає ідею суб'єкта.

Відразу хочеться заперечити: невже думка людини в своїй непостійності, текучості знаходиться під впливом почуттів, що приходять, пристрастей – невже такий ефемерний предмет можливо співставити або протиставити стабільному в сприйнятті і такому стабільному як, наприклад, будинки на вулиці, дерева, камені.

Ясність і наочність сталих фізичних речей очевидна, але постає питання про причину ясності або смутності ідей, що представляють різні речі, Дж. Берклі стверджує, що саме вони і створюють зміст, те, що ми пов'язуємо зі світом речей.

Думка про співставлення ясного і неясного мимоволі налаштовує на порівняння даної точки зору із поглядами Р. Декарта. Та ми можемо запевнитись в деякій непослідовності мислення саме останнього. Насправді, якщо питання про причини, що роблять одні ідеї ясними, а інші – ні, – можна робити різні припущення про те, що ці ідеї складають виток всього і всякого знання про речі.

У Р. Декарта є те, що необхідно мати на увазі не тільки предмет, об'єкт але й ряд обставин, що супроводжують появу або збереження предмету. Демонструючи конкретно розбіжності підходу двох великих мислителів, необхідно згадати, в якості прикладу, сніг, який, в розумінні француза, безперечно варті сумнівів, а для ірландця складають певну фактичну правду життя людини.

Імовірно, куди більш лояльне ставлення Дж. Берклі до сновидінь виявиться зрозумілішим, якщо прийняти до уваги його розуміння розумової діяльності людини взагалі. Чим ближче думка до свого предмету, тим більш вона приймає до уваги речову та чуттєву природу знання про неї, тим більш змістовним та істинним виявляється знання, що міститься в ній.

Це позитивне твердження з'явилося внаслідок безкомпромісної дискусії ірландця з представниками природознавчого і математичного знання його часу. Класичними по своїй логіці та цілісності стали міркування про колись непохитне уявлення Ньютона про абсолютний простір та модні на наш час ідеї нескінченного та нескінченно малого.

На відміну від розуміння сновидінь, в своєму ставленні до нескінченного, судження Дж. Берклі куди більш визначені та категоричні. Не розрізняючи за об'єктами, що були запропоновані вченими, предметів навколишнього світу, занурившись в схоластичні погляди математиків, він легко виявив повну їх безпредметність, відсутність того змісту, який дозволяє співставляти поняття математики з властивостями речей.

Саме відсутність предметної основи – змісту поняття, – дозволило вказати на схоластичність матеріалізму і дуалізму. Щодо використання знання про речі, мо-

жна сказати, що Дж. Берклі чітко та впевнено розумів їх достатніми для життя в оточенні речей. Нематеріальні речі існують і людина знаходиться біля них, але людина в житті знаходить предмети та речі для здійснення своєї інтенції, яка б вона не була.

Далі ми вважаємо за доцільне поставити наголос на тому, яку мету ставить Джордж Берклі перед собою в своїй праці "Дослід нової теорії зору". Дж. Берклі направив своє дослідження на той аспект нашого життя, який стосується кожного з нас.

Кожен, працюючи з "Дослідом нової теорії зору" Дж. Берклі, має змогу зануритися у самоспоглядання і вирішити – хибна або істинна ця сенсуалістична практика. Отже, Дж. Берклі ставить в цьому досвіді перед собою мету – з'ясувати, яким чином ми сприймаємо за допомогою зору відстань, величину та положення об'єктів, розглянути в чому полягає різниця між ідеями зору та торкання, та чи існує ідея спільна обом цим відчуттям.

Дж. Берклі, розглядаючи усі ці питання, які розглядалися вченими в галузі оптики, дає на них набагато глибші і, на мій погляд, фундаментальніші відповіді, які спочатку руйнують і перевертають наше вузьке, але загальноприйняте розуміння нашої чуттєвості.

Наприклад, щодо питань – як ми сприймаємо відстань, яким чином ми орієнтуємося у просторі і оцінюємо дистанцію до якогось предмету. Зрозуміло, що не оком ми бачимо відстань, розрахунок відстані звісно є актом судження, заснованим на емпіричному досвіді.

Дж. Берклі вступає в дискурс з вченими оптиками, які намагаються пояснити, що люди вимірюють і оцінюють відстань до предмету завдяки куту розходження променів. Дж. Берклі повністю відкидає цю теорію як пояснення чи як причину. Він не намагається спростувати наявність променів в природі, але спростовує твердження, що саме кути розходження променів дають нам змогу оцінити відстань. Смішно було б вважати, що дитина, ідіот або собака вимірює величину кута променів, щоб зробити висновок про відстань. Та й ми самі ніколи це не робимо.

Звісно, відстань не може сприйматися сама собою, бо не є по своїй природі сприйнятною, очевидно, що є ще якась ідея, яка сприймається в акті зору та слугує засобом введення в наш дух або глузд ідеї відстані. Отже, так як ці кути та лінії самі по собі не сприймаються зором, то звідси випливає, що дух не за допомогою їх судить про відстань.

Але Дж. Берклі тут вказує на те, що завжди за нашим досвідом існують, поруч з оцінкою відстані та супроводжують велику або маленьку відстань, ці відчуття, які ми отримуємо при спогляданні предмета на великій чи маленькій відстані та кажуть нам і про саму відстань.

Наприклад, через те, що наш дух, внаслідок постійного досвіду знайшов, що ми отримуємо різні відчуття, які завжди супроводжують різні диспозиції очей, та які залежать від відстані предметів, на які ми дивимось, тоді встановлюється постійний зв'язок між цими двома розрядами ідей відстані і відчуття.

Але зв'язок цей виявляється таким сильним та звичним, що тільки-но ми відчуваємо певні відчуття, що відповідають певній диспозиції очей, як одразу ж в нашому дусі виникає інший розряд ідей, а саме ідея відстані, що навіюється і тісно пов'язана з першою чуттєвою ідеєю. Тобто характерні відчуття притаманні певній диспозиції очей, напруженні зорових нервів, звуженню, або розширенню зіниці, виявляється збудником вторинної ідеї, яка виникає в нашій душі, та слідує нерозривно обов'язково безпосередньо за первинною, чуттєвою, і ця ідея і є ідеєю відстані.

Дж. Берклі пояснює, яким чином в дусі з'являється ідея відстані, але це пояснення стосується тільки бли-

зких об'єктів. Для того, щоб впевнитись у істинності такого пояснення, слід лише провести невеликий дослід і я певний, що кожен сам зможе прийти до того ж висновку про природу виникнення ідеї відстані, з'ясувавши це на власному досвіді.

Слід взяти якийсь предмет, на зразок олівця чи ручки, і наблизити предмет до носа, а потім віддаляти його, відслідковуючи власні відчуття. Ми можемо зазначити, що відчуємо певні відчуття, пов'язані зі зміною положення очей. При наближенні чи віддаленні предмету – відстань між зіницями то зменшується, то зростає. Так само, як ідея, яку звичка зв'язала з якимось відомим нам звуком, безпосередньо вводиться в розум, як тільки ми чуємо цей звук.

З цього всього випливає, що судження, яке ми виносимо про відстань об'єкту, є повністю результатом нашого досвіду. Але, це звісно не єдина ідея, завдяки якій ми робимо судження про відстань.

Якщо наблизити предмет, що знаходиться на відстані, в порівнянні з якою розмір зіниці має помітну величину, то ми помітимо, що вид його стає більш нечітким, віддаляємо об'єкт і вид його стає чіткішим. Отже через те, що такі самі відчуття з'являються завжди при наближенні на таку відстань об'єкту в дусі встановлюється сильний досвідний зв'язок відчуттів і ідеї відстані, в якому так-то і так-то відчуття вказують дусу на певну відстань. Таким чином, для того щоб одна ідея породжувала або навіювала іншу, необхідно, щоб вони з'являлися постійно поруч.

Отже ось ще один знак, супроводжуваний занадто близьку відстань, який за нашим досвідом завжди з'являється з наближенням предметів на відстань до ока, поряд з якою величина зіриці має помітну величину. Ця неясність зору виникає завжди при суттєвому наближенні, виникає у кожного і супроводжується певним напруженням очей, і тому викликає звичку сприймати такі відчуття, як символ наближення до предметів.

Тут Дж. Берклі показує, як диспозиція очей і неясність зору опосередковано провокують виникнення ідеї маленької відстані, і те, що для того, щоб одна ідея навіювала іншу, достатньо на протязі свого емпіричного досвіду, завжди споглядати їх разом, і якщо так відбувається, то, як тільки збільшується неясність зору, так завжди в нас народжується ідея маленької відстані.

Але ж, якщо абстрагуватися від звички та свого суб'єктивного досвіду, то така ідея неясності може породжувати як ідею меншої, так і більшої відстані, або взагалі "ніякої" ідеї. Отже, все це відбувається на ґрунті нашого досвіду.

"Неясное видение бывает в тех случаях, когда лучи, исходящие из каждой отдельной точки объекта, не вполне вновь собираются в одной соответствующей точке на сетчатке, но занимают на ней некоторое пространство, так что лучи, исходящие из разных точек, смешиваются и тем образуют неясность. Оно противоположно отчетливому видению и сопровождается близкие объекты. Слабое же видение бывает в тех случаях, когда по причине расстояния объекта или густоты промежуточной среды из объекта в глаз попадает немного лучей. Оно противоположно сильному или яркому видению и сопровождается отдельные объекты" [1].

Отже ми з'ясували як неясність виду навіює нам ідею маленької відстані, але для того, щоб піти далі, ми повинні визначити поняття неясності виду і відмежувати його від наступного поняття "слабкості виду", яке Дж. Берклі вводить для пояснення того, яким чином ідея великої відстані з'являється в нашому дусі.

Далі, в своєму досліді Дж. Берклі зазначив, що ніщо з того, що ми сприймаємо на відстані зором не знахо-

диться на відстані і ніщо, що знаходиться на відстані ми не сприймаємо зором.

Ця гра слів може збити нас з курсу вірного розуміння, отже ми вважаємо за потрібне зупинитися на цьому для детальнішого розгляду цього твердження. Коли ми сприймаємо якийсь об'єкт на великій відстані зором, ми не можемо точно визначити ані розмір, ані форму, ані інші якості об'єкту.

Якщо ми споглядаємо якийсь об'єкт на великій відстані, ми робимо висновок про приблизну форму цього об'єкту через слабкість виду ми робимо висновок про велику відстань. Цей предмет являється нам у вигляді плями, що налічує скажімо 50 minimum tangible (мінімальних видимих точок) у діаметрі. Потім, якщо ми наблизимось і суттєво скоротимо відстань з заплющеними очима, коли ми розплющимо очі, то нашому зору постане зовсім інший об'єкт, він буде налічувати набагато більшу кількість m.t. і буде мати меншу слабкість виду і більш чітку форму. Якщо ми наблизимось ще суттєвіше і опинимось біля самого об'єкту, то те, що ми будемо сприймати зором не буде мати нічого спільного з тим, що ми сприймали в перший чи другий раз.

Отже, ми не можемо на відстані сприймати зором те, що знаходиться на відстані, бо, по мірі наближення, зорові ідеї змінюються постійно та ідея об'єкта, що знаходиться на відстані милі і сприймаються зором, буде дуже відрізнитися від ідеї того ж об'єкта, що сприймається на відстані 0,5 милі, але й ця ідея не показує нам об'єкт, який знаходиться на відстані.

"Предположим, что глядя на Луну я сказал, что она отстоит от меня на 50 или 60 земных радиусов. Посмотрим, о какой Луне здесь идет речь. Очевидно, что это не есть видимая Луна или что-нибудь в виде видимой Луны или вообще то, что я вижу, ибо я вижу только круглую светлую плоскость, имеющую около 30 видимых точек в диаметре. В самом деле, если бы я стал двигаться прямо по направлению к Луне от места, где я стою, то очевидно, объект изменялся бы, пока я приближался; и когда я подвинулся бы вперед на 50 или 60 земных радиусов, то я вовсе не очутился бы вблизи малой круглой светлой плоскости и не воспринимал бы ничего подобного ей. Последний объект давно уже исчез, и если бы я пожелал снова найти его, то для этого мене следовало бы вернуться назад на землю, на то место, откуда я начал двигаться" [2].

Ми можемо пригадати, як зорові враження можуть вводити нас в оману. "Сделаем еще другое предположение: допустим я воспринимаю зрением слабую и темную идею какой-то вещи и сомневаюсь, человек ли это, дерево или башня, но думаю, что этот предмет находится на расстоянии приблизительно мили, очевидно, я не могу думать, чтобы на расстоянии мили находилось именно то, что я вижу, или чтобы последнее имело подобие или сходство с чем-то, находящимся на расстоянии мили; ведь с каждым моим шагом по направлению к нему внешний вид его меняется и из темного малого и слабого становится ярким, большим и сильным. Когда я пройду всю милю, тогда то, что я вначале видел, совершенно исчезнет и я не найду ничего похожего на него" [3].

Отже з усього вище сказаного ми вже зробили висновок про те, що між ідеями, які сприймаються завжди разом, виникає досвідний зв'язок. Такий зв'язок виникає між ідеями зоровими та ідеями дотику.

Наприклад, сприймаючи зором якусь відстань або форму, ми підходимо до об'єкту і сприймаємо теж саме на дотик та сприймаємо твердість або м'якість. В такій дослідній практиці ми встановлюємо зв'язок між зоровими відчуттями та відчуттями дотику, і для нас стає

звичкою те, що сприймаючи якийсь предмет на відстані, наприклад цеглину, ми підходимо до неї, відчуваючи дотикову відстань, ми торкаємось предмету і сприймаємо його форму і твердість на дотик.

Отже, з досвіду ми встановлюємо, що певні зорові відчуття на певній відстані говорять нам про те, що при торканні в нас виникнуть певні відчуття дотику як твердість і гострі кути, і все це викликає у нас ідею цеглини. Але з цього ми встановлюємо те, що ми не бачимо відстані самої по собі і нічого з того, що ми сприймаємо зором не знаходиться на відстані.

Взагалі Дж.Берклі наголошує на тому, що ані самі речі, ані їх ідеї – в дійсності не сприймаються зором. Ми сприймаємо зором тільки кольори, відтінки та світлотінь, а вже ось комбінація цих кольорів і досвід дотику навіюють, або дають нам поняття якоїсь речі.

Тобто, ми бачимо якусь комбінацію кольорів з певною слабкістю, з цього ми робимо висновок, що об'єкт знаходиться на певній відстані. Ми проходимо відстань до цього об'єкту, і вже з дотику робимо висновок про форму і твердість (дотикові ознаки).

Отже, ми з'ясували, що ідеї відстані нам навіює диспозиція очей, неясність чи ясність, слабкість чи менша слабкість виду, але це ще не все. Для того, щоб винести судження про відстань, коли ми маємо справу з великою і дуже великою відстанню, ми звертаємо увагу на проміжні об'єкти на їх розмір і на їх форму.

Якщо, як наводить приклад Дж. Берклі ми бачимо якусь слабку фігуру на великій відстані і сумніваємось башта це чи людина, спочатку ми знаходимо певну кількість проміжних об'єктів, які теж віддалені один від одного і можуть слугувати орієнтирами, наприклад окремо стоячі дерева. І якщо ці дерева є проміжними об'єктами, тобто розташовані так, що знаходяться між споглядачем та невідомим об'єктом, при цьому одне дерево знаходиться ближче до вас, а інше досить близько до сумнівного об'єкта, але не так далеко від вас, що ви знаходите очевидним, що це саме дерево, а не щось інше. Тоді ви спочатку звертаєте увагу на проміжні об'єкти, видимий розмір першого дерева. Слабкість його виду навіює вашому духу певну середню віддаленість. Потім ви схоплюєте зором інше дерево, що знаходиться ближче до сумнівного об'єкту. Ви знаходите, що слабкість виду цього дерева набагато більша, а його видимий розмір набагато менший і налічує в собі близько 100 m.t.

Якщо це дерево є останнім видимим проміжним об'єктом і воно знаходиться достатньо близько до цього об'єкту, що відстань між ними не вважається за суттєву, то ми порівнюємо видимі розміри цього дерева і цього невідомого об'єкта, що нам нагадує або башту або людину, і якщо видимий розмір цього об'єкту налічує більшу кількість m.t. ніж видимий розмір проміжного об'єкту (дерева), що розташовано найближче до нього,

то це скоріше башта, ніж людина. Бо, виходячи зі свого емпіричного досвіду, ми знаємо, що видимий розмір людини, яка знаходиться далі, я підкреслюю, далі від спостерігача ніж дерево, не може бути більшим ніж видимий розмір дерева.

Але якщо дерево знаходиться далеко від спостерігача, а людина дуже близько, то видимий розмір дерева буде налічувати меншу кількість m.t., але, знов таки, ми, завдяки нашому емпіричному досвіду, не робимо висновку, що дерево менше за людину, що стоїть поруч. Так, потрібно пам'ятати, що порівнювати ми можемо тільки об'єкти якогось одного відчуття. Видимий розмір ми можемо порівнювати тільки з видимим ви ніколи з дотиковим, оскільки дотиковий розмір і є дійсний і не змінний розмір, а видимий, як ми вище з'ясували, є постійно змінним не є дійсним і хоч і знаходиться у певній залежності від дотикового, але не є рівним йому чи його копією.

"Тем не менее, на самом деле идеи, вводимые каждым отдельным чувством совершенно различны и не зависимы друг от друга, но так как они постоянно наблюдаются вместе, то и высказываются как бы об одной и той же вещи. Благодаря изменению шума я воспринимаю различные расстояния кареты и раньше чем выглянул знаю, что она приближается. Так ухом я воспринимаю расстояние совершенно тем же самым способом, каким я воспринимаю его глазом" [4].

У мене у дворі є залізні ворота з хвірткою, яка постійно грюкає, коли хто-небудь заходить і зачинає її. Цей металевий звук нагадує ляскіт ланцюгів. Але я зі свого життєвого досвіду, почувши такий ляскіт одразу роблю відповідний висновок і в моєму дусі одразу виникає ідея хвіртки, що зачинається. Але будь-яка інша людина, яка не мала такої хвіртки і не мала досвіду спостерігати, як вона зачинається, не буде впевнена в тому, що саме грюкає, і тут у кожного, в залежності від його суб'єктивного емпіричного досвіду, виникають свої ідеї (ланцюги, підвіконня чи щось таке інше). Насправді ми більше схильні довіряти зору ніж слуху, бо ідеї зору і торкання набагато більш тісно пов'язані ніж ідеї слуху і торкання.

"Так, легко убедить человека, что собственно предметом слуха являются не тела и внешние вещи, но только звуки, через посредство которых внушается сознанию идея того или иного тела или расстояния. Между тем, каждый с большой трудностью замечает разницу, существующую между идеями зрения и осязания, хотя на самом деле человек столько же видит и осязает одну и ту же вещь, сколько слышит и осязает одно и то же" [5].

1. Опыт новой теории зрения // Беркли Дж. Сочинения. – М., 1978. – С. 67. 2. Там же. – С. 71. 3. Там же. – С. 72. 4. Там же. – С. 73. 5. Там же. – С. 74.

Надійшла до редколегії 23.12.2011 р.

УДК 316.75.

А. О. Приятельчук, канд. філос. наук, доц., КНУ ім. Т. Шевченка

ФІЛОСОФСЬКА ТА ЕКОНОМІЧНА КАТЕГОРИЗАЦІЯ ПОНЯТЬ "БІЗНЕС" ТА "БІЗНЕСМЕН"

В статті проводиться філософська та економічна категоризація понять "бізнес" та "бізнесмен".

Ключові слова: бізнес, бізнесмен, економічна діяльність, виробництво, індивідуальність, особистість.

В статье представлена философская и экономическая категоризация понятий "бизнес" и "бизнесмен".

Ключевые слова: бизнес, экономическая деятельность, производство, индивидуальность, личность.

This article is devoted to philosophical and economical construction the concepts of "business" and "businessmen".

Key words: business, economical activity, production, individuality and person.

У межах філософсько-економічного знання особливу роль відіграє філософія бізнесу як особлива форма організації людської діяльності, що покликана розкри-

вати переваги економічної свободи та ринкової конкуренції як засобів формування складного економічного порядку. В межах соціальної системи відсутність інди-

відуальної економічної свободи та застосування принципів раціонального конструктивізму, або ж консерватизму, значно знижує іманентну здатність до своєчасних відгуків на запити нових віх історії. Безперечно, суспільство є динамічною системою, що невпинно прогресує у своєму розвитку та ускладненні, формулює умови і засади реалізації діяльнісних векторів. Разом з тим, необхідною умовою бізнес-діяльності постає потреба віднайдення й використання ефективних ресурсів економічного розвитку, що складають підґрунтя будь-якої економічної системи. Однак слід зауважити, що в тенденсууючій системі соціальних детермінант рушійною силою завжди залишається ідея індивідуального економічного успіху. Адже саме індивідуальний успіх у досягненні окреслених цілей постає тим потужним орієнтиром, на який фокусуються необхідні діяльнісні сили людини.

Саме ідея індивідуального економічного успіху постає домінантною в межах філософії бізнесу як теорії ефективних стратегій отримання, розподілу, обміну і використання засобів соціально-економічної діяльності. Здобути прихильність мінливої фортуни, набутти ефективності та процвітання у визначеній справі вбачають за мету переважна більшість економічно активних та амбіційних людей. Проте, розпочати власну справу і зробити її успішною – комплексне і складне завдання, адже, окрім ролі особистого талану, необхідно врахувати множини факторів. Деякі з них залежать безпосередньо від суб'єкта бізнес-діяльності, так звані суб'єктивні фактори, а інші – не залежать від волі діяча і є об'єктивними факторами досягнення успіху в бізнесі. До суб'єктивних факторів належить інтелектуальний та творчий потенціал, що може розкритися у бізнес-напрямах. Не останню роль відіграє компетентність, працьовитість, наполегливість, системність, зваженість та інші особисті якості при плануванні та реалізації визначеного бізнес-проекту. Важливим детермінуючим етапом є формулювання мети і спрямованості бізнес-діяльності, а також можливість оцінити реальність її реалізації, вчасність, цільову орієнтацію, адаптивність, наслідки та перспективи. Стійкий позитивний імідж компанії – перевага при укладенні контрактів, отримання кредитів, страхуванні ризиків, при взаємодії з органами різного рівня. До об'єктивних факторів досягнення економічного успіху відносять особливості та динамізм соціальної реальності, які, обумовлюючи, стимулюють розвиток визначених напрямків бізнес-діяльності.

Соціальна реальність виконує регулятивну функцію по відношенню до бізнесу, адже як пред'являє свої очікування, запити та вимоги до діяльнісних агентів, так і усуває не конкурентоздатних, не співзвучних поступу конкретного суспільства. Слід пам'ятати, що успіх будь-якого заходу залежить не тільки від витрачених на нього духовних та матеріальних засобів, а і від аспекту вчасності, виправданості виникнення інноваційного утворення у визначеному місці й у конкретний термін. Саме тому бізнес визначається як моделювання дійсності в умовах економічної свободи та вільної конкуренції. Адже врахування суб'єктивних і об'єктивних факторів досягнення економічного успіху – це неперервний процес корегування та залучення ситуативних модуляцій до окресленого бізнес-вектору.

Бізнес модифікується, приймає різні форми, трансформується і еволюціонує, привертає до себе все нові покоління молодих людей. Дефініція бізнесу, як процедура визначення меж та надання строго фіксованого змісту поняттю, відображає його суттєві ознаки, властивості та характеристики з метою формулювання відмінностей від інших феноменів соціальної реальності. Бізнес (від староанглійського *"bisig"* – активний, зайнятий

роботою, діловий; від англійських *"busy"* – зайнятий, *"business"* – справа) відіграє визначальну роль у сучасній економіці. Аналогічно до конструкції словотворення, термін "бізнес" в економічному контексті вживається у багатьох значеннях: він одночасно використовується для означення будь-якого виду діяльності та окремої спеціалізації, загальних принципів і технологічних особливостей ведення справи, виробництва матеріальних благ, їх обміну й реалізації, характеру та роду зайнятості людей тощо.

Однією з найактуальніших проблем у сучасній економічній та філософській науці є категоризація поняття "бізнес". Полісемантика даного поняття дає можливість тлумачити його значення від діла, роботи, виробництва через систему задоволення бажань та стиль життя людей до центральної магістралі соціально-економічної системи суспільства. Саме тому терміну "бізнес" західні економісти не дають чіткого однозначного визначення, адже наскільки широким є число видів, підвидів та різновидів людської діяльності, настільки широким повинно би було бути визначення бізнесу. Під бізнесом у широкому значенні розуміється структурна послідовність дій з виконання певного виду діяльності на всіх етапах життєвого циклу предмету діяльності – від створення концептуальної ідеї через проектування до реалізації і результату. В. Радаєв відмічає, що "бізнес – являє собою організаційну структуру, що складається з сукупності взаємопов'язаних підприємств в одній або декількох сферах діяльності" [1]. З економічної точки зору бізнес постає як організація економічної діяльності на основі приватної власності з метою отримання прибутку. "Бізнес – підприємницька, комерційна чи будь-яка інша діяльність, що не суперечить закону і спрямована на отримання прибутку та реалізацію власної мети. На приватній власності заснований бізнес, в якому власником і підприємцем є одна особа, що отримує всі доходи і відповідає за ведення справи" [2].

Якщо у економічній галузі знань, здавалося б, немає суттєвих розходжень як між теоретиками, так і практиками щодо вимірів легалізації поняття бізнесу, то філософія, завдяки її специфічності як методологічного джерела категоризації мисленнєвих форм, зобов'язана зосередити увагу на наступних моментах.

По-перше, оскільки економічне знання саме по собі не є однорідним, то не може бути однозначного понятійного окреслення будь-якого явища, зокрема й бізнес-процесу.

По-друге, в наявних економічних визначеннях обмежується коло понять, які означають бізнес. І найчастіше у це коло входять тільки поняття "підприємництво" та "комерційна діяльність".

По-третє, хоча економічні тлумачення й припускають, що бізнес-процес включає в себе будь-яку діяльність, але обмежують її тільки відношенням до легітимності та наявності прибутку.

По-четверте, у найелементарнішій формі розуміння, на рівні буденної свідомості поняття бізнесу вульгаризується, отожднюється із різного роду "економічним розбобом", рекетом, рейдерством, ошукуванням партнерів у підприємницькій та комерційній діяльності, свавіллям тощо.

Отже, категоризація поняття бізнес на рівні сучасного розвитку системи економічного знання є можливою і дійсною у вимірі такого предметного поділу людської діяльності, яка пов'язана із наявністю чи можливостями отримання прибутку та існуванням способів його легалізації.

Така категоризація є обмеженою, тобто суто економічним тлумаченням бізнесу. Щодо високого рівня абстракції, зокрема соціально-філософського плану, потрібно зазначити наступне. В економічному категоріаль-

ному вимірі бізнесу відсутнє визначення того, хто є суб'єктом, а що є об'єктом бізнес-процесу, який соціальний зміст має характер суб'єктно-об'єктної взаємодії. Більше того, коли метою бізнес-діяльності визначається успішна конкурентоспроможність, прибуток та його легалізація, то виникає низка запитань щодо співвідношення такої діяльності із основними цінностями людського життя: свободою і щастям. І, найголовніше: у економічному категоріальному вимірі відсутнє витлумачення сутності бізнес-діяльності.

Філософське визначення бізнесу є наступним. Бізнес – це особливий прояв економічної діяльності, що відбувається в умовах ризикових відносин творця благ і користувача ними, спрямований на отримання прибутку виробником продукту і задоволення потреб споживача, означений рівнем моральності та визначений мірою легітимності стосунків суб'єкта і об'єкта в процесі реалізації єдності індивідуальної і соціальної свободи людини. Якщо бізнес є носієм визначених ідей, керується конкретною системою цінностей, то такий бізнес має довгострокову перспективу.

Ознаки бізнесу можна знайти ще за часів Античності, де класичним прикладом бізнес-активності були завоювання. Усяка війна або військовий похід так чи інакше мали економічне підґрунтя. Ведучи воєнні дії, будь-який завойовник переслідував економічні цілі. За допомогою військової сили він прагнув нав'язати сусідам свої інтереси, зайняти вигідну позицію, яка дозволила б йому в перспективі диктувати навколишнім або підлеглим країнам свої умови життя. Торгівля рабами – це типовий приклад такої системи ділових відносин, у якій поєднувалися економічний інтерес та особисті форми панування.

Сучасна система організації бізнесу ґрунтується на ринковій концепції. Це, насамперед, врахування ринкового попиту, вимог споживача до кількісних і якісних характеристик продукції. Ефективна бізнес-організація можлива лише в тому випадку, коли передумовою орієнтації виробництва і збуту продукції будуть вимоги ринку. Завданням є запропонувати клієнтові продукцію, що задовольняє його за вартістю, довговічністю, сервісом та якістю. Новинці практично завжди передують бізнес-ідея. Готовий продукт постає підсумком практичної реалізації ідеї, її втіленням у реальному житті. Однак, новий продукт може бути отриманий і після модифікації вже існуючого, якщо характеристики останнього дозволяють одержати зміни, які споживач може вважати досить значними. Такий продукт у результаті модифікації здобуває настільки нові, відмітні або просто інші якості, які для споживачів представляють колишній продукт як новий. Ще одним підсумком практичної реалізації бізнес-ідеї може бути створення нових умов в бізнес-організації, реалізація характерних змін технічного, технологічного, організаційного, правового, фінансового змісту та інших нововведень. Очевидно, що виробництво старого продукту в нових умовах може створити для конкретного бізнесу зовсім нові, конкурентно вигідні умови, що у свою чергу дає змогу істотно зміцнити позиції на ринку.

Разом з тим, споживач активно диктує свої вимоги до властивостей продукції, а виробник постійно до них пристосовується. Однак, сьогодні виробник намагається передбачити запити покупця, заздалегідь запропонувати інноваційний продукт, отримати першість у технологічних та змістовних рішеннях. В межах таких стратегій (а також в умовах жорсткої ринкової конкуренції) суб'єкти бізнес-діяльності випереджальними кроками створюють лінійки новинок, небувалі горизонти взаємодії виробника і споживача. "Вправно оперуючи іміджем, реклама, як гігантський тралом, захоплює тисячі і тисячі

людських душ, щоб потім принести їх на вівтар великого бізнесу" [3].

Однак, як справедливо зазначає В. Роделіус, в гонитві за економічною вигодою багато компаній одержують фіаско. "У пошуку нових підходів поширення товарів багато компаній намагаються вдосконалити свій товар чи створити новий із застосуванням сучасних технологій. Проте самі стають заручниками власних намагань. В бажанні виділитись серед конкурентів компанії впадають в крайнощі. Вони настільки захоплюються технологіями, вкладають невиправдано великі засоби в розробку, а потім і в розвиток свого товару на ринку, що забувають про споживача і в результаті намагаються нав'язати йому абсолютно непотрібний продукт" зауважує В. Роделіус у статті "Провальна новинка", де аналізує причини несприйняття ринком визначених товарів та послуг [4].

В гонитві за економічним успіхом деякі виробники створюють незатребувані товари та послуги. Для уникнення таких прорахунків все більше компаній звертаються до аналізу переваг споживачів. "Світ змінюється занадто швидко, вимагає постійної адаптації до нових умов" [5]. Аналіз ринку і потреб споживачів, моніторинг змін в їх перевагах й поведінці стали основними, стратегічно важливими процесами бізнесу, що визначають усю подальшу його діяльність щодо проектування продукту, його виробництва, доведення до споживача та одержання прибутку. Відбувається переоцінка людського фактору в економіці: зростає роль творчих кадрів – людей, що володіють знаннями і є носіями нововведень в сфері організаційної, науково-технічної та екологічної культури. Нова модель економічного зростання, що ґрунтується на інноваційному типі розвитку, передбачає зміну самого поняття науково-технічного прогресу і науково-технічного розвитку. З'являються нові суспільні пріоритети: добробут, інтелектуалізація виробничої діяльності, використання високих та інформаційних технологій, екологічність. Ця модель потребує нової фінансово-кредитної політики, ефективного стимулювання інновацій, розвитку наукомістких та скорочення природоексплуатуючих галузей. Адже проблема постійно та невпинно зростаючих потреб людей включає в себе екологічний аспект. Справа в тому, що їх задоволення лежить в основі бурхливого розвитку виробничих сил, науково-технічного прогресу.

У результаті вироблення стратегічних альтернатив, формалізуються і уточнюються завдання бізнес-організації, деталізуються якісні та кількісні цільові параметри. Стратегічні цілі надалі ієрархізуються, визначаються першочергові, поточні та додаткові. Така конфігурація дозволяє вибудувати попередній план бізнес-процесу. Бізнес-процес – це структурована послідовність дій по виконанню певного виду діяльності на всіх етапах життєвого циклу предмету: від створення концептуальної ідеї через проектування до реалізації та результату. Всі бізнес-процеси існують для виконання функцій бізнесу і повинні відповідати встановленій ієрархії цілей та стратегій. В процесі реалізації бізнес-проекту бізнес-стратегії корегуються та вдосконалюються в залежності від множини ситуативностей. Врахування багатofакторності, вміння компетентно і вчасно орієнтуватись на ринку – запорука ефективності та результативності бізнесу. Бізнес постає як сфера екстерналізації та вільного акумулювання нового соціального знання, тобто як відкрита і гнучка система, що відіграє значну роль в процесі розвитку соціально-економічних систем.

Е. Тоффлер зазначає, що "більшість американських управлінців все ще мислять про організацію, як про "механізм", що його частини можна ущільнювати й послаблювати, налагоджувати та змашувати. Це – пов'язана

з бюрократією метафора. На противагу їй, чимало японців уже послугуються "постбюрократичною" метафорою: для них корпорація є "живою істотою". Це, крім усього іншого, означає, що компанія народжується, дорослішає, старіє, вмирає та відроджується в новій формі. Японською мовою народження компанії зветься "соґйо", й чимало корпорацій кажуть, що наразі вони відчувають своє друге, третє чи "нове" "соґйо" [6].

Автори монографії "Філософія управління" стверджують, що "суспільство ж в цілому або певна окрема його частина чи конкретна соціальна група, здійснюючи відповідний вплив на процеси формування та задоволення потреб особистості, отримують тим самим реальні можливості для управління її інтересами, цілями і поведінкою, для спрямування її життєвої орієнтації у тому чи іншому напрямку" [7]. Разом з тим слід пам'ятати, що в конкретному суспільстві встановлюються визначені зразки споживацької продукції, усталені переваги та стандарти. Г. Арендт зазначає: "Проблема практичних стандартів, що притаманна самій діяльності виробництва, полягає у тому, що відношення між засобами виробництва та кінцевими результатами подібне до ланцюжка, кожний кінець якого може знову служити засобом у дещо іншому контексті. Інакше кажучи, у винятково утилітарному світі всі кінці прив'язуються до короткого тривання і перетворюються в засоби за допомогою певних наступних кінцевих результатів" [8]. Отже пропонуючи інноваційний продукт на ринку необхідно визначити чи не суперечить він традиційним уявленням даного споживчого сегменту.

Визначальною рисою бізнесу також є здатність та готовність йти на особистий (або колективний) ризик заради проведення угоди на вигідних умовах. Слід зазначити, що ризик є характерною ознакою бізнес-діяльності, оскільки будь-який бізнес існує в умовах невизначеності й динамічності ринку, мінливих переваг та інтересів споживачів. Проте, ризик є виправданим тільки в тому випадку, коли бізнесмен бачить його визначений зміст, перспективу набуття конкретних переваг та успішності. Який вид діяльності не здійснював би бізнесмен він завжди ризикує, ризикує своїми фінансами, репутацією, ризикує внаслідок зовнішніх факторів, таких як неплатоспроможність контрагентів або макроекономічна нестабільність, політичні, державні ризики тощо. Такі умови вимагають від бізнесмена найповнішої реалізації, адже у своїх рішеннях слід покладатися не тільки на об'єктивні фактори, здоровий глузд і розрахунок, а й на власну інтуїцію.

Й. Гейзинга у книзі "Homo ludens" зазначає, що безліч галузей людської діяльності набули ігрових форм. Ігровий елемент властивий і бізнес-діяльності. "Цілком природно, що до ділової конкуренції на досить ранній стадії домішався певний ігровий елемент" [9]. "Тут чисто ігровий елемент тимчасово бере гору над міркуваннями доцільності й корисності, адже експерти доводять нам, що менші одиниці – не такі велетенські кораблі, літаки тощо – кінець кінцем ефективніші. Бізнес стає грою. Цей процес заходить так далеко, що декотрі великі концерни зумисне культивують спортивний дух у робітничих колективах, аби підвищити продуктивність праці. Процес обертається навпаки: гра стає бізнесом" [10].

Бізнес обов'язково пов'язаний з діловою активністю. Бізнесмен робить своє, споріднене діло, а не чуже, адже тільки в такому випадку зможе досягти найбільшого успіху. Бізнесмен – це людина, що реалізує власну справу; здійснює на свій ризик економічну діяльність, спрямовану на інтенсифікацію отримання зиску від користування власністю, продажу товарів, виконання робіт чи надання послуг особами, зареєстрованими в цій

якості у встановленому законом порядку. Звичайно, отримання прибутку є основою бізнесу, адже відбувається забезпечення функціонування підприємства, матеріальних потреб бізнесмена та людей, що залучені до бізнесу. Але отримання прибутку в першу чергу є засобом, а не єдиною метою діяльності бізнесу.

Визначальними мотивами заснування власної справи є пошук індивідуальної свободи, самореалізації та набуття соціальної значущості. Бізнес – це індивідуальна свобода в умовах вільної конкуренції, а отже і власний ризик, власна відповідальність. Свобода як особливий спосіб детермінації духовної реальності постає у галузі бізнесу як визначення та реалізація того діяльнісного вектору, який, на думку суб'єкта бізнес-діяльності, є пріоритетним. Свобода насамперед є усвідомленням можливих меж людської поведінки, які залежать від конкретної ситуації людського існування (індивідуального і суспільного) і в цьому плані є усвідомленням необхідності.

Свобода бізнесу безпосередньо пов'язана із його відповідальністю, адже міра відповідності діяльності особи або групи людей повинна узгоджуватись з діючими суспільними нормами, правилами співжиття, правовим законам тощо. Відповідальність бізнесу виникає на основі соціальних норм і реалізується як через певні форми контролю (громадська думка, статут, закон), так і через усвідомлення суб'єктами духовно-практичної діяльності своєї суспільної ролі. Саме відповідальність сприяє дотриманню в суспільстві злагоди та балансу, а також довіри між суб'єктами економічної діяльності.

Потреба в самореалізації – вища в ієрархії потреб людини. У соціальній філософії самореалізація розглядається як реалізація сутнісних сил людини, ядром яких є здібності та потреби. Самореалізація у бізнесі постає як процес якнайповнішого виявлення і здійснення особою своїх можливостей, досягнення намічених цілей у вирішенні поставлених завдань, що дозволяє максимально повно реалізувати свій творчий потенціал. Самореалізація людини долає межі функціональної структурності економічного процесу, створює передумови для нових форм поєднання діяльності соціальних індивідів. У такому контексті самореалізація особи є головним імпульсом і мотивом, який долає задану розмірність економіки, сприяє еволюції всіх соціальних форм. Самореалізація як суб'єктивна орієнтація є особливим духовно-творчим процесом, забезпечує постійне наповнення економічної сфери людськими силами. Вона є своєрідним енергетично-творчим джерелом економічного процесу, розвитку людських здібностей, які забезпечують бізнес-діяльність людини.

У процесі самореалізації бізнесмен включений у суспільне ціле, його діяльність тісно пов'язана з іншими учасниками перетворювального акту. Обмін діяльністю між суб'єктами економіки є обов'язковою умовою бізнесу. При цьому кожен учасник обміну прагне реалізувати свої інтереси незалежно від того чи реалізуються при цьому інтереси контрагентів. Взаємодіючи з суспільством бізнесмен, по-перше, "входить" у цю реальність, приймає діючі норми і, по-друге, стає рушієм змін, збагачує своїм, тільки йому притаманним екзистенційним досвідом людську культуру. Як наслідок, результати економічної діяльності однієї людини набувають загальнолюдської значущості. Більше того, людина відчуває потребу в своїй значущості для суспільних перетворень. Визнання та включеність людини в суспільно-історичний процес є потужним стимулом процесу бізнес-діяльності.

Організація власного бізнесу вимагає від людини не просто керування принципами економічної доцільності, а й тим способом життя, що визначається бізнесом, компетентності, ініціативності, оптимізації сутнісних

сил, реалізації сродної праці, володіння навичками ділового спілкування тощо. Прибуток не є поясненням або причиною тієї чи іншої бізнес-діяльності, а лише показником її ефективності та затребуваності. Бізнес-діяльність можлива тільки в межах суспільства. Безсумнівно, тільки суспільно-орієнтований бізнес буде затребуваний. Роль бізнесу в сучасному житті важко переоцінити. Бізнес означає здійснення нових комбінацій у виробництві, рух на нові ринки, пошук нових сфер раціоналізації й вигідного вкладення ресурсів, створення нових продуктів, використання обґрунтованого ризику, пошуку альтернатив тощо.

УДК 13

1. Радаев В. В. Социология рынков: к формированию нового направления. – М., 2003. – С. 68.
2. Економічний енциклопедичний словник : у 2 т. / С. В. Мочерний, Я. С. Ларіна, О. А. Устенко, С. І. Юрій ; за ред. С. В. Мочерного. – Л., 2005. – С. 54.
3. Мотышов В. П. Богатство духа и дух богатства: философский очерк. – М., 1985. – С. 131.
4. Роделиус В. Провальная новинка // Компаньон. – 2002. – № 27. – С. 56–57.
5. Чеснокова Т. Ю. Постчеловек. От неандертальца к киборгу. – М., 2008. – С. 91.
6. Тоффлер Е. Новая парадигма власти. Знания, богатство, сила. / пер. з англ. Н. Бордуковой. – К., 2003. – С. 229.
7. Філософія управління : підручник / В. Г. Кремень, С. М. Пазиніч, О. С. Пономарьов. – Вид. 2-ге, допов. і перероб. – Харків, 2008. – С. 77.
8. Арендт Г. Становище людини / пер. з англ. М. Зубрицької. – Л., 1999. – С. 117.
9. Гейзінга Й. Homo Ludens / пер. з англ. О. Мокровольського. – К., 1994. – С. 226.
10. Там само. – С. 227.

Надійшла до редколегії 23.12.2011 р.

М. Д. Решетник, доц., КНУ ім. Тараса Шевченка

ФІЛОСОФСЬКА МОВА М. ГАЙДЕГГЕРА

Розглядаються основні ознаки філософської мови М. Гайдеггера

Ключові слова: М. Гайдеггер, філософська мова

Рассматриваются основные признаки философского языка М. Хайдеггера

Ключевые слова: М. Хайдеггер, философский язык

The basic ideas of M. Heidegger's philosophical language is considered

Keywords: M. Heidegger, philosophical language

Дослідники філософських творів М. Гайдеггера звертають увагу на труднощі, перед якими опиняється читач його текстів [1]. Річ у тім, що тексти філософа – то дуже складна, заплутана і просто незрозуміла термінологія, яка становить неабиякі утруднення для читача, що прагне віднайти відповідні еквіваленти у рідній мові. Прикметно, що це стосується і тих, для кого німецька мова є рідною. Очевидно, що йдеться про нову філософську мову, яку створив М. Гайдеггер. Тому можна говорити про філософську мову М. Гайдеггера.

Отже, у вченні М. Гайдеггера визначальне місце займає: а) проблема мови, яка суттєво визначає характер філософування в цілому; б) проблема розуміння; в) проблема тлумачення.

Що ж являє собою гайдеггерівська філософська мова і які можна вирізнити її характерні ознаки?

Передусім потрібно зазначити, що М. Гайдеггер використовує різні аспекти теорії і практики мови і при цьому не дає ніяких пояснень авторських неологізмів і правил побудови мовних конструкцій. Філософська мова М. Гайдеггера являє собою специфічний спосіб уточнення, або навіть корекції "понять", які відповідають значенням слів сучасної мови. Цьому послугує принцип деконструкції, а також принцип реконструкції філософських "понять". Головну роль при цьому відіграє тлумачення значення слова. Ламаючи традиційні уявлення, словосполучення та їх окремі елементи, М. Гайдеггер досить вільно і навіть довільно оперує словами, словосполученнями та словотвірними елементами мови. У результаті виникають такі мовні конструкції, які дослідники характеризують, м'яко кажучи, "як ризиковані" [2].

Утворюючи нові мовні конструкції, М. Гайдеггер тим самим очищає свою філософську мову від традиційних понять і термінів, які, на його думку, втратили свою цінність, а отже, і справжній сенс. Це стосується таких філософських понять, як: суб'єкт, об'єкт, пізнання, дійсність, дух, особистість, життя, суперечність тощо. Також він усуває зі свого філософського лексикону терміни, які мають стосунки до засобів масової інформації: газета, радіо, фільм, преса тощо. Здійснюючи феноменологічну аналітику людського буття, М. Гайдеггер утворює екзистенціали, які, як і "поняття", кількісно є необмеженими. Екзистенціали – то, строго кажучи, всі "поняття", але сконструйовані самим філософом, причому всі во-

ни взяті з німецької мови і перетлумачені у дусі його філософування. Екзистенціали можна констатувати, розчленувати, сприймати, описувати і тлумачити у їхніх зв'язках. Важливо мати на увазі, що екзистенціали – то не "штучні" утворення, а вони органічно зв'язані з відповідними мовними "поняттями", які можна розглядати і як самостійні структури.

Отже, екзистенціали – то способи людського буття. За Гайдеггером, до екзистенціалів належать, наприклад, турбота, буття-у-світі, страх, розуміння, налаштованість, закинутість тощо. Важливо зазначити, що М. Гайдеггер розрізняє екзистенціальне і категоріальне розуміння буття. Категоріальне – означає таке розуміння буття, яке стосується будь-якого сущого, тобто речового, але не людського буття. Екзистенціальне розуміння буття стосується лише людського буття. У першому випадку вживаються категорії, у другому – екзистенціали.

Для розуміння філософської мови М. Гайдеггера також потрібно зважати на її семантико-синтаксичні особливості. Розробляючи теорію мови, мовних конструкцій і термінів, він звертається до джерел німецької та грецької мов. Цим пояснюється вплив грецьких (класичних!) текстів на виборі синтаксичних сполучень і "логічних" форм. Потрібно зазначити, що діалог М. Гайдеггера з традицією – то окрема велика і гарна тема, у якому чільне місце займає Античність. За словами філософа, починаючи з 1907 р. він щоденно, не менше години, читав грецьких мислителів і поетів: Гомера, Піндара, Емпедокла, Софокла, Фукідіда тощо. Він розмірковував над висловами досократиків Парменіда і Геракліта. У лекційному курсі "Вступ до метафізики" [3] він показав, що всі філософські питання починаються саме з них. Більше того, з їх поетичних виразів народився Західний світ. Те, що Античність не була байдужою М. Гайдеггеру, свідчать лекційні курси "Парменід" і "Геракліт", які він прочитав у повоєнну добу. Врешті-решт, М. Гайдеггер думав "про особливу внутрішню спорідненість німецької мови з мовою і мисленням греків".

Дослідники текстів М. Гайдеггера звертають увагу на його досить поширені гераклітизми, тобто спосіб висловлення Геракліта. Приклади антиномій німецькою мовою є такі: Unsterbliche sterblich, sterbliche unsterblich (Безсмертні смертні, смертні безсмертні); Lebend jener Tod, jener Leben aber sterbend (Того смерть живе, а той

живе вмираючи); Liebe ist letztlich ein Hassen, Hass ein Lieben (Любов є зрештою ненавистю, ненависть – любов'ю) [4]. А також такі вислови: Das Wesen der Sprach – die Sprache des Wesens (Сутність мови – мова сутності); Das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens (Сутність істини є істина сутності) та інші.

Для філософської мови М. Гайдеггера є також характерною тавтологія. Тавтологія утворює такі сполучення, в яких іменники і дієслова мають споріднені етимологічні значення. У М. Гайдеггера така конструкція є дуже важливою, причому вона є досить поширеною і використовується ним доволі вільно і навіть довільно, без будь-яких обмежень. Вона може виражати будь-які відношення. Наприклад:

- ✓ die Welt weltet (світ світує)
- ✓ die Sprache spricht (мова мовить)
- ✓ die Dingen dinge (речі речують)
- ✓ das Wesen west (сутність сутнітує)
- ✓ die Einigkeit einigt (єдність єднає)
- ✓ Також є досить незвичні сполучення:
- ✓ der Raum räumt (простір просторує)
- ✓ das Wort wortet (слово словує)
- ✓ die Zeit zeitig sich (час часується)
- ✓ der Mensch menscht (людина людинується)

Що означають дані та багато інших термінів? Як їх можна зрозуміти? Як їх тлумачити? Врешті-решт, як їх можна передати іншою мовою, наприклад, українською?

Але ж це ще не все. М. Гайдеггер використовує "систему" розділових знаків, які набувають важливого сенсу. Так, особливого значення він надає дефісу в середині слова. Дефіс є засобом розчленування слова для виявлення етимологічних зв'язків. Дефіс немовби доповнює та уточнює зміст даного слова. Наприклад: Existenz Ek-sistenz, Bewegung Be-wegung; Dasein Da-sein, Daßsein Daß-sein, In-sein. Також складніші утворення: Das In-der-Welt-sein, Das Vorweg-sein, Das In-der-Welt-sein-können; Das Sein-bei-innerweltlichen-Seienden, Das Gewissen haben-wollen, Das Sich-an-ihm-selbst-zeigende тощо.

Суттєвого значення у текстах М. Гайдеггера набувають лапки. Наприклад, філософ улапковує такі терміни, як: "світ", "час". "пізнання", "вислів", "душа", "зовнішній світ", "просторовість" та багато інших. Звичайно, це незначна деталь, але у текстах М. Гайдеггера лапки поставлені "не так", як зазвичай, і я не знаю, чи є тут якийсь сенс: Нарешті, М. Гайдеггер шляхом субстантивзації утворює нові слова – іменники, зміст яких можна лише приблизно описати: "Wer", "Was", "Daß", "Da", "Wie", "Vor", "Vorweg", "das Nichts", "das Man" та інші.

Очевидно, що читач текстів М. Гайдеггера мусить мати дещо більше, ніж тільки знання німецької та рідної мови. Але читач текстів М. Гайдеггера не може втішатись, розчаровуватись чи піддаватись гіпнозу від думки М. Гайдеггера про те, що "його стануть охоче читати не раніше, ніж через триста років". Вислів філософа "триста років" неодноразово вживається, особливо у його розмовах.

В історії філософії позиція М. Гайдеггера переважно характеризується як "екзистенціалізм", або "філософія існування". Практично у всіх виданнях – навчальних посібниках, підручниках чи словниках – читач дізнається, що М. Гайдеггер – німецький філософ, "основоположник" або "родоначальник німецького екзистенціалізму", Це прив'язується до публікації "основної" праці "Буття і час" (1927). Щоправда, при цьому додається, хоча й не завжди, що сам термін "екзистенціалізм" стосовно своєї філософії він не вживав. Сам же М. Гайдеггер не погоджувався з подібними тлумаченнями його філософської позиції. Термін "екзистенціалізм" (від лат. Existetia – існування) увів до філософського обігу один із перших німецьких дослідників "Буття і часу" Ф. Гай-

неман (1929), у зв'язку з центральним положенням, яке займає у М. Гайдеггера "поняття" екзистенція. Спробуємо з'ясувати суть справи, спираючись лише на доступні нам тексти.

У зв'язку з виходом брошури Ж.-П. Сартра "Екзистенціалізм – це гуманізм" (1946), французький філософ Жан Бофре запитував М. Гайдеггера "про перспективи оновлення сенсу цього затертого поняття". М. Гайдеггер висловив своє розуміння даного питання у "Лісті про гуманізм" (1947).

М. Гайдеггер розглядає основну тезу екзистенціалізму Ж.-П. Сартра: existentia передуює essentia, сутності. "Existentia та essentia беруться ним при цьому в смислі метафізики, що стверджувала з часів Платона: essentia йде попереду existentia. Сартр перевертає це положення. Але перевернута метафізична теза залишається метафізичною тезою" [5]. І М. Гайдеггер спростовує міркування Ж.-П. Сартра. Далі він пише: "Главним тезисом Сартра о первенстве existentia по сравнению с essentia, между прочим, оправдывается название "экзистенциализм" как подходящий титул для его философии. Но главный тезис "экзистенциализма" не имеет совершенно ничего общего с приведенным выше тезисом из "Бытия и времени"; не говоря уже о том, что в "Бытии и времени" еще и не может выдвигаться никаких тезисов о соотношении между essentia и existentia, потому что дело там идет о подготовке предпосылок" [6].

Таким чином, М. Гайдеггер прямо заявляє, що головні принципи "екзистенціалізму" не мають нічого спільного з положеннями "Буття і часу".

Звернувшись до епістолярного спадку філософа, ми знайдемо теж багато цікавого і важливого з даного питання.

У листі до М. Гайдеггера від 6.2.1949 р. К. Ясперс зокрема писав з приводу того, що, якщо між ними не трапиться нічого надзвичайного, "непрояснення залишиться, але не завадить нам у філософуванні, а можливо, і в особистому плані спілкуватися один із одним". Далі він пише: "Мені видається, цьому зовсім не завадить, що в філософії наші устремління, напевне, досить різні і моя філософська самосвідомість цілком чужа Вашій. Той факт, що в світі наші імена так часто називають разом, не личить ні Вам, ні мені. Ось чому ми, незалежно один від одного, в 1936-у чи в 1937-у в листах до Жана Валя, які він опублікував, висловили це, різним тоном, але схоже за змістом" [7].

Про що йдеться?

Жан Валь – (1888-1974), французький філософ, засновник неогегельянства у Франції, професор Сорбонни (1929) – своїми публікаціями одним із перших ознайомив французького читача з "німецькою екзистенціальною філософією". Поняття "німецька екзистенціальна філософія" має на увазі філософування М. Гайдеггера і К. Ясперса.

У листі до Ж. Валя М. Гайдеггер підкреслював, що "його філософські зусилля – хоча в "Бутті і часі" він говорить про "екзистенцію" і Кіркгора – не можуть бути названі "екзистенціальною філософією". Він повністю погоджується з Ж. Валем у тім, що "екзистенціальна філософія перебуває перед подвійною загрозою – потрапити під вплив теології, або абстракції. Його ж займає не питання про екзистенцію людини, а питання про буття в цілому і як таке. Питання, яке порушується в "Бутті і часі", до цього часу ніде не обговорювалось – ні Кіркгором, ні Ніцше, і Ясперс цілком його ігнорує" [8]. Таким чином, М. Гайдеггер зрозуміло і однозначно висловлюється стосовно "екзистенціальної філософії М. Гайдеггера".

Звернемося знову до К.Ясперса. У листі до Ж. Валя від 30.1.1938 р. він зокрема писав: "Те, що Гайдеггера і

мене називають поряд, ніби ми робимо одне й те ж, дає, як мені видається, нам обом привід відчуття себе неправильно зрозумілими. Спільним у нас були, можливо, критично-негативне ставлення до традиційної університетської філософії і залежність від ідей Кіркгора. Але нас розділяли змісти, з яких ми філософуємо" [9]. Як бачимо, К. Ясперс теж чітко і зрозуміло визначає свою і Гайдеггерову позицію. Чи мусимо ми враховувати позицію того чи того філософа?

У розмові з французькими кореспондентами, яка була опублікована в "l'Exress" 20 – 26 жовтня 1969 р. [9], також було порушено питання стосовно "екзистенціалізму Гайдеггера". Вони зокрема запитали М. Гайдеггера, чи знайомий він із "сучасними філософськими дослідженнями у Франції"? "Г. – У мене, на жаль, немає часу читати всі книжки, які я отримую. І потім, проблеми з мовою. Сартр раніше навідував мене".

Завдячуючи книзі Ж.-П. Сартра "Буття і ніщо" багато французів довідалось про М. Гайдеггера після звільнення від окупації. Далі вони продовжують: "А також про екзистенціалізм, батьком якого вважають Вас".

Г. – Екзистенціалізм, це деякою мірою нісенітниця. Але Сартр не відповідає за неї. Я його дуже шаную..." [10]. Далі кореспонденти запитали, чи цікавився М. Гайдеггер іншими філософськими працями?

"Г. – Сьогодні те, що називають філософією, рідко буває чимось іншим, ніж відбитком технічної ідеології, що запозичує методи, властиві фізиці та біології. Це не є справжнім філософським запитуванням".

Кор. – Ті, хто слідує Вашому підходу, говорять про Вас: "Те, до чого прагне Гайдеггер передусім, – це навчитися мислити. Мислити зі всією строгістю, подібно Сократу. І в цьому – головне його достоїнство".

Г. – Можливо" [11].

У цій же "Розмові" було порушено питання стосовно "філософії Гайдеггера".

"Кор. – Все життя Ви ставили тільки одне питання, питання про Буття. Як Вам видається, чи є сьогодні це питання таким же відпочатковим?"

Г. – Так, воно зберігає весь свій смисл.

Кор. – Питання про Буття наперед визначило шлях Вашого мислення. Як визначався цей шлях?

Г. – Я не знаю, як мені самому відповісти. Інші намагались це зробити. Але не знаю, чи праві вони в тому, що говорять про мене." [12]. Потім кореспонденти запитали філософа, чи можна повторити Гайдеггера? Відповідь була негативною: потрібно не повторювати, а порушувати власні питання, або розвивати "мою проблематику в інших напрямках, або заперечувати їй". Далі.

"Кор. – "Потрібно мислити Гайдеггера проти Гайдеггера", – говорили Ви у своїх лекціях.

Г. – Саме це я завжди старався робити сам! Упродовж 30 років я не прочитав жодного курсу про Гайдеггера.

Кор. – Одначе, говорять про "гайдеггерівську філософію"?

Г. – Я вже сказав – гайдеггерівської філософії не існує. Ось уже шістьдесят років я намагаюсь зрозуміти, що таке філософія, а не пропонувати свою" [13]. Отже, не існує "філософії Гайдеггера" або "гайдеггерівської філософії", як і "екзистенціалізму Гайдеггера" або "екзистенціальної філософії Гайдеггера". А що існує?

Річ у тім, що, за М. Гайдеггером, характер мислення традиційної метафізики, яка знайшла своє завершення у Ф. Ніцше, уже не дає ніякої можливості осмислити силами нашого мислення основні риси "технічної доби". Філософія не може і не зможе викликати ніяких безпосередніх змін у теперішньому стані світу. Це стосується не тільки філософії, але й усіх чисто людських помислів і дій. Далі філософ говорить: "Тільки Бог ще може нас

спасати. Нам залишається єдина можливість: у мисленні та поезії підготувати готовність до явища Бога або ж до відсутності Бога і погибелі; до того, щоб перед лицем відсутнього Бога ми загинули" [14]. Але Бога ми не можемо визнати думкою; ми можемо, щонайбільше, лише пробудити готовність очікування. Така "підготовка готовності" могла б бути першою допомогою, оскільки світ не може бути тим, чим і яким він є, завдячуючи людині, але не може і без людини. Це "буття" потребує людини для свого явища, збереження та формування. Панування техніки, "по-става", означає: людина поставлена, захоплена і використовується силою, яка проявляється в сутності техніки і якою вона сама не володіє. Допомогти побачити це – великого мислення не потрібно. Ось чому М. Гайдеггер говорить: "Філософія підійшла до кінця" [15]. Саме тому потрібно говорити про новий спосіб філософування, сутність якого – нове мислення. Саме тому нам потрібна школа чистого мислення (В. В. Бібіхін). Доречно нагадати, що за К. Ясперсом, "екзистенціальна філософія" – це мислення

З приводу розуміння своїх творів М. Гайдеггер теж висловився чітко і зрозуміло. Так, у цитованій уже "Розмові" кореспонденти запитали філософа, чи вважає він себе через чверть століття після публікації "Буття і часу" краще зрозумілим? На що М. Гайдеггер відповів: "Я не знаю. Я не стежив за працями, які присвячені мені. У США готується повне зібрання моїх творів. Але мені інколи буває важко впізнати свою думку в деяких американських інтерпретаціях" [16]. Далі кореспонденти звернули увагу М. Гайдеггера на те, що студенти, відкриваючи його книжки, відчувають, що "зустрілись із дуже складною й незвичною думкою", яка, на їх погляд, досліджує проблеми, протилежні традиційній освіті. Вони продовжують: "Ви так довго мовчите. Чи не видається Вам, що наодинці з Вашими книжками студенти можуть розгубитись?"

"Г. – На жаль, так. Але що робити? Існує також і проблема перекладів. Як слідкувати за ними? Я вже був змушений відмовитись стежити за перекладами японською. Що стосується студентів, то вони час від часу лише вихоплюють знання то тут, то там. Але що інше можуть робити вони сьогодні в університеті?" [17]. На завершення, ще одне дуже важливе твердження М. Гайдеггера: "Мислення стільки ж мало піддається перекладу, як і поезія. Звичайно, його можна передати описово. Але як тільки намагаються дати буквальный переклад, все змінюється" [18].

Отже, М. Гайдеггер чудово усвідомлював реальні проблеми розуміння, тлумачення і, звичайно, перекладів.

1. Див.: Зайцева З. Н. Хайдеггер: Язык и Время // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге : сборник. – М., 1991. – С. 159–177; Култаева М. Д. М. Гайдеггер у спогадах колег та учнів // Мартін Гайдеггер очима сучасників. – К., 2002. – С. 3–23. 2. Зайцева З. Н. Хайдеггер: Язык и Время // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге : сборник. – М., 1991. – С. 166. 3. Див.: Хайдеггер М. Введение в метафизику. – СПб., 1998. 4. Зайцева З. Н. Хайдеггер: Язык и Время // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге : сборник. – М., 1991. – С. 167. 5. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. – М., 1993. – С. 200. 6. Там же. – С. 201. Див. також: Гадамер Х.-Г. Экзистенциализм и философия экзистенции (1981) // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследование позднего творчества. – Минск, 2007. – С. 8–22. 7. Мартин Хайдеггер // Карл Ясперс. Переписка. 1920–1963. – М., 2001. – С. 241. 8. Там же. – С. 372–373. 9. Там же. – С. 374. 9. Беседа с Хайдеггером // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге : сборник. – М., 1991. – С. 146–158. 10. Там же. – С. 157. 11. Там же. 12. Там же. – С. 153–154. 13. Там же. 14. Беседа сотрудников журнала "Шпигель" Р. Аугштайна и Г. Вольфа с М. Хайдеггером 23 сентября 1966 г. // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М., 1991. – С. 243. 15. Там же. – С. 244. 16. Беседа с Хайдеггером // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге : сборник. – М., 1991. – С. 150. 17. Там же. – С. 155. 18. Беседа сотрудников журнала "Шпигель" Р. Аугштайна и Г. Вольфа с М. Хайдеггером 23 сентября 1966 г. // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М., 1991. – С. 248.

РАЦІОНАЛЬНА РЕКОНСТРУКЦІЯ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ У КОНТЕКСТІ ОСНОВОПОЛОЖЕНЬ МЕТОДОЛОГІЧНОГО ФАЛЬСИФІКАЦІОНІЗМУ ТА ІСТОРИЗМУ

У статті аналізуються умови можливості раціональної реконструкції історії української філософії на базі основоположень методологічного фальсифікаціонізму та історизму.

Ключові слова: історія української філософії, раціональна реконструкція, фальсифікаціонізм, історизм.

В статье анализируются условия возможности рациональной реконструкции истории украинской философии на базе основоположений методологического фальсификационизма и историзма.

Ключевые слова: история украинской философии, рациональная реконструкция, фальсификационизм, историзм.

In this article conditions of possibility of rational reconstruction of history of Ukrainian philosophy on basic principles of methodological falsificationism and historicism are analysed.

Keywords: history of Ukrainian philosophy, rational reconstruction, falsificationism, historicism.

Окрім індуктивізму та конвенціоналізму в історії науки та аналогів цих теорій у історії історико-філософської науки можна виокремити ще дві теорії раціональності, які, на наш погляд, функціонують не тільки в історії науки, але і у вигляді раціональних реконструкцій історії української філософії. У філософії та методології науки вони позначаються термінами методологічний фальсифікаціонізм та методологія дослідницьких програм.

Спочатку надамо коротку характеристику основних принципів концепції методологічного фальсифікаціонізму та її можливостей у сфері раціональної реконструкції історії науки.

Як зазначає І. Лакатос, фальсифікаціонізм виникає в результаті логіко-епістемологічної критики методологій індуктивізму та конвенціоналізму [1]. Засновником фальсифікаціонізму вважається відомий британський філософ К. Поппер, який розкрив зміст даної методології у праці "Логіка наукового дослідження". Суттєвою відмінністю між конвенціоналізмом та фальсифікаціонізмом є те, що останній допускає прийняття на основі "загальної згоди" фактуальні просторово-часові одиничні "базисні твердження", але не допускає конвенціонального прийняття просторово-часових універсальних теорій.

Згідно з теорією раціональності фальсифікаціонізму механізмом розвитку наукового знання є процес приведення деякої наукової теорії до зіткнення з якимось "базисним твердженням", і позитивний результат цього процесу пов'язується з необхідністю відмови від наукової теорії. Лише за таких умов, на думку представників методологічного фальсифікаціонізму, наукова теорія здатна прогнозувати відкриття нових фактів.

Не заглиблюючись у аналіз логіко-епістемологічних засад фальсифікаціонізму, можна стверджувати, що ця теорія може бути покладена в основу раціональної реконструкції історії науки. Причому ця методологія відрізняється індуктивізму та конвенціоналізму тим, що головним принципом осмислення приросту наукового знання постає принцип фальсифікації. Іншими словами умовою можливості розвитку наукової теорії є процедура її критики.

Характеризуючи фальсифікаціонізм як теорію раціональної реконструкції історії науки І. Лакатос зазначає: "Історик-попперіанець (фальсифікаціоніст – С.Р.) шукає (в історії науки – С.Р.) "сміливих" теорій, що можуть бути фальсифікованими, та великих заперечних вирішальних експериментів. Саме вони утворюють кістяк створеної ним реконструкції розвитку наукового знання" [2].

На основі розуміння фальсифікації (критики) як механізму приросту наукового знання та принципу його раціональної реконструкції, методологічний фальсифі-

каціонізм, на відміну від індуктивізму та конвенціоналізму, встановлює наявність рефлексивного зв'язку між внутрішньою та зовнішньою історією. Фальсифікаціонізм раціонально визнає необхідні зовнішні впливи на розвиток наукових теорій, серед яких можуть бути "метафізичні" вчення, міфологічні структури, культурно-історичні умови тощо. Причому важливою особливістю у тлумаченні фальсифікаціоністами зовнішньої історії є те, що для них вона постає джерелом пояснення виходу наукових теорій, а не відкриття фактів, що підкреслює анти-індуктивну інтерпретацію співвідношення теорії і факту, яка виражається у понятті "гіпотетико-дедуктивна теорія" [3].

Коротко розглянувши лакатівську характеристику основних принципів фальсифікаціонізму, ми вважаємо необхідним доповнити її розгляд результатами сучасних досліджень у галузі філософії та методології науки. Рефлексія основоположень методології фальсифікаціонізму була здійснена сучасним дослідником методології філософії науки В. Чуйком, який виокремлює 15 основоположень цієї логіки науки [4]. Думається, що буде доцільним проаналізувати лише ті з них, які, на наш погляд, функціонують у раціональних реконструкціях історії української філософії.

Першим важливим для нашого дослідження основоположенням є теза про здатність факту спростувати теорію і його принципову нездатність довести її істинність.

Другим (але не менш важливим) основоположенням методологічного фальсифікаціонізму постає ідея наявності іманентної помилковості будь-якої системи наукового знання, оскільки для її утворення (приведення в систематичну форму) необхідним є прийняття засобами "мовної гри" деяких апріорних положень. Також це положення передбачає, що систематичний виклад достовірних наукових знань (у різних формах: теорії, концепції, вчення та ін.) завжди має гіпотетичний характер. Разом з тим визнання фальсифікаціонізмом принципової помилковості наукових теорій передбачає досить евристичний, на нашу думку, висновок про те, що, одночасно, будь-яка наукова теорія має й певний істинний зміст. Таким чином, критика (заперечення) в межах фальсифікаціонізму стає одним із найбільш евристичних методів пізнання: "Не можна виділити істину в наукових знаннях, – зазначає В. Чуйко, – але постійно, виявляючи та відкидаючи хибу, можна наблизитися до істини" [5].

Зміст третього основоположення методологічного фальсифікаціонізму, яке, на нашу думку, функціонує в теорії історико-філософської науки, полягає у зміні акцентів предметно-проблемного поля історії науки. Головним для методологічного фальсифікаціонізму постає дослідження не стільки *структури*, скільки *процесу*

зростання наукового знання. Таким чином фальсифікаціонізм як теорія раціональності визнає наявність загального еволюційного процесу розвитку наукового знання, який включає різні конкретні етапи. Розуміння історії науки як еволюційного процесу необхідно передбачає можливість побудови теорії, яка буде містити істинну вичерпну систему положень та відповідати всім реальним фактам. Однак в межах методологічного фальсифікаціонізму така теорія залишається регулятивною ідеєю, яка, не маючи конститутивної кореляції з досвідом, визначає побудову реальних наукових теорій.

Завершити огляд основоположень фальсифікаціоністської теорії раціональності ми хотіли б двома наступними тезами. Процедурі фальсифікації піддається лише загальна теорія, але ні в якому разі не можуть бути фальсифікованими її принципи та побудовані на їх основі методи та методологічні правила. Саме тому теорія раціональності фальсифікаціонізму має не лише дескриптивну, але й нормативну функцію.

На основі інтерпретації результатів осмислення фальсифікаціонізму у галузях історії науки та філософії і методології науки спробуємо обґрунтувати можливість функціонування теорії раціональності фальсифікаціонізму в якості теорії історії української філософії.

В історії вітчизняної історико-філософської науки "фальсифікаціоністська" раціональність виникає і формується, на нашу думку, як реакція на гегелівську історико-філософську концепцію, причому досить важливо те, що ця реакція постає у формі раціональної *критики* останньої. Відомими послідовниками гегелівського історико-філософського вчення стали такі вітчизняні мислителі як О. Новицький, К. Неволін, С. Гогоцький, О. Козлов, О. Гіляров, В. Асмус, В. Петров та багато інших. Раціональність їх критики полягала у тому, що історико-філософська концепція Г. Гегеля не просто популяризувалася та інтерпретувалася ними, але й стала предметом глибокого переосмислення та критичного аналізу. Зусилля вказаних дослідників були спрямовані на відмову від непродуктивних (проблемних) положень гегелівської історико-філософської теорії і розвиток її евристичних елементів.

Можна сказати, що гегелівська історія філософії, яка самим її творцем презентувалась як вичерпно істинна система положень, що відповідає всім реальним фактам, виявилась цінною більш у якості регулятивної конструкції, яка у реальній практиці досліджень може бути "фальсифікована". Але важливим і показовим залишається той факт, що у історії вітчизняної філософії критиці піддавалась саме гегелівська історико-філософська теорія, а не її принципи, методи та методологічні правила, що свідчить, на нашу думку, про її розгляд вже з позицій фальсифікаціоністської теорії раціональності.

Сучасним варіантом розвитку гегелівської історико-філософської теорії, а, отже, і фальсифікаціоністською теорією історії української філософії, на нашу думку, є напрямок "історіографії історії філософії" (Ю. Кушаков, В. Горський, В. Табачковський), який вже розглядався нами у попередніх дослідженнях.

Проте, на даному етапі дослідження, ми б хотіли проаналізувати можливість функціонування методологічного фальсифікаціонізму без детального викладу конкретних історико-філософських вчень у вітчизняній традиції, які, на наш погляд, можна віднести до модифікацій цієї теорії раціональності. Конкретний матеріал, який має ілюстративний характер, ми вважаємо більш доцільним представити у подальших публікаціях

Як вже зазначалося історико-філософська теорія Г. Гегеля стала певним джерелом історико-філософ-

ського фальсифікаціонізму в історії вітчизняної філософії. Г. Гегель пропонує розуміння історії філософії як системи наукових (у гегелівському сенсі) знань, а його послідовники виявляють те, що вона має гіпотетичний характер і може бути піддана критиці. Її "фальсифікаторами" постають ряд філософських традицій (у тому числі і вітчизняна), які не можуть бути осмислені засобами гегелівської історико-філософської моделі.

Кожний етап історичного розвитку філософії обґрунтовується Г. Гегелем як елемент загального еволюційного процесу, результатом якого є власна концепція мислителя, але його критикам вдається обґрунтувати, що така модель є недосяжним ідеалом.

Г. Гегель став чи не першим істориком філософії, який поставив проблему кумуляції (приросту) філософського знання в історії філософії та механізми її осмислення (принцип "зняття", принцип сходження від абстрактного до конкретного), що дозволило його критикам змінити акцент в історико-філософських дослідженнях від аналізу конкретних вчень до аналізу процесу (закономірностей) історичного розвитку філософського знання.

Саме на основі гегелівського вчення в історико-філософській науці починає функціонувати, на нашу думку, фальсифікаціоністська теза про те, що філософське вчення, течії напрямки, залишаючись принципово неповними, мають певний істинний зміст. Послідовниками і критиками гегелівської історико-філософської теорії вдалося обґрунтувати, що філософській вченню минулого не коректно оцінювати як істинні або хибні, але відкидаючи проблемні елементи кожного з них за допомогою історії філософії можна наблизитись до вирішення сучасних філософських проблем.

В результаті критики гегелівської кумулятивної моделі історико-філософського процесу у вітчизняній історико-філософській науці Ю. Кушаковим було обґрунтовано положення про співвідношення емпіричного матеріалу, принципів та систем, відповідно до якого емпіричний матеріал кумулюється, принципи трансформуються, а філософські системи (теорії) елімінуються [6], що, на наш погляд, відображає одне з важливих основоположень методології фальсифікаціонізму, що дозволяє говорити про її функціонування в теорії історії української філософії. Не менш переконливим свідченням функціонування фальсифікаціонізму у вітчизняній історико-філософській науці, на нашу думку, є розроблений метод іманентної критики [7], який прийнятий і сучасними західноєвропейськими філософами [8].

На основі вищевикладеного можна зробити висновок, що теорія раціональності фальсифікаціонізму функціонує у вітчизняній традиції в якості теорії історико-філософської науки. Однак, фальсифікаціонізм має і певні епістемологічні проблеми, які можна виокремити як в моделях історії науки, так і у історико-філософських дослідженнях.

І. Лакатос вважає, що однією з основних епістемологічних проблем фальсифікаціонізму є проблема "хибної свідомості". Ця свідомість є "хибною" по відношенню до теорії раціональності фальсифікаціонізму. Наприклад, історик-фальсифікаціоніст, зазначає І. Лакатос, не може пояснити чому самі вчені-винахідники по-іншому (відносно методологічних правил фальсифікаціонізму) пояснюють значення фактів, експериментів для побудови власних теорій [9]. К. Поппер пропонує вирішення цієї проблеми на основі власного вчення про розходження об'єктивного знання в "третьому світі" із відображенням цього знання у індивідуальній свідомості [10].

Досить схожі, на наш погляд, епістемологічні проблеми можна побачити "фальсифікаціоністській" мо-

делі історії української філософії. Разом із значними досягненнями в критичній інтерпретації розвитку історії української філософії, все ж таки на основі фальсифікаціонізму неможливо побудувати *позитивну* модель історії української філософії. Іманентна критичність історико-філософського "фальсифікаціонізму", на наше переконання, відносить до проблем "хибної свідомості" національний характер вітчизняної філософії, її об'єкт, предмет та специфічні риси, що робить цей спосіб реконструкції історії вітчизняної філософії співзвучним із загальновідомим висновком Д. Чижевського про відсутність української філософії і наявність філософської думки на Україні. Проте якщо, згідно із концепцією Д. Чижевського українська філософія – це справа майбутнього, то гегелівська модель у застосуванні до аналізу історії вітчизняної філософії відмовляє останній і у майбутньому, відносячи цей концепт до проявів "хитрощів розуму".

Остання теорія раціональності, яку б ми хотіли проаналізувати у даному дослідженні і яка, на наш погляд, тільки починає реалізовуватися в якості теорії історії української філософії є методологія історизму.

До методології історизму сучасні вчені відносять філософсько-методологічні концепції Т. Куна, Ст. Тулміна, І. Лакатоса, П. Фейєрабенда та ін. На основі результатів сучасних досліджень у галузі філософії та методології науки можна стверджувати, що теорія раціональності історизму поєднує у собі найбільш продуктивні елементи конвенціоналізму та фальсифікаціонізму. Дослідники у галузях історії науки та філософії й методології науки вказують на наступні основоположення теорії раціональності історизму.

По-перше, історизм передбачає наявність багатьох альтернативних теорій, які спрямовані не стільки на досягнення істини, скільки на "розвиток здатності вирішувати проблеми за допомогою нашої свідомості" [11]. Як зазначає В. Чуйко, "на відміну від методологічного фальсифікаціонізму, для історизму вихідним пунктом є не встановлення гіпотези, котра фальсифікується...а визначення методологічного принципу *свідомої систематизації* (курсив мій – С. Р.) наукових знань для вирішення конкретних наукових проблем: парадигми чи дисциплінарної матриці (Кун), дослідницької програми (Лакатос), концептуальної зміни (Тулмін), проліферації та теоретичної впертості (Фейєрабанд)" [12].

Другим основоположенням історизму, яке, на нашу думку, необхідно виокремити є теза про принципову "навантаженість" факту змістом теоретичної конструкції в цілому. Таким чином, один і той самий факт може набувати відмінних значень в межах різних теорій і тому в межах методології історизму його фальсифікуюча функція ставиться під сумнів. Певну теорію здатна спростувати лише інша теорія.

Відповідно, в якості третього основоположення методології історизму постає особливе розуміння суб'єкта наукової раціональності. Сама раціональність тут визнається не атрибутом логічної чи концептуальної системи, а властивістю людських дій та ініціатив, що дозволяє говорити про те, що суб'єктом наукової раціональності постає "наукове співтовариство", "наукова еліта", від якої залежить відбір та "виведення нових продуктивних концептуальних змін" [13].

Спробуємо проаналізувати евристичний потенціал та можливість функціонування історизму в якості теорії історії української філософії. Ми вважаємо, що одним із небагатьох прикладів застосування методології історизму до розробки теоретичних проблем історії вітчизняної філософії є концепція "філософії історії української

філософії" С. Йосипенка [14]. Тому і характеристика евристичних та проблемних положень функціонування історизму в якості теорії історії української філософії має переважно гіпотетичний характер, проте, на нашу думку, вона постає необхідною для реалізації завдань даного дослідження.

Перший евристичний елемент теорії раціональності історизму у контексті розробки теорії історії української філософії розкривається в уявленні про наявність не однієї, а багатьох альтернативних методологічних концепцій осмислення історичного розвитку вітчизняної філософії, які не можуть бути редуковані одна до одної. Така плюралістична позиція дозволяє, на нашу думку, уникнути монологічності (гегелівського типу) у побудові теоретичної моделі осмислення історії української філософії. З методологічної точки зору історизм досить просто вирішує питання про мету та завдання історико-філософського дослідження, інтерпретуючи останні з філософсько-історичних позицій, тобто як такі, що повністю визначені актуальними проблемами сучасності, або ж певним "співтовариством вчених".

Другим продуктивним елементом методології історизму є її потужна пояснювальна сила, оскільки вона передбачає одночасне функціонування різних за значенням інтерпретацій одного і того ж самого історико-філософського факту (філософського вчення, школи, течії тощо), які є результатами різних історико-філософських дослідницьких програм. Продуктивність цього підходу у сучасній історико-філософській літературі можна побачити на прикладі різноманітних досліджень філософського вчення Г. С. Сковороди. Філософія Г. Сковороди має відомі і досить потужні інтерпретації у межах описової історії філософії (Д. Багалій, Ф. Зеленогорський, О. Єфіменко, Ф. Кудринський), конвенціоналістської (соціокультурної) моделі історії вітчизняної філософії (Д. Чижевський, В. Горський), гегелівської (фальсифікаціоністської) історико-філософської теорії (В. Петров) тощо. Однак, не зважаючи на принципову різноманітність (яка, іноді, доходить до суперечливості) результатів вказаних досліджень філософської спадщини Г. С. Сковороди в межах історизму всі ці інтерпретації набувають взаємодоповнювального характеру, що позиціонується як розширення розуміння теоретичної спадщини відомого українського філософа.

Ці положення дозволяє сучасним дослідникам історії вітчизняної філософії відмовитись від необхідності побудови моделі історико-філософського процесу в Україні, що ґрунтується на єдиних онтологічних засадах (специфічні риси української філософії, філософія та національна культура тощо), відмовитись від необхідності "доводити" наявність останньої, і, натомість, здійснювати розробку різних дослідницьких програм шляхом якісного розвитку системи наукових співтовариств (традицій, шкіл тощо).

Разом із очевидними евристичними елементами історизму як теорії історії української філософії можна вказати і на ряд її проблемних положень. Головною, на нашу думку, проблемою історизму є *релятивізація* історичного розвитку філософського знання, що зумовлює елімінацію онтологічних основоположень із структури теорії історії вітчизняної філософії. Знову ж таки єдиною реальністю історизм визнає текст та його інтерпретацію співтовариством дослідників як маркер цієї реальності. Відповідно, за даного підходу зберігається ряд проблем, пов'язаних із визначенням об'єкта, предмета історії української філософії, вивчення основних закономірностей її розвитку тощо, що характерні для соціокультурних та гегелівських теорій.

Розглянувши методологічний фальсифікаціонізм та історизм як типи раціональної реконструкції історії науки та умови можливості їх функціонування в якості теорій раціональної реконструкції історії української філософії можна зробити висновок про можливість застосування цих теорій наукової раціональності в якості способів раціональної реконструкції історії української філософії.

1. Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции // Лакатос И. Методология исследовательских программ. – М., 2003. – С. 268. 2. Там же. – С. 270–271. 3. Див.: Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции // Лакатос И. Методология исследова-

тельских программ. – М., 2003. – С. 273. Чуйко В. Л. Рефлексия основоположений методологии философии науки : монография. – К., 2000. – С. 79. 4. Там само. – С. 159–160. 5. Там само. – С. 160. 6. Кушаков Ю. В. Историко-философская концепция Л. Фейербаха. Теория. Методология. Конкретные результаты. – К., 1981. – 166 с. 7. Див.: Там же. – С. 102. 8. Хёсле В. Гении философии Нового времени. – М., 1992. – С. 4. 9. Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции // Лакатос И. Методология исследовательских программ. – М., 2003. – С. 273. 10. Там же. – С. 274. 11. Чуйко В. Л. Рефлексия основоположений методологии философии науки : монография. – К., 2000. – С. 180. 12. Там само. – С. 83. 13. Там само. – С. 181. 14. Див.: Йосипенко С. Л. До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура у європейському контексті. – К., 2008. – С. 63–70.

Надійшла до редколегії 23.12.2011 р.

УДК 7.03; 7:001.12; 7.04

Р. М. Русін, асп., КНУ ім. Тараса Шевченка

ХУДОЖНІЙ ОБРАЗ ЯК ПАРАДИГМА КЛАСИЧНОГО ТА СУЧАСНОГО МИСТЕЦТВА

Стаття присвячена аналізу естетичної та мистецької парадигми, яка виявляє сутність класичного та сучасного мистецтва.

Ключові слова: мистецька парадигма, класичне мистецтво, модернізм, художній образ.

Статья посвящена анализу эстетической и художественной парадигмы, которая выявляет сущность классического и современного искусства.

Ключевые слова: художественная парадигма, классическое искусство, модернизм, художественный образ.

This article evolves basic principles of aesthetic and artistic paradigm, the essence of classical and contemporary art is revealed.

Keywords: artistic paradigm, classical art, modernism, artistic image.

В кінці ХХ – на початку ХХІ століття внаслідок тих змін, що відбулися в образотворчому мистецтві, виникла необхідність теоретичного переосмислення художньої практики. Це завдання взяли на себе художники, мистецтвознавці, художня критика та інші агенти художнього світу, намагаючись прояснити можливість нового бачення мистецтва, дати йому об'єктивну оцінку.

Але, на жаль, як показує практика, в оцінці творів сучасного мистецтва вони далекі від об'єктивності. Як оцінити, наприклад, художній жест М.Дюшана – демонстрацію в музеї пісуара, названого "Фонтан", чи твір Дж.Кейджа "4'33", або ж акти сучасного концептуально-го чи акціоністського мистецтва?

Багатогранність і неоднозначність художнього процесу в різних видах і напрямках сучасного мистецтва, суб'єктивізм, відсутність науково-обґрунтованої методології породжує і неоднозначність в оцінці творів мистецтва. "Що мене більше всього вражає в ряді сучасних робіт – це суб'єктивне свавілля в тлумаченні художнього твору – відзначає мистецтвознавець В. Н. Лазарев. Особливо нестримна фантазія деяких сучасних вчених в області іконології. Якщо у Панофського іконологічні студії завжди мали внутрішню логіку, володіли великою стрункістю, то у сучасних іконологів одна натажка громоздиться над іншою. Вони механічно переносять із старих літературних джерел всю купу символів на об'єкт, що вивчається, не задумуючись. Головне – оригінальність, креативність. При розробці іконологічних студій важливо, щоб висновки автора відповідали об'єктивним пошукам художника і щоб в них не було нічого зайвого, нічого придуманого, нічого штучно висмоктаного із громіздкого філологічного апарату, оскільки він дуже далекий від предмету дослідження. Епігони іконології дуже часто забувають, що вони мають справу з мистецтвом, а не з схоластикою. Іконологія тільки тоді стане на своє місце, перетвориться в одну із компонент художнього образу, коли дослідники будуть ближче до мистецтва, не забуваючи про його пластичну мову, специфічні засоби вираження, конкретність і наочність" [1].

Очевидно, що розуміння специфіки сучасного мистецтва полягає не стільки в самій оцінці, скільки в проясненні основ різного розуміння таких понять як "класичне

мистецтво", "сучасне мистецтво". Саме на рівні осмислення цих понять повинні вестись дослідження в естетиці.

В сучасних естетичних теоріях вже прослідковується зміщення предмету дослідження і важливу роль в цьому відіграє сама художня практика. Сучасна естетика намагається протиставити себе класичній естетиці, яка зосереджувала свою увагу на дослідженні предмету естетики, естетичних категорій, естетичної діяльності, закономірностей художнього процесу, функцій мистецтва і т.п., все більше звертає увагу на реальну практику мистецтва, новий художній досвід. Реальна практика мистецтва і новий художній досвід може бути осмислений в сучасних естетичних дослідженнях в тому випадку, коли об'єктом аналізу стануть не самі художні явища, а знання про них, знання, які надає їй історія мистецтва, мистецтвознавство, художня критика здобуті на основі тільки їм властивих методів.

"Мистецтво сьогодні відкрито: відкрито наперекір своїй самосвідомості, своєму розвитку, своєму понятійному змісту" [2], – пише німецький художник і теоретик Ю. Клаус. Ця "відкритість" як правило веде до стирання меж між життям і мистецтвом, між звичайними речами і творами мистецтва, між значенням і змістом. "Мистецтво – це відкритий спосіб дії" [3] – стверджує І. Г. Розенберг.

Всесвітньовідомий історик і теоретик мистецтва Ернст Гомбріг аналізуючи сучасний стан мистецтва пише: "Немає такої речі як мистецтво. Є тільки художники, тобто живі люди, наділені дивовижним даром співвідносити між собою форми і кольори, і що ще рідше – люди, що володіють тією цілісністю особистості, яка не дозволяє їм задовольнятися половинчастими рішеннями, спонукає знехтувати дешеві ефекти і легкий успіх, віддатися тяжкій праці і шукати справжньої творчості. Можна не сумніватися, що художники будуть народжуватися завжди. Але ж чи буде існувати мистецтво в значній мірі залежить від нас глядачів. Ми можемо визначити його долю своєю байдужістю чи зацікавленням до розуміння. Саме ми повинні слідкувати за тим, щоб не переривалась нитка традицій, щоб художники могли додавати нові перлини до того дорогоцінного спадку, який ми отримали від минулого" [4].

Поняття "мистецтво" не дано апіорі, воно невіддільне від історичних умов власної реалізації і наповнюється різним змістом. В античній традиції, звідки бере свій початок теоретичне осмислення мистецтва передбачається розуміння мистецтва як діяльності міметичної. У Демокріта мистецтво є відтворення способів дії природи, у Платона – виду предметів, які не мають відношення до істини. Саме тому Платон заперечує будь-яке відношення мистецтва до істини і пізнання. Він вводить в обіг поняття "мімезис", що означає копіювання копій, тобто відтворення речей чуттєвого світу. Але головна заслуга в створенні цілісної теорії мистецтва належить Аристотелю. Він поклав в її основу принцип наслідування, "мімезис" як сутність мистецтва, його особливіну природу і фундаментальне поняття теорії. В розумінні Аристотеля мистецтво – лише одна із форм, в якій природа здійснює свої цілі, але одна із найбільш досконалих, оскільки мета реалізується тут в найбільш чистому вигляді. Мистецтво завершує до кінця те, що не вдається природі, так як на допомогу приходить людський розум. Твір мистецтва, "жива форма" як результат "мімезису", виступає в якості ідеальної моделі реальності, а, головним критерієм оцінки твору є досконалість, майстерність художника в реалізації внутрішньої цілі мистецтва, його міметичної природи.

Ідея мімезису в дещо зміненій формі властива і середньовічному мистецтву, не дивлячись на алегоричне і символічне його розуміння. Вважалося, що мистецтво наслідує не природу, а божественне начало. Творчість представляла собою лише оформлення "ідеальних сутностей", "божественних ідей". Середньовічний глядач міг сприймати красу жіночої фігури тільки якщо вона була представлена через візирець – в подібі, наприклад, Діви Марії. "В Середні віки, – пише Е. Пановський, – коли були встановлені основи власної культури і знайдені власні форми художнього вираження, стало неможливим не тільки захоплюватись, але й просто розуміти будь-яке явище, яке не мало загального знаменника з явищами середньовічного світу" [5].

В епоху Відродження у відповідності з концепцією об'єктивності прекрасного і об'єктивності законів мистецтва вирішується основне питання естетики про відношення мистецтва до дійсності. "Картина у живописця, – говорить Леонардо да Вінчі, – буде не досить досконалою, якщо він в якості натхнення бере картини інших і якщо ж він буде вчитися на предметах природи, то він витворить хороший плід, розум живописця постійно уподібнюється дзеркалу" [6].

У зв'язку з таким розуміння художньої творчості в естетиці Відродження підкреслюється пізнавальна функція мистецтва. "Живопис, – відзначає Леонардо да Вінчі, – розглядає всі якості форм: моря, місцевість, тварин, трави і квіти – все, що оточене тінню і світлом. І воістину живопис – наука і законна донька природи, бо він породжений природою..." [7]. Відмінність живопису від науки, на його думку, проявляється в тому, що він відтворює видимий світ, кольори і фігури всіх предметів, в той час як наука проникає всередину тіл, ігнорує якість форм і зосереджується, як це робить, наприклад, геометрія, лише на кількісній характеристиці речей.

Естетика Відродження вперше витлумачила принцип наслідування як принцип особистої творчості. Два поняття були розвинуті в працях Альберті, Леонардо да Вінчі і інших теоретиків епохи Відродження – "ars" (майстерність якій можна навчитись, наслідуючи) і "ingenium" (талант самого майстра, дарований йому природою). Вже в естетиці XV століття вони тісно зв'язані і передбачають один одного. Разом з тим термін "наслідування" змінює свій зміст. Так Вазарі розмежовує поняття "ritrarre" – пе-

редача дійсності такою, якою вона є і "imitare" – нормативного зображення дійсності. Таким чином категорія "наслідування" (мімезис) в епоху Відродження розширюється і стає універсальною категорією естетики і мистецтва взагалі так і різних видів мистецтва, які між собою розрізняються тим, що і як наслідують.

В XVI столітті послідовник платонівської філософії Патріції у своїй праці "Поетика" стверджував, що сутність мистецтва – не мімезис, а вираження. З того часу поняття "наслідування" і "вираження" в естетиці бароко і в естетиці німецьких і французьких романтиків то як протилежні, то в єдності, як в праці Адама Сміта "Про природу його наслідування", яке має місце в так званих мистецтвах наслідування.

Класицизм підсилює теорію мімезису раціоналізмом. Естетика класицизму орієнтувала художників на створення творів мистецтва, що відрізняються ясністю, логічністю, урівноваженістю і гармонією. Все це на думку класицистів знайшло своє відображення в античному мистецтві. Для них розум і античність – синоніми. Раціоналістичний характер мислення проявився в зверненні до розуму, а не до почуттів, в намаганні підпорядкувати творчий процес непорушним правилам і канонам. М. Пусен стверджував, що сутність мистецтва полягає в "наслідуванні всьому, що знаходиться під сонцем, оскільки мистецтво не відрізняється від природи, не може вийти за її межі" [8].

В естетиці бароко та просвітництва принцип мімезису також не став загальною основою для осмислення проблем мистецтва. Наслідувати потрібно було давньогрецьким авторам, як вважав Т. Вільгельман, або ж діям, залежним від природи (концепція А. Баумгартена). Головним і відмінним від концепції попередніх епох було те, що вибір об'єкта наслідування залишався за автором, а твір мистецтва повинен давати реципієнту естетичну насолоду і мати якість новизни. Гельвецій в трактаті "Про людину" писав: "Ціль мистецтва... подібати, а отже й викликати у нас відчуття, які були б сильними і яскравими" [9]. Такі відчуття, на думку Гельвеція, завжди пов'язані з новизною "ми вимагаємо нового від творів художника, тому що нове викликає відчуття здивування, викликає сильну емоцію. Ми вимагаємо, щоб він мислив самостійно; ми зневажаємо автора, який робить книгу з інших книг. Подібні твори викликають в пам'яті лише ідеї, занадто відомі, щоб справити на нас сильне враження" [9].

Письменник Маріно говорив, що поету, який нездатний дивувати, залишається тільки взяти скребло і відправитись на конюшню, а Тезауро, теоретик італійського бароко вчив: "Для того, щоб проявити "дотепність" слід означити поняття не просто і прямо, а алегорично" [10]. Поет на його думку, граючи метафоричними образами, співставляючи, уподібнюючи, натякаючи, подібний до вправного ілюзіоніста. Ці естетичні принципи відповідали духу католицької контрреформації, яка не протиставляла реформістським течіям релігійність як таку, на яку ні Лютер ні Кальвін не посягали, а використала ідеї бароко і "зробила" із мистецтва розкішну раму католицизму" [11].

Отже, мистецтво XVII–XVIII століття все ще розуміється як наслідування, але його міметична природа піддається трансформації і на перший план висувається новизна, в якій нема аналога в понятті і яка є джерелом найбільш сильного враження.

У XVIII столітті досить популярною була теорія французького естетика Батте, згідно з якою загальною рисою мистецтва є те, що воно наслідує природу згідно з парадигмою (зразок) що йде від Античності і в той же час відбирає в неї те, що прекрасне. Це означає перехід до нової парадигми, що склалась в другій половині

XVIII століття, що мистецтво є творенням прекрасного, так наприклад, в роботі Ф. Моріца "Досвід об'єднання всіх витончених мистецтв і наук під поняття досконалого в самому собі" ідея прекрасного вилилась в формулу про самодостатню природу художнього твору. Мистецтво визначається як краса. "Якщо б єдина ціль мистецтва полягала в тому, щоб вказати на дещо зовнішнє по відношенню до нього воно тим самим перетворилося би в річ, полишену всілякої самостійності; між тим краса сама для себе є головною ціллю" [12]. Цінність творів мистецтва вбачається в них самих.

Іммануїл Кант в "Критиці суджень" відмежовує мистецтво від природи, науки і ремесла і не стільки визначає що таке мистецтво, скільки вказує на те місце, де його слід шукати. Кант прийшов до розуміння того, що критерії і правила якими б не були вони різноманітними – ще не мистецтво, але необхідна складова ("уявлення в його причині"), яка не усвідомлюється, але з необхідністю присутня в сприйнятті. Саме тому мистецтву не потрібна інтерпретація, його розуміння засноване на іманентній присутності критерію зробленості в самому творі. При чому цей критерій не виділений в якості елементу знання. Ця зробленість в мистецтві може тільки відчуватись, але не відслідковуватись знанням.

Своїх прибічників теорія мімезису знайшла в XX столітті. Г. Гадамер вводить поняття "мімезис" як синтетичне, здатне ввібрати в себе визначення мистецтва як наслідування, оскільки "мімезис" вважає він, – це не просто наслідування, але й впізнання "впізнання свідчить і підтверджує, – відзначає Г. Гадамер, – що дякуючи міметичній поведінці дещо зроблене присутнім є в наявності" [13]. Впізнати це значить впізнати щось вже бачене. Таким чином дякуючи наслідуванню трохи відкривається суть речей. А мистецтво і дає нам цю можливість такого пізнання світу, коли поглиблюється наше самопізнання. В цьому сенсі вважає Гадамер, теорія Аристотеля бездоганна і може бути застосована до постійно змінюваних форм сучасного мистецтва. Вона дає необхідні вимоги для визначення художнього твору "якщо те, що зображене в творі, чи те, в якості чого воно виступає, піднімається до нової оформленої визначеності, до крихітного космосу, до нової цілісності охопленого, об'єднуючого і впорядкованого в ньому буття, то це мистецтво" [14].

В XX столітті В. Беньямін в роботі "Твір мистецтва в епоху його технічної відтворюваності" висловив ідею, що в наш час твір мистецтва позбавляється аури. "Зміни в способах сприйняття, – пише В. Беньямін, – сучасниками яких ми є можуть бути зрозумілі як розпад аури" [15]. Аура, на думку вченого, це особливість далечини, коли всі речі здаються начебто оточені серпанком мрії, мрії про "кращу природу". Традиційне класичне мистецтво намагається зберегти і відтворити ауру чуттєвого сприйняття речей. Воно робить об'єктом свого зображення не самі речі, а скоріше особливий ореол, який їх оточує, надаючи усьому зображеному поетичний настрій. Втрату аури Беньямін розцінює як кінець мистецтва, яке є одним із способів висловлення істини. XX століття – переломний період в історії мистецтва. З'явилися сумніви в непогрішимості парадигми мистецтва, що встановились за останнє століття. Власне, художня специфіка мистецтва визначається Х. Ортегою-і-Гассетом. Для нього сутність мистецтва є вираженням архітектонічних здібностей, властивих духу, еліті меншості. Ортега-і-Гассет вважає, що хоч мистецтво і є пізнанням оточуючої дійсності, але не пізнання складає його специфіку. Сутність його проявляється в духовному оформленні дійсності, перетворюючи її в "ірреальність". З цих позицій Ортега-і-Гассет критикує класичне

мистецтво і вважає, що нове модерністське мистецтво здійснює інверсію такого роду і твір мистецтва стає тільки лиш твором мистецтва. Художник-модерніст або імітує, або стилізує незмінну саму по собі природу і тим самим здійснюється радикальне скасування натуроподібного і спотворюючого природу мистецтва. Сфера інтересів художників переміщується із самої дійсності на способи її репрезентації і конструювання. Озброївшись афоризмом Ф. Ніцше "фактів не існує, є тільки їх інтерпретація", мистецтво модерністської епохи признає існування різних суб'єктивностей, різних реальностей і їх потрактувань. Творами мистецтва могли бути визнаними лише ті, які були б направлені на кардинальну зміну самого мистецтва і його сприйняття.

Сьогодні в історії мистецтва, мистецтвознавстві та художній критиці немає єдиної матриці на підставі якої можна досягти конвенціональності в розумінні такого складного феномену як мистецтво. Ми живемо в епоху не тільки модернізму, а й постмодернізму. Сьогодні творять не тільки концептуалісти, реалісти, а й художники перформанса, хеппенінга, інсталяції і т.п., які також претендують на входження в сферу мистецтва, демонструючи змінюючи традиційні уявлення про нього.

П. Бурдьє вказує на необхідність при відповіді на питання: "Дякуючи чому твір мистецтва є мистецтвом?" – врахувати історичний аспект генези універсуму, "в лоні якого твориться і нескінченно відтворюється за допомогою воістину *creatio continua* цінність твору мистецтва" [16].

Очевидно, що дати відповідь на питання П. Бурдьє "дякуючи чому твір мистецтва є мистецтвом?" на підставі постійно змінюваної парадигми неможливо, оскільки вищезазначені парадигми характеризують мистецтво конкретних історичних епох у більшій мірі на рівні явища а не сутності. Термін "парадигма" вживається для позначення специфічного, своєрідного функціонування мистецтва та мистецького процесу у певний проміжок часу з його особливими характеристиками. Під парадигмою науковці розуміють сукупність загальноновизнаних норм, теорій, методів, схем наукової діяльності, що передбачає єдність у тлумаченні теорії, в організації емпіричних досліджень та в інтерпретації їх результатів. Це – комплекс світоглядних принципів наукової спільноти. Парадигма поєднує принципи філософії як світоглядної теорії та власні найзагальніші принципи науки [17].

Мистецька парадигма може трактуватися відповідно до наукової – це репрезентативна культура. Митці, які діють в її рамках, доки визнають основну теорію, доти шукатимуть теоретичні аргументи та експериментальні підтвердження на її користь [18]. В межах мистецької парадигми можна помітити і відзначити лише певні характерні особливості, теми, образи, орієнтири, критерії мистецтва конкретної історичної епохи. В. І. Тюпа вважає, що зміна факторів, що обумовлюють певну художню парадигму (зміна уявлень про місце мистецтва в житті людини і суспільства, зміна цілей, завдань, можливостей та засобів, зразків, орієнтирів, критеріїв мистецтва), відбувається в стадіально-історичній послідовності [19]. Наявність цієї послідовності дозволяє виявити і зрозуміти історичний процес розвитку мистецтва в якому кожна наступна парадигма все глибше проникає в сферу художньої творчості і є не просто зміною концепцій та теорій, що їх висувують окремі автори, це зміна стосунку до об'єкта, зміна самого предмету розгляду.

Аналіз парадигмальних процесів в сфері художньої культури дає можливість розглянути історію мистецтва в контексті естетичної комунікації, але не дає відповіді в чому проявляється сутність мистецтва.

А. А. Михайлова зазначає, що "основною таємницею мистецтва, є, звичайно, художній образ. І сказати, що цю таємницю сьогодні розгадали повністю, було б досить сміливо" [20].

Художній образ в роботах сучасних дослідників-естетиків характеризується як чуттєва конкретність, узагальненість, емоційність, багатозначність, діалектична єдність суб'єктивного і об'єктивного, загального і особливого, відображення і творчості, раціонального і емоціонального, свідомого та підсвідомого.

Слід відзначити, що всі основні характеристики, про які мова йшла вище, повинні розповсюджуватись як на образ в цілому, так і на його складові "малі образи". В цьому плані повноцінний художній образ існує тільки тоді, коли всі складники його проявляються як цілісність. Категорія цілісності розроблялась починаючи з античності. Платон розглядав цілісність як те, що немає недоликів в жодній із частин. Цілісність, на думку Платона, є дещо визначене, що оновлює собою всі різні частини і є невіддільним. Усвідомлення цілісності вимагає бачити в ній самий, при всіх відмінностях в частинах, єдність. У Платона ми вперше знаходимо уподібнення продукту духовної діяльності живому організму. Аристотель, який розумів ціле як те, що має початок, середину і кінець, також прирівнює живий організм до твору мистецтва.

Поняття "органічної цілісності" стало одним із центральних понять гегелівської естетики. Справжній мистецький твір Гегель характеризував як безмежний в середині себе організм, повний змісту і що розгортає цей зміст у відповідному явищі; повний єдності, яка досягається не тим, що форма і доцільність абстрактно підкоряє собі особливе, а тим що все окреме зберігає таку ж живу єдність як ціле. Органічна цілісність ясна, базисна характеристика художнього образу виступає одним із основних критеріїв художності і в теорії мистецтва, де розглядається переважно на рівні художнього твору. В такому потрактуванні художній образ виступає як синонім художнього твору.

Але якщо враховувати дослідження останніх років, то слід визнати, що художній образ нетотожний твору мистецтва. Він є явищем ідеальним (суб'єктивним) і спершу належить сфері свідомості художника, зароджується і формується в ній, а потім отримує своє речове, предметне буття в структурі твору мистецтва, щоб через нього перейти в другу стадію свого ідеального буття – у свідомість сприймаючого твір. Без цього переходу, без повернення в ідеальну форму, художній образ не є реалізованим, не може стати фактом суспільної свідомості.

Підхід до художнього образу як динамічної системи є перспективним і може збагатити наші знання про мистецтво. Але такий підхід до розуміння мистецтва не знімає з образу його онтологічного статусу, що проявляється, як вже зазначалось, в єдності суб'єктивного і об'єктивного, раціонального і емоціонального, свідомого і підсвідомого, типового і індивідуального в цілісності. Образ твору є необхідна і завершена стадія буття твору, загальна для всіх видів і жанрів мистецтва, що стосується сучасного мистецтва, то виникає питання про коректність терміну "образ" до його аналізу оскільки в ньому немає означених складових в якості, цілісності, визначеності і закінченості, що так притаманне класичному мистецтву.

Максимально влучно шлях розвитку художнього образу в історії мистецтва визначив Ж. Бодрийяр, розділивши його на чотири основних етапи. На початковому етапі його розвитку образ є дзеркалом, що відображує оточуючу дійсність. На другому етапі дзеркало якби викривля-

ється і образ починає спотворювати реальність, на третьому – маскувати її відсутність і на кінець перетворюється в "симулякр", копію без оригіналу, яка існує сама по собі без будь-якого відношення до реальності [21].

Характеризуючи сучасний стан мистецтва Ж. Бодрийяр пише: "Мистецтво зникло" [22]. Не існує більше основного правила, ні критерію оцінки, ні насолоди. Сьогодні в сфері естетики вже немає золотого стандарту ні для естетичних суджень, ні для насолоди.

Артистичний світ являє собою дивну картину; начебто має місце застій мистецтва і натхнення, начебто те, що віками чудесним чином розвивалося раптом стало нерухомим, приголомшеним власним зображенням і власною чисельністю. По суті в такому хаосі, який сьогодні панує в мистецтві, можна прочитати порушення таємного коду естетики. Йдуть розмови про де матеріалізацію мистецтва і разом з тим про мінімальне мистецтво, про концептуальне мистецтво, про антимистецтво. Ця естетика всюди отримує своє матеріальне втілення в операційній формі. Саме тому мистецтво змушене зменшуватись, зображуючи своє власне зникнення. Скоро воно остаточно припинить своє існування, поступившись місцем гігантському штучному музею мистецтв і розгнущаній рекламі. З того часу як Дюшан зобразив йорш для миття пляшок, а Енді Вархоль вирішив стати машиною, весь світ виявився естетизованим і вся нічність світу виявилась естетично перетвореною [23].

Аналіз сучасного мистецтва, здійснений Ж. Бодрийяром, дає відповідь на питання чи все, що створюється сьогодні як мистецтво є ним насправді і чи термін "мистецтво" може бути застосований до всіх явищ сучасної художньої культури.

Взагалі, термін "мистецтво" – це абстракція. Реальне буття мистецтва – твір. Він може отримати статус мистецтва тільки в тому випадку, коли в основі його лежить образ як універсальна парадигма, що виявляє його сутність в усіх видах і жанрах мистецтва. Тому не все, що претендує сьогодні на сферу входження в мистецтво можна назвати сучасним мистецтвом. Оперуючи таким поняттям ми свідомо чи несвідомо ставимо знак рівності між класичним мистецтвом і явищами, далекими від мистецтва.

1. Лазарев В. Н. О методологии современного искусствознания // Критерии и суждения в искусствознании : сборник статей. – М., 1986. – С. 94–95.
2. Батракова С. П. Искусство и утопия: из истории западной живописи и архитектуры XX века. – М., 1990. – С. 151.
3. Аффасижев М. Н. Зарубежные концепции художественного творчества. – М., 1990. – С. 142.
4. Эрнст Гомбри. История искусства. – М., 1998. – С. 596–597.
5. Панофский Э. Смысл и толкование изобразительного искусства. Статьи по истории искусства. – СПб., 1999. – С. 66.
6. Леонардо да Винчи. Избранные произведения : в 2 т. – М.; Л., 1935. – Т. 1. – С. 85.
7. Там же. – Т. 2. – С. 57.
8. Цит. за: Лосев А. Ф., Шестаков В. П. История эстетических категорий. – М., 1965. – С. 293.
9. Гельвеций К. А. О человеке // Гельвеций К. А. Соч. : в 2 т. – М., 1974. – Т. 2. – С. 395–396.
10. Дмитриева Н. А. Краткая история искусств. – М., 1989. – С. 97.
11. Див.: Там же. – С. 107.
12. Тодоров Ц. Понятие литературы // Структурализм: "за" и "против" : сборник статей. – М., 1975. – С. 360.
13. Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного. – М., 1991. – С. 236.
14. Див.: Там же. – С. 241.
15. Бенъямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе. – М., 1996. – С. 28.
16. Бурдьё П. Исторический генезис чистой эстетики // Новое литературное обозрение. – 2002. – № 60. – С. 21.
17. Див.: Философский энциклопедический словарь / редкол.: В. И. Шинкарук (глава) та ін. – К., 2002. – С. 524.
18. Див.: Культурология XX век. Энциклопедия : в 2 т. Т. 2. М–Я / под ред. С. Я. Левит. – СПб., 1998. – С. 395.
19. Див.: Тюва В. И. Парадигмы художественности (конспект цикла лекций) // Дискурс. – 1977. – № 3–4. – С. 176.
20. Михайлова А. А. Художественный образ как динамическая целостность // Критерии и суждения в искусствознании. – М., 1986. – С. 59.
21. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. – С. 2–4. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://existencia.livejournal.com/2761.html>.
22. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М., 2009. – С. 23.
23. Див.: там же. – С. 23–27.

Надійшла до редколегії 23.12.2011 р.

УДК 172.1:343.241

І. А. Сайтарли, канд. філос. наук, доц. КНУ ім. Т. Шевченка

ЕВОЛЮЦІЯ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ СИСТЕМИ СОЦІАЛЬНИХ САНКЦІЙ ТА ЇЇ ЕКОНОМІЧНЕ ПІДҐРУНТЯ

У статті йдеться про зв'язок між техніками соціального контролю та економічним розвитком суспільства.

Ключові слова: дисципліни, дисциплінарні техніки, пенітенціарна система, репресія, суспільство споживання, деструктивність.

В статті проаналізовані головні причини гуманізації європейської пенітенціарної системи та її модальності.

Ключевые слова: дисциплины, дисциплинарные техники, пенитенциарная система, репрессия, общество потребления, деструктивность.

The article is analyzed the main reasons for the humanization of the European prison system and its modalities.

Key words: discipline, disciplinary techniques, penitentiary system, repression, the consumer society, the destructive behavior.

Найвагоміший внесок у дослідження проблеми виникнення та розвитку системи соціальних санкцій провідних країн західної Європи належить відомому французькому філософу-постмодерністу Мішелю Фуко. В історію філософської думки Фуко увійшов насамперед як розробник "теорії дисциплінарного суспільства". На відміну від інших представників постмодерністської філософської думки, головна увага Фуко буде зосереджена, не так на економічних передумовах європейського інституціонального гуманізму, як на так названих *дискурсах влади* – різних формах репрезентації панівними елітами своєї соціальної ваги, зокрема різних підходів щодо примусу, контролю та керівництва масами. Невід'ємною частиною цих дискурсів поставали криваві видовища публічних тортур та страт, змалюванню яких Фуко присвятив перші глави своєї праці "Наглядати та карати". Однак, на думку автора, найбільш ефективними механізмами соціального контролю та примусу виявляються *дисципліни*.

Як визнаний авторитет в галузі західноєвропейської системи покарань, Фуко ґрунтовно розглядає майже усі її метаморфози, а саме, фундаментальні причини заміщення потестарних практик непотестарними механізмами. У системі репресивних координат: "потестарна – непотестарна форма примусу" Фуко звертає увагу на розмаїття дисциплін, виникнення яких було зумовлене фактом розростання промислового капіталізму й індустріалізації великих міст, які невпинно "прискорювали накопичення капіталу". З тих часів першочерговим завданням панівних класів постало здійснення тотального нагляду з метою забезпечення найбільшої ефективності всіх учасників виробничого процесу: "Поряд з розповсюдженням цехів розвиваються потужні простори, одноманітні та чітко обмежені: на початку об'єднані мануфактури, а потім, в другій половині XVIII століття заводи.... Це вказувало на зміну масштабу, – однак і новий тип контролю. Завод явно уподібнили до монастиря, фортеці, зачиненого міста..." [1]. *Дисципліни* за визначенням філософа постають *такими методами, які уможливають детальний контроль над діями тіла, забезпечують постійне підкорення його сил та нав'язують їм відношення "служнякості – корисності"*: "Зі зростання концентрації виробничих сил потрібно отримувати максимальну користь та нейтралізувати недоліки (крадіжки, перерви у роботі і відмови від неї, протести та "крамолу"): стерти матеріали та інструменти, приборкувати робочу силу" [2]. Між тим, повсюдне застосування дисциплінарних практик означало дещо інше, аніж намагання власників до максимальної "раціоналізації" виробництва або бездоганної його організації. Дисципліни постали найбільш ефективними формами панування над індивідами, "детально вивреною" технологією влади, що здійснюється незалежно від судово-поліцейської системи. Технологіями цього панування та одночасно "виробництва індивідів" є шко-

ли, гімназії, робочі колективи, лікарні тощо. Фуко доходить до висновку, що в залежності від розвитку соціальних інститутів відбувається зростання об'єму влади, вплив якої у сучасному дисциплінарному суспільстві ніби невідчутний. Насправді розрив між державою і так названим громадянським суспільством або соціумом мінімальний, якщо не ілюзорний. Проникнення держави у всі пори суспільного життя стало можливим завдяки формуванню та постійному накопиченню нових знань про людину, витоки яких Фуко вбачає у формуванні феодалних практик "кривавого дізнання". Починаючи з епохи класицизму, влада прагне до повного контролю над суспільством за принципом "паноптикуму", тобто до дисциплінарних технік приєднується техніка тотального нагляду.

У розкритті причин гуманізації європейського суспільства Фуко висловлює повну згоду з усталеним економічним детермінізмом: промисловий капіталізм ліквідував "ритуальну анатомію тортур та страт", оскільки вони втратили свою економічну доцільність, що у свою чергу призвело до істотних зрушень в пенітенціарній системі. *З символу абсолютної влади людський індивід перетворився в засіб виробництва – у виробничу силу, яка приносить прибутки*. Фуко висловлює переконання: ті автори, які вбачали в стратах та тортурах відгук виробничого режиму, де робоча сила, отже, людське тіло, не мало ні корисності, ні торгової вартості, які вони отримують в економіці промислового типу, мали рацію. Гуманні способи контролю та примусу, а саме дисципліни та нагляд виявилися невід'ємними структурами системи промислового виробництва, приватної власності та прибутків: "На великому металургійному заводі чи шахті статей витрат так багато, що найдрібніша нечесність може призвести до жахливого шахрайства, яке вже не тільки поглине прибутки, а й призведе до втрати капіталу.... [3]; "Фабрична дисципліна, залишаючись способом закріплення поваги до уставів, підкорення владі господарів та майстрів, запобігає крадіжкам та байдкуванню, нарощує навички, швидкість, виробництво, отже збільшує прибуток; вона також здійснює моральний вплив на поведінку, однак все більше орієнтує діяльність на досягнення результатів *Дисципліни все більше слугують техніками виготовлення корисних індивідів*" [4].

Передбачаючи виробничу етику, дисципліни справді постають техніками соціального контролю-нагляду, муштри, котрі поступово заповнюють усю соціальну систему. Вони "об'єктивуються" в такі соціальні структури, як школа, інтернат, армія, підприємство, лікарня, в'язниця тощо. Під репресією розуміють технологію "абстрактного" примусу, тобто такого примусу-пригнічення, яке не передбачає заохочувальних елементів. Під дисциплінами – пригнічення індивідуальної волі, у якій примусовий компонент витісняється винагородою (ранжуванням) або тренінгом-доганою (покаранням-вправою). Попри те, що дисципліни можуть включати пока-

рання, які є запозиченими зі старої потестарно-репресивної системи, "безпосередньо з судової моделі (штрафи, батіг, карцер)" [5]. Як відомо, промислова економіка орієнтована на виробництво товару, його реалізацію та отримання максимальних прибутків, отже зацікавлена тому, щоб зберегти об'єкт експлуатації, а не знищити його. Через це примус до праці або економічна репресія у сучасній системі *суспільних відносин здійснюється за допомогою низки механізмів (інституцій), які мають досить слабке відношення до системи покарань попередніх століть, і, які некоректно визначати як "репресії"*. Це і є дисципліни або дисциплінарні техніки. Більше того, дисциплінарні техніки виконують важливу підготовчу місію у сенсі "моделювання" здатностей індивідів відтворювати суспільну систему відносин, головним чином – систему виробничих відносин. На відміну від репресії докапіталістичних формацій, яка пригнічує та стримує, дисципліни моделюють як тіло, так і душу (свідомість), підганяючи їх під загальновизнаний стандарт (норму). Душа "постійно твориться навколо, на поверхні, усередині тіла завдяки функціонуванню влади, яка впливає на тих, кого карають – взагалі на всіх тих, кого контролюють, виховують, муштрують та виправляють, на душевнохворих, на дітей у школі і вдома, на в'язнів у колоніях, на тих, хто прищиплений до виробничої машини та підлягає контролю протягом усього життя. Душа в її історичній реальності, на відміну від душі в уявленнях християнської теології, не народжується гріховною, яка вимагає покарання, однак породжується процедурами покарання, наглядом та примусом" [6]. Проте ця "дисциплінарна" революція має місце лише в країнах з розвинутою індустріальною економікою.

Ймовірно, між репресією та дисципліною не існує принципової різниці, оскільки обидві є, по суті, технології примусу. Однак дисципліна – це декотрим чином вдосконалена репресія або сучасна технологія примусу, функціональна цінність якої вже дещо інша, ніж безмовна покора авторитету: дисципліна приносить із собою манеру покарання, яка є не просто зменшеною моделлю суду. Як влучно висловився сам Фуко, дисциплінарне покарання – це "не так помста за порушений закон, як відновлення, подвійне ствердження закону" за допомогою "механіки муштри": "дисциплінарні системи надають перевагу покаранню-вправі – більш інтенсивному навчанню, багаторазово повторюваному уроку. Згідно з піхотним статутом 1766 р., молодші каптали, "які продемонстрували відсутність старанності або небажання навчатися, мають бути розжалувані у рядові" і можуть повернути собі ранг лише після нових вправ та нового іспиту. За словами Ж. Б. де Ла Салля, "серед усіх покарань найчеснішими з точки зору вчителя, найбільш вдалим для батьків є додаткові завдання"; вони дозволяють "отримати з дитячих помилок засоби, що дозволяють добитися успіху за допомогою їх виправлення" [7]. Більше того, "цех, школа, армія підвладні цілій системі мікропокарань, які враховують: час (запізнення, відсутність, перерви у роботі), діяльність (неуважність, недбалість, відсутність заповзяття), поведінку (нечемність, непослух), мову (балачки, зухвалість), тіло ("некоректна" поза, непристойні жести, неохайність) та сексуальність (нескромність, непристойність). При цьому, як засіб покарання використовується ціла низка детально вивчених процедур: від легкого фізичного покарання до невеликих позбавлень та принижень. З одного боку, вже до найменшого відхилення від коректної поведінки потрібно застосовувати покарання, з іншого – на вигляд нейтральним елементами дисциплінарної машини надати карної функції" [8]. Отже "поря-

док, який повинен підтримувати дисциплінарні покарання, має змішаний характер": технології "моделювання" суб'єктів тут сполучаються не тільки з репресивними підходами, й цілковито з потестарними заходами.

Аналізуючи таку форму інституціональної репресії, як в'язниця, Фуко наголошує, що вона з самого початку була схожа на мануфактуру, а мануфактура на в'язницю: "за феодалізму, в епоху, коли гроші та виробництво лише починають свій розвиток, спостерігається різке зростання чисельності тілесних покарань, – адже для більшості людей тіло постає єдиною власністю, яка перебуває у їхньому розпорядженні"; виправний заклад (Центральна виправна богадільня в Парижі, Спінхьойс та Распхьойс), примусова праця та тюремні підприємства виникають разом з ринковою економікою. Однак система промислового виробництва вимагає вільного ринку робочої сили, саме через це у XIX столітті частка примусової праці в механізмах виконання покарань зменшується та поступається місцем ув'язненню у виправних цілях" [9].

Постулат, згідно з яким у сучасних індустріальних суспільствах карні системи мають бути вбудовані у відповідну "політичну економію" в суспільствознавчих науках набув неабиякого поширення. Фуко також акцентує увагу на існуванні інваріантної моделі ув'язнення, яка довготривалий період відповідала основним принципам європейської кримінальної реформи, та яка отримала своє застосування в багатьох пенітенціарних системах європейських країн: "Найстаріша з моделей, яка, як вважається, тією чи іншою мірою надихнула всі інші – амстердамський Распхьойс, заснований в 1596 р. На початку він був призначений для жебраків та малолітніх злодіїв. Він функціонував відповідно до трьох головних принципів. Термін покарання... міг встановлюватися адміністрацією в залежності від поведінки ув'язненого; така свобода дій з боку адміністрації іноді була передбачена самим вироком: в 1597 г. одного ув'язненого засудили до дванадцяти років ув'язнення, проте у випадку його задовільної поведінки термін ув'язнення міг бути зменшений до восьми років. Передбачалася обов'язкова праця, працювали разом із іншими в'язнями (одиначні камери використовувалися лише для додаткового покарання: в'язні спали по двоє-троє на одному ліжку, в камерах могли утримувати від 4 до 12 людей); за виконану роботу отримували винагороду. Наостанок, строгий розпорядок дня, система заборон та обов'язків, безперервний нагляд, наставляння, духовне читання, цілий комплекс засобів, що "спонукують до добра" і "відвертають від зла", щоденно утримували ув'язнених в жорстких рамках. Фуко упевнений у тому, що амстердамський Райспхьойс можна розглядати як класичний взірць інституціонального ув'язнення. Історично він виступив об'єднувальною ланкою між характерною для XVI століття теорією педагогічного, духовного перетворення індивідів за допомогою безперервних вправ та пенітенціарним технікам, які виникали у другій половині XVIII століття. Саме він задав створенням тоді іншим трьом інститутам основні принципи. Відслідковуючи історію розвитку європейських "технік" примусу можна зауважити, що злиття ув'язнення з елементами промислового виробництва і обумовило перехід технік соціального контролю від "кривавих" форм до більш "м'яких". "В робітному домі в Генті примусова праця була організована, переважно, у відповідності до економічних принципів. Стверджували, що неробство – головна причина більшості злочинів. Дослідження.... складу засуджених в межах юрисдикції Аlostу 1749. продемонструвало, що злочинцями були не "ремісники чи орачі (роботяги думають лише про роботу, яка їх годує), а

ледарі, які жебракували" [10], – це є ще одним свідченням на користь економічної доцільності в'язниці, або того, що ув'язнення є досить вигідний спосіб отримання суспільно-корисної праці з мінімальними витратами на засоби виробництва. Залізні аргументи щодо соціально-економічної доцільності в'язниці-мануфактури, наприклад, були наведені владою Фландрії у 1771 році, яка запевняла, що, по-перше, "покарання вигнанням, яке застосовується до жебраків, не є виправданим, оскільки збільшує кількість кримінальних переслідувань, на які держава витрачає неабиякі кошти (у Фландрії економія мала складати понад 100 000 ліврів)" [11]. По-друге, тюремне виправлення працею позбавляє державу від необхідності повернення грошей, які вона платила розореним волоцюгами лісо-власникам; створює масу нових робітників, яка завдяки конкуренції сприяє зниженню вартості робочої сили; наостанок, дозволяє справжнім біднякам отримати максимальну добротину допомоги. З точки зору уряду така утилітарна "педагогіка" мала прищепити любов до праці, для чого потрібно було створити такі соціальні умови, за яких люди б надавали перевагу не лінощам або неробству, а праці, де діє цілком зрозуміла максима: хочеш жити – працюй. Обов'язкова праця, однак й обов'язкова грошова винагорода, яка дозволяє ув'язненому покращити своє становище під час та після ув'язнення, призвели до революції в європейській системі покарань, істотним чином змінивши саму суть суспільного примусу.

У сучасному світі інститут в'язниці є різновидом такої соціальної установи, яка здійснює карні та виправні функції. Між тим, у багатьох країнах в'язниці постає надзорською формою репресивного примусу, яка створює свою "спільноту" – атипово-деструктивну форму соціальної організації. Наявність, або відсутність потестарних дисциплінарних практик у сучасній пенітенціарній системі зумовлена рівнем розвитку виробничих відносин, що впливають, як було зазначено, на ступінь гуманності соціальної культури. В дослідженні "Наглядати та карати" Фуко висловлює досить сміливу думку про те, що по суті, вся сучасна гуманна система примусу та контролю будується на основі тотального "судилища" та карцерного принципу, включаючи медицину, психологію та освіту: "Сьогодні ми є далекими від країни публічних страт, засіяної колесами, шибеницями та ганебними стовпами. Ми є також далекими від мрії, яку викохували реформатори менше ніж п'ятдесят років тому: про місто покарань, у якому тисячі театриків розігрували б нескінченну багатокольорову виставу правосуддя, яке відтворює покарання у всіх його деталях, на декоративних ешафотах, що створювало б народне свято зводу законів. Місто-карцер з його уявною "геополітикою" кероване на зовсім інших засадах" [12]; "Судді нормальності оточують нас зі всіх боків. Ми живемо у суспільстві вчителя-судді, лікаря-судді, вихователя-судді та "соціального працівника" – судді; саме на них ґрунтується повсюдне панування нормативного.... Карцерна мережа в її компактних чи розсіяних формах, з її системами будовування, розподілу, нагляду та спостереження у сучасному суспільстві є потужною опорою для нормалізуючої влади" [13]. Між тим, це явне перебільшення, властиве соціальній метафізиці. Не дивлячись на декотру подібність в'язниці до заводів, шкіл, казарм та лікарень, тюремна "дисципліна" має більш репресивний, аніж виправний або "нормалізуючий" характер.

Отже, народившись з потестарних форм, європейські пенітенціарні техніки поступово набували "пом'якшених" форм – еволюціонували у напрямку таких методів контролю-примусу, як тюремне трудове виправлення та систему штрафів. Більше того, у багатьох постін-

дустріальних країнах легітимний примус позбавлений фізичних чи тілесних каліцтв, до яких ще вдаються у декотрих традиційних культурах. Система намагається зберегти життя навіть запеклому убивці. І тут сучасна в'язниця, справді, виявляє подібність до інших дисциплінарних інституцій. Проте таким гуманним жестом навіряд чи можна виправити ситуацію, наприклад зі зростанням деструктивності. Подібно до макабрічних образів Відродження – сучасники ніби охоплені прагненням до руйнації, про що свідчить не тільки статистика, а й майже вся соціальна онтологія ХХ століття, в якій тема *танатоса* є центральною проблемою. Адже смерть, як зауважив Бодрійяр, "мабуть, єдине, що не має споживчої вартості". Можливо через це, для декотрих вона така приваблива, так само як і фашизм, або інша форма радикалізму – брила колективної ненависті до "Іншого" лише тому, що він "Інший": *"Будь-яка радикальна відмінність постає центром терору"* [14]. Фашизм – це переважно соціальне явище, а не політичне (Райх): фашистська влада була і може бути результатом народного волевиявлення. Тому в фашизмі стає очевидною істина екстраполяції сатанинської злоби з верхів на маси (низи), або у багатьох, на перший погляд, достатньо розвинених країнах, потужний заряд потягу до агресії перебуває по той бік еліт. Більше того, інститут в'язниці у сучасному суспільстві "достатку" постає своєрідним генератором неймовірного жорстокості та садизму, унаслідок чого він втрачає своє безпосереднє призначення. Тому стверджувати на кшталт відомого "гуру" постмодернізму про "виснаження" агресивних потягів чи змальовувати сучасне суспільство як суспільство "фанатично зніжене" або "зніжене фанатично" було б недоречним [15]. Нажаль, "фанатично зніжених" стає все менше... Що продукує наступ ненависті та люті? Ймовірно, те ж саме, що продукує безумство. Подібно до тюремного чи армійського садизму, в багатьох державах спостерігається зростання такого явища, як підліткова злочинність, що охопила, як постіндустріальні країни, так і країни з так названою перехідною економікою: "В Росії пропонують ув'язнювати 12-річних. Всі мислимі межі жорстокості малолітніх вже подолані... В Держдуму, Раду Федерації та адміністрацію президента постійно надходять листи з проханнями знизити вік притягнення до кримінальної відповідальності. Пишуть родичі постраждалих, пишуть постраждалі від дій малолітніх, які, вчинивши найжорстокіші злочини, залишаються на волі. Серед багатьох аргументів наводять і такий: в США до кримінальної відповідальності притягають навіть молодших школярів! Це відповідає дійсності. В штаті Пенсільванія суд засудив 11-річного Джордана Брауна, який застрелив в спальні нареченого свого батька, 26-річну Кензі Хоук, після чого спокійно зібрався до школи та пішов очікувати на шкільний автобус. Жінка померла, так і не прийшовши до тями, а дитина, яку вона мала народити, попри усі зусилля лікарів, так і не змогла народитися.... У червні аналогічний вирок було винесено 12-річному Крістіану Фернандесу зі штату Флорида, який убив свого двоюрічного брата. Пояснюючи своє рішення, генпрокурор Анджела Корі заявила, що вони були змушені притягнути до кримінальної відповідальності Фернандеса як дорослого, щоб захистити населення від юного, жорстокого та послідовного убивці. Якщо б до нього поставилися як до неповнолітнього, він би вийшов на свободу як тільки б йому виповнився 21 рік. В США, у більшості штатів, до кримінальної відповідальності притягають з 10-річного віку. З такого ж віку карають у Великобританії та Швейцарії. В інших країнах Євросоюзу вік притягнення до кримінальної відповідальності коливається від 13 до 18 років.... Ро-

сійські дітки-головорізи не відстають, а в багатьох випадках і випереджають за своєю жорстокістю малолітніх садистів з інших країн. Так, мешканців містечка Личково Новгородської області біля трьох років тероризував хлопець на прізвисько Карлик. Спочатку ця дитина перебивала спина котенят та вішала псів, а потім убила п'ятирічного Іванка Волкова, який намагався захистити від шкуродера своє щенятко. Карлик розправився з песиком, а пізніше з Іванком. Після затримання малолітній убивця швидко зізнався. Його не могли притягнути до кримінальної відповідальності, помістили на кілька місяців у психлікарню. Однак Карлика це не зупинило: після брудної, смердючої домівки він опинився у чистій лікарні, у якій, до того ж непогано годували. Карлик повернувся здоровішим та з'явився 7-річну племінницю, майже до смерті не забив лежачого на землі місцевого п'яничку, замкнув продавців в крамниці-вагончику та підпалив його (жінок встигнув врятувати господар крамниці). Шокованим односельчанам Карлик сміявся в обличчя: "Допоки мені не виповнилося 14, мене не ув'язнять. Буду гвалтувати та підпалювати!" Мешканці містечка боялися зачіпати убивцю та гвалтівника: за браком років йому нічого не буде, а їх покарають!... Законопроект щодо притягнення дітей з 12 років за вчинені ними злочини, зокрема з особливою жорстокістю був розроблений ще два роки назад. Однак у 2009 році він був відхилений. (З Інтернет-газети "Послезавтра" за 29 липня 2011).

Таким чином, "влада" надає перевагу абстрактному принципу гуманізму, однак не правам жертв злочинних дій. Тоді чи є сенс засуджувати "криваву анатомію тортур" (Фуко), до якої вдаються у декотрих країнах ісламського світу за "злочини проти віри" – за нехтування приписів Корану, за чаклунство тощо? Там так само людське життя постає "нічим" у порівнянні з "абсолютними" цінностями. Натомість у розвинених постіндустріальних країнах існуючий економічний лад важливіший від проблем "соціуму". Можна погратися у гуманізм, заборонивши смертну кару, наприклад, навіть за найстрашніші, бузувірські злочини. Саме з цього моменту починається "кінець соціального". Неможна дозволити державі бути більш репресивною, ніж вона має бути: у сучасних умовах цілком вистачає економічного пресингу. Сутність сучасної системи панування далеко не в насолоді владою. Влада сьогодні має переважно деперсоналізовано-бюрократичний характер, та лише місцями опосередкована проявами садизму. Охоплена економічною "параноєю", еліта насолоджується масш-

табом політичної влади, опосередкованою владою над "потокми абстрактних кількостей" (Гваттарі), однак не над людьми, які в своїй масі контрольовані за допомогою економічної експлуатації та винагороди, егалітарною ідеологією добробуту, конституванням "ненаситно-судорожної потреби в речах" [16]. І в цьому розумінні судова система економічно розвинених країн (країн "золотої мільярду") досить швидко зорієнтувалася, замінюючи тюремне ув'язнення на високі штрафні санкції.

Україну навряд чи можна віднести до країн навіть зі стабільною економікою. Ситуація ж поширення атрибутів та цінностей західноєвропейського "суспільства споживання" спостерігається наочно. Українська політична еліта має велике бажання бути подібною до європейської, хоча б ззовні, і до такого поняття як "європейські цінності" апелює вже автоматично. Так, у листопаді 2011 року в українському парламенті був проголосований законопроект про "Гуманізацію відповідальності за правопорушення у сфері господарської діяльності". Так, раніше за контрабанду передбачалося позбавлення свободи до семи років, а за ухилення від сплати податків – до десяти років. Сьогодні за контрабанду, наприклад, передбачено штраф 200 % від суми контрабанди з конфіскацією товару, а замість ув'язнення за несплату податків – штраф до 425 тисяч гривень. При чому, за відсутністю грошей на сплату штрафу все ж таки доведеться відбувати термін у в'язниці. Здавалося, знову цей набридлий економічний детермінізм, або те, що сьогодні відбувається у правовій сфері, є безпосереднім наслідком нових економічних відносин. Невільно доходиш до висновку: сучасна деперсоналізована система соціального контролю та пригнічення спрямована, переважно, на збереження усталеного економічного порядку, аніж соціального *ordo* – *мирних та стійких соціальних зв'язків*. Ймовірно, саме тому вона виявляє очевидну млявість у боротьбі з кривавими злочинами, тероризмом, радикалізмом, демографічними проблемами тощо.

1. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / пер. с франц. В. Наумова под ред. И. Борисовой. – М., 1999. – С. 207. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ru.philosophy.kiev.ua/library/foucault/03/fuko_oglavlennie.html. 2. Там само. 3. Там само. – С. 255. 4. Там само. – С. 307–308. 5. Там само. – С. 261. 6. Там само. – С. 46. 7. Там само. – С. 263. 8. Там само. – С. 266. 9. Там само. – С. 45. 10. Там само. – С. 178. 11. Там само. – С. 179. 12. Там само. – С. 450. 13. Там само. – С. 315. 14. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / пер с фр. Л. Любарской, Е. Марковской. – М., 2006. – С. 189. 15. Там само. – С. 123. 16. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарской. – М., 2006. – С. 71.

Надійшла до редколегії 23.12.2011 р.

УДК 008:001.8

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

МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ МІФОЛОГІЧНИХ ЗАСАД УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНІЧНОЇ КУЛЬТУРИ В КОНТЕКСТІ ЗАХІДНОЇ ТА ВІТЧИЗНЯНОЇ НАУКОВИХ ТЕЧІЙ

Проаналізовано основні ідеї дослідження міфу в контексті культури. Автор наводить визначення етносів, народів, націй в різноманітних наукових розвідках. Також розглянуто походження націй в теоріях континентальних європейських, англо-американських, російських та українських вчених.

Ключові слова: етнос, методологія, міф, нація.

Проанализированы основные идеи исследования мифов в контексте культуры. Автор приводит примеры формулировки таких понятий как: этнос, народ, нация в различных научных поисках. Также рассмотрено происхождение наций в теориях континентальных европейских, англо-американских, российских и украинских ученых.

Ключевые слова: методология, миф, нация, этнос.

Main ideas of researching of myth in the cultural context are analyzed. An author makes an example of definition such terms as: ethnicity, people nation in the different scientific studies. Also author considered an origination of nations in the theories of continental European, Anglo-American, Russian and Ukrainian scientists.

Keywords: ethnicity, methodology, myth, nation.

В сфері сучасної гуманітаристики, філософія та культурологія перетинаються з дисциплінами, що дослі-

джують проблему людини. Водночас, безпосереднім джерелом знань виступає класична наука Нового Часу,

коли, власне і почав зароджуватись науковий підхід. Якщо в XVII–XVIII ст. тільки формувались ліберальні цінності та національні держави, то через сто років, в часи Французької Революції, вони вже впроваджувались в життя. Тоді ж виникають суперечності між ідеологіями та формуються різноманітні підходи до розуміння проблем взаємодії окремої людини з національним утворенням загалом. Визначаються її ролі в процесі державного управління, а з іншої сторони досліджуються глибинні комплекси та стереотипи поведінки і сприйняття світу.

В сучасній науці існує галузь наукового знання – історія культури, що тісно пов'язана з історією етносів, народів і націй. В контексті дослідження вона вдало характеризується словами О. Пріцака, що це теоретичне філософське розуміння історичного процесу, його системності або хаотичності, лінійності або циклічності, перспективності та історико-культурних інституцій [1]. Гегель подарував науці історії поняття "історичних" та "неісторичних" народів, чим визначив рівні історії культури, а разом з нею і культурології: національна історія має бути пов'язана із загальносвітовою і, навпаки, світова з історією окремих націй. Кожне суспільне угруповання стоїть перед необхідністю вибудувати власну концепцію історії та культури. Тут закінчуються межі історичної науки і починається історія культури, що включає в себе основні аспекти даного дослідження: а) міфологічний світогляд, як історично перший тип світогляду кожного суспільного утворення; б) етнос, як перший рівень суспільної формації, з якого еволюційно розвиваються народи, а потім нації.

Дослідник і науковець оперує, передусім, теорією, а не фактичним матеріалом. Емпіричні дані він часто використовує непослідовно, натомість, постулюючи теоретичні узагальнення як науковий матеріал для зведення всіх наявних фактів до купи. Головним аспектом в науковій роботі стає бачення дослідником минулого і його власна інтерпретація. В кінцевому результаті це формує історіографію мислителів напряду "філософії життя". Ніцше, критикуючи механістичське трактування історії, заглиблюється у рефлексивні переживання щодо власної біографії і переносить події з неї на площину історичних законів [2]. Історію не можна відривати від історії суспільства і її похідних. Суспільство має природне начало: етнос – первинна таксономічна одиниця в соціальній еволюції – є нічим іншим як популяцією *Homo Sapiens*, яка населяє певний ландшафт і протиставляє себе іншим етносам [3]. З іншої сторони, народи і нації походять від етносів, на певних етапах розвитку все більше включаючи в себе такий аспект, як ментальність. На цьому етапі до історії та її законів включаються закономірності культурології та історії культури, що потрібно враховувати в процесі культурологічних розвідок.

Взагалі, поняття нації, національності, націоналізму, важко окреслити. Як зазначає американський дослідник даного питання К.Симонс-Симонолевич: "небажання дослідників використовувати поняття "національності" полягає в термінологічній невизначеності. Беззаперечно, що така ситуація мала місце протягом деякого часу, проте [...] слід зробити спробу деякого теоретичного прояснення" [4].

Сучасна історія є, в основному, історією держав і соціальних інститутів, а також ідей на підставі яких вони формувались. Коли історія ідей – ідеологія – розривається з історією ментальності, то відбувається абсолютизація певних ментальних стереотипів того чи іншого суспільства. Спільні ментальні стереотипи ніколи не були всезагальними: виражаючи певну характерну тен-

денцію поведінки, вони не пояснювали поведінку всіх людей, особливо представників еліти [5]. В історії українського суспільства, яке тривалий час не мало власної держави та незалежних соціальних інститутів, історіографія тривалий час була історією ідей на основі яких ця держава мала б утворюватись.

Дослідження, що мають на меті пошук сучасної національної свідомості, зокрема української, повинні апелювати до історії. Зокрема, зосереджувати увагу на вивченні того, як суспільство усвідомлює власну історію.

В процесі дослідження основних засад української історії, потрібно брати до уваги наступні аспекти. Передусім це те, що етнічна, національна історія України охоплює собою територію не більшу, ніж ареал розселення етнічних українців. Також, дослідження історії культури українців не зводиться до вивчення етнічної маси, адже етнічно неукраїнські структури поступово входили до складу українського етносу, а їхні нащадки більшою чи меншою мірою інтегрувалися з українцями. Більше того, дослідження історії, а разом з нею і культури є, загалом, дослідження людських спільнот, які утворили власні держави. Вже було зазначено, що історія, передусім – це історія держав та соціальних інституцій. Не можна не зважати і на такий своєрідний фактор, притаманний українській культурі як те, що вона спершу розвивалась на рубежі візантійського православ'я та римського католицизму. Це особливим чином вплинуло на світогляд та ідеологію майбутньої національної еліти. Загалом, інтерпретація всієї української історії кардинально змінювалася (змінюється і сьогодні) протягом всього процесу націєтворення, що унаочнюється в розбіжностях поглядів різних дослідників. Будь-які усталені схеми відображали пануючу на той час ідеологію, а формування нових поглядів відбувалося завдяки соціально-політичним і культурним зрушенням в житті українців.

Дослідження української історії вітчизняними авторами можна спостерігати вже в "Повісті врем'яних літ" та в праці "Слові про закон і благодать" Іларіона Київського [6]. Побудова об'єктивної ретроспективи бачення історії українських земель та народу, що його населяв має місце вже наприкінці XVIII ст. у малоросійських дворян (Безбородько) Проте аналіз та узагальнення процесів націєтворення українців спостерігаються в працях вчених народницького періоду української культури (В. Антонович, М. Драгоманов, М. Костомаров). Глибоко аналізуючи культурний та суспільний розвиток українців від давніх слов'ян до середини XIX ст., автори не вибудовують схем закономірності розвитку українців від етнічних витоків до нації, а без цього неможливо є національна історія та побудова національної держави. Для народницької школи українських мислителів та істориків було властивим розуміння національної свідомості як вродженої якості та нерозривно пов'язаної з етнографічними ознаками. Ця точка зору є успадкованою від, по-перше, німецької класичної філософії, особливо Фіхте і Шеллінга, які наголошували на домінанті культури в історії над політикою та економікою і, подруге, від німецьких романтиків, що відзначали як базові засади дослідження культури мову і народні традиції, усну творчість, фольклор. Подібні пошуки народного коріння були особливо актуальними на тлі української історії XIX ст., коли саме мова і література зазнавали регулярних утисків від імперської влади.

Тільки М. Грушевський на рубежі XIX–XX століть зміг створити бачення єдиного завершеного процесу українського етногенезу і націєтворення в європейському та світовому контексті, але ще не оперуючи цими поняттями. В 1925 р. він, переосмисливши досвід куль-

турного і національного розвитку, який можна назвати відродженням, українців XIX століття в складі двох імперій, спромігся створити концепцію України-Руси, яка не розгубивши історичної спадщини від часів Київської Русі і проживши тисячолітню історію, вступила на шлях розбудови незалежної держави. Теоретичні узагальнення М. Грушевського побудовані на ідеї спільності періодів вітчизняної історії, етапів становлення українців як народу, а підсумком цього процесу є XVIII ст. В наступному столітті починається оформлення нації. На думку вченого, цей процес розвивався "знизу". В своїй "Історії України-Руси" він не розглядає детально конкретні події, державотворчі проблеми не займають в його роботах ключових місць. Історіографія народників та Грушевського породила нове, праве, "націоналістичне" покоління українських мислителів та істориків.

На тлі революційних подій 1905 року в Росії і назрівання великої війни за переділ світу, активізувався український національний рух. Розширення можливостей створення незалежної української держави покликала до життя консервативну школу української історіографії та політичної філософії (Д. Дорошенко, В. Кучабський, В. Липинський, О. Назарук, І. Лисяк-Рудницький). Консервативна концепція передбачала чітке розмежування понять народу і нації, трактуючи останню як явище політичне і, загалом, досконаліше та прогресивніше. В цей період національна ідентичність передбачає лояльність певної групи людей на певній території до утворення української держави. Заслугу консерваторів можна звести до двох аспектів: по-перше це припущення історичності нації у формі збереження державності, по-друге, на думку О. Прицака, це початок дискусії про походження українського етносу – народу – нації у вітчизняній науковій традиції [7].

Окремо як від народницької, так і від консервативної традиції вітчизняної історії культури і філософії знаходяться перші націоналістичні українські автори (Д. Донцов, І. Липа, М. Міхновський) та марксист, проте не без націоналістичного забарвлення, Ю. Бачинський.

М. Міхновського можна назвати першим провісником української незалежної держави. Його праця "Самостійна Україна" і виступ 1900 року в Харкові відкрили новий етап в процесі розвитку національної свідомості українських інтелектуалів, а також вперше оголосили про необхідність розбудови суверенної української держави (а не автономії, як того прагнули народники включно з М. Грушевським).

Розглянута методологія та історіографія досліджень розвитку самобутньої української культури підводить до проміжного підсумку, що українська нація тільки формувалась в XIX ст., проте ряд ознак вже постулює наявність українського народу і, відповідно, народної культури.

Континентальна європейська філософсько-історична та етнографічна думка кін. XIX – поч. XX ст. представлена, передусім, антиномією французької та німецької традицій.

Вагомий внесок в історію дослідження націогенезу, а також впливу міфологічних стереотипів на цей процес, зробив французький вчений, філософ і літератор Е. Ренан. Показовою є його стаття "Що таке нація?" із збірника "Discours et Conference", в якій автор піддає критиці ототожнення нації з етнографічними та лінгвістичними особливостями кожного етносу, що було характерне для того часу (друга пол. XIX ст.) завдяки зусиллям романтиків. Перший аргументом, який наводить Е. Ренан: нація – суб'єкт історії, чие існування бере початок від громадянської самосвідомості [8]. Другий аргумент: прогрес історії, що проявляється в безперервному розвитку еліти, спершу – військової аристократії, а

від часів Ренесансу – інтелектуалів. Автор розвиває думку наступним чином: Римська імперія була вітчизною (patria) для її населення, що сформувало римську цивілізацію – тогочасний синонім порядку, спокою і відсутності воєн. Германські королівства надали національного забарвлення власним державам, асимільованим з римлянами. Що характерно, асиміляція відбувалась при пануванні нової військової еліти, але латинська мова витіснила германські. Також, центральним чинником майбутньої національної культури стало те, що переможці прийняли релігію переможених, а з нею і базовий міфологічний світогляд на його підсвідомому рівні, що не пізніше відбулося, наприклад, в Османській або Російській імперіях, які відчужували завойовані культури від власної панівної. Принципово інакша ситуація відбулась в Англії, але вона випадає із континентального європейського історичного контексту. В подальшому, саме розмежування еліти і маси стало поштовхом до оформлення націй: "різниця між вельможею і простою людиною теж виділяється дуже сильно, але вона не є етнографічною; це – різниця в хоробрості, звичаях і вихованні, яка передавалась спадково; нікому не спадає на думку, що основа цієї різниці – завоювання" [9]. Таким чином, вчений доходить до думки, що європейські нації багатогранні в своєму розмаїтті шляхів формування національних держав: Франція об'єднувалась шляхом насильницького приєднання земель до королівської династії; Нідерланди і Швейцарія формувались як добровільний союз вільних провінцій на противагу загарибникам; Німеччина та Італія виявили загальний дух, який визрів до добровільної самоликвідації феодального порядку, що пережив себе соціально, економічно і політично [10]. Загалом, нація, за Е. Ренаном – добровільний договір вільних особистостей, що мають певну мету і в цьому виявляється його повна згода з ідеями Ж.-Ж. Руссо та його "суспільним договором".

З іншої сторони, німецька історико-філософська школа даного періоду представлена іменами Л. фон Ранке та його учня і систематизатора Ф. Мейнеке. Зважаючи на потреби часу – об'єднання розрізнених німецьких князівств і утворення Німецької імперії – вимагали ідеологічного обґрунтування таких колосальних політичних і культурних зрушень. Ф. Мейнеке в статті "Загальний погляд на націю, національну державу і космополітизм" розрізняє націю політичну і націю культурну. Причому, як об'єднана за культурною ознакою політична нація (Швейцарія), так і об'єднані політичні нації в єдину культуру (Німеччина) [11]. Міркуючи цим шляхом, автор робить висновок, що рушієм націєтворення є бажання, мотивація групи людей до життя за спільним порядком та в одних культурних умовах, що постає на тлі об'єднання мовних, релігійних, міфологічних засад. В цьому контексті Ф. Мейнеке ставить питання про засоби процесу формування нації. Як зазначено вище, рушієм націєтворення є бажання групи людей – вільних особистостей, наділених почуттям свободи. Такий індивідуалізм створює два діаметрально-протилежні націєтворчі чинники: або розвивається "демократичний націоналізм" на ґрунті природного права і, в подальшому, нація стає гарантом власної соціальної рівності; або постає потужна національно свідомо еліта, що прагне піднесення вибраних, кращих членів нації, передусім, зпоміж себе, для ефективного і справедливого управління масами. Яскравим прикладом першого шляху є розвиток нації в Англії після буржуазної революції. Приклад другого: об'єднана Німеччина.

Оскільки тема статті безпосередньо стосується етнічної культури, необхідно брати до уваги всі фундаментальні дослідження суспільних трансформацій від ет-

носу до нації. Іноді є доцільним аналіз певних аспектів буття етнічної культури та історії в зворотному порядку: від нації до етносу. Від середини XX ст. можна спостерігати наявність чималої кількості оформлених націй, як завершених форм розвитку людських суспільств, але наочно можна спостерігати тенденції до розбудови об'єданого глобального світу. Попередня теза підкреслює прогресивність сучасного суспільства. Зворотній же аналіз дасть змогу проаналізувати сучасні дослідження феномену нації. До такого роду своєрідних підходів належать концепції історії, філософії та культурології в сучасних наукових традиціях. Саме на них буде зроблене основний акцент, оскільки вони найточніше відповідають предмету дослідження, а також актуальні понині, адже сформувались в кінці минулого століття.

У сучасній вітчизняній науці прийнято умовно розділяти примордіалістські та модерні тлумачення націєтворення, але це не зовсім так; в європейських дослідженнях даної галузі наукового знання існує більш широкий і гнучкий поділ, що розглядатиметься нижче.

Англосаксонська, французька, німецька традиції сьогодні ґрунтуються на узагальненнях: "етнічність" vs "свідомий націоналізм". Останній є первинною базою громадянського суспільства. Ці узагальнення, щоправда, часто нерозривно переплетені. В свою чергу, теорія етнічності поділяється щонайменше на два усталених підходи (примордіалізм та інструменталізм) [12] і три альтернативні, що увібрали в себе риси як першої теорії, так і другої. В англо-американському та континентальному правознавстві етнічність практично виявляється в термінах *jus sanguinis* та *jus soli*.

Термін "примордіалізм" вперше було застосовано Е. Шилзом [13]. В контексті його досліджень термін "примордіалізм" є одним з видів суспільних зв'язків, що протиставляються суспільним зв'язкам громадського суспільства. Ідею Е. Шилза розвинув К. Гірц: навіть в найрозвиненіших громадянських суспільствах існують "нездоланні" (*overpowering*) та "невисловлювані" (*ineffable*) зв'язки. Вчений зауважує, що в соціумі ці зв'язки приписуються передусім саме релігійним, кровноспорідненим, расовим, мовним, регіональним та звичаєвим відношенням. Висновок, який пропонує К. Гірц, є наступним: прагнення побудови ефективного громадського суспільства, яке, в класичному формулюванні за Гоббсом, є спільнотою самодостатніх членів суспільства, в якому всі члени набувають найвищих людських рис і добровільно формують державні інституції невідворотно перетинаються з неконтрольованими і несвідомими прагненнями індивідів до особистої ідентичності та самоствердження, що ґрунтується на "примордіальних прив'язаностях" які постають з людської природи. В 1970–80-х рр. в рамках соціальної філософії та соціобіології (Д. Мейнард-Сміт, В. Рейнольдз, Е. О. Уїлсон) оформилась радикальніша версія примордіалізму, що трактує генетичну репродуктивну здатність як основу розповсюдження і розвитку не лише окремих індивідів, сімей та родів, а й ширших угруповань – етносів. Сучасний американський етнолог та культуролог В. Рейнольдз стверджує, що такі групи пов'язані за допомогою механізмів пристосування до біологічних умов існування, а міфи про походження, які є основою спорідненості членів етносу, відповідають генетичним репродуктивним стратегіям кожної такої спільноти [14]. Таким чином, в загальних рисах оформлено примордіалістський підхід в сучасній західній філософії.

На противагу примордіалістам, інструменталісти (Б. Андерсон, Е. Гелнер, Е. Гобсбаум, Г. Кон) стверджують, що етнічність за своєю суттю є соціальним конструктом. Індивіди, що складають суспільство, "від-

сікають" чи "змішують" ті чи інші елементи з різних культур задля того, щоб створювати основу власної індивідуальної та групової – етнічної, ідентичності [15]. Таким чином, в інструменталістській теорії формується штучна конструкція етносу – народу – нації. Небезпека такого тлумачення полягає в двох моментах. Перший: індивідуальна культурна ідентичність (самоідентичність) виявляється відірваною від регулюючої інституційної основи. Другий: відбувається нехтування культурним середовищем; інтереси індивіда постають як інтереси передусім матеріальні, а це призводить до нівелювання емоційного аспекту етнічності.

На ґрунті критики інструменталізму виникають синтетичні підходи, що концептуально поєднують обидва підходи націєтворення [16].

Першим з них є трансаціоналістський (К. Дойч), що розвинувся в другій половині XX ст. на ґрунті активної інтеграції європейських країн. Підґрунтям цього підходу є окреслення віртуальних кордонів кожного етносу як складника нації. Дані "кордони" – це мова, особливості побуту, одягу, харчування тощо. Такі риси зберігають колорит кожної окремої спільноти, проте вони не нав'язуються іншим спільнотам. Сутністю трансаціоналізму є проникність вищезазначених "кордонів" – широкий культурний обмін та відсутність будь-якої культурної дискримінації. Трансаціоналізм можливий лише за високого рівня інтеграції суспільства. Сам автор концепції, побувавши на початку наукової кар'єри на конференції в Сан-Франциско 1945-го року, наголошував на необхідності створення інтегрованого суспільства для протистояння ідеологічному "агресивному націоналізму".

Другий підхід – соціально-психологічний (Д. Горовіц). Суть даного підходу становить припущення, що етнічна єдність ґрунтується на міфах родової спільноти та почутті родової взаємної відповідальності між членами етносу відносно членів інших етнічних груп. Практично метод є засобом розрізнення групових цінностей та стереотипів на основі знань сучасної психології соціальних груп.

Третім підходом, що поєднує примордіалізм та інструменталізм в сучасній традиції є етносимволізм (Дж. Армстронг, А. Сміт). центральною тезою цього підходу є етнічний та міфологічний символізм, який забезпечує спадкоємність етнічної культури в багатьох поколіннях. В межах етносимволістського підходу досліджується широке коло суспільних взаємодій (релігійних, міфологічних, мовних) в світлі існуючих етнічних ідентичностей. А. Сміт розвиває тезу про відродження етнічності в межах національних культур шляхом глибшого пізнання витоків етногенезу, на противагу глобалізованій та дедалі більш інтегрованій світовій спільноті [17]. Але порівняно з примордіалістською теорією, етносимволізм є недосконало осмисленим та обґрунтованим, неспроможним чітко окреслити основу етнічних процесів. Також його суттєвий недолік – перебільшення ролі символів на противагу матеріальним обставинам формування етносів, народів і націй.

Підсумовуючи проведено дослідження і спираючись на опрацьований матеріал потрібно відзначити, що українська культура, яка на рубежі XIX–XX ст. з народної розвивається в культуру національну, за критеріями західних, як континентальних, так і англо-американських наукових підходів досі не постала як досконала національна культура. Ще Е. Ренан, працюючи над історією Європи від римських часів стверджував що: а) всі великі європейські нації є мішаними і етнічно неоднорідними і ототожнення нації з етносом по крові призвело б до політичної і культурної загибелі такого суспільства [18]; б) діячі Ренесансу апелюючи до античних цінностей спромоглися направити Європу на но-

вий шлях релігійної реформації і становлення індивідуалістичних та буржуазних цінностей незалежно від мовних і мистецьких особливостей того чи іншого європейського етносу; в) виходячи з попереднього твердження, конфесійна приналежність є індивідуальним, а не національним індикатором свідомості; г) наостанок, спільність інтересів забезпечує тільки один з аспектів функціонування нації – економічний, але нація – це "і душа і тіло" [19]. Зважаючи на німецьку традицію, українці також не сформували національно свідому еліту, що призвело до поразки у визвольних змаганнях першої половини ХХ ст. Залишаються сучасні концепції, що дають суттєво ширше поле для діяльності та досліджень. Сучасний світ тягнє до глобалізації, а тому необхідно перебувати в контексті історичної ситуації та наслідувати успішні культурологічні та політичні результати діяльності суспільств, що вже досягли рівня національної самосвідомості та суверенної держави.

УДК 342: 321 (477)

В. О. Таран, д-р філос. наук, проф.,
Запорізький юридичний інститут Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ

СУЧАСНЕ УКРАЇНСЬКЕ ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ ТА РОСІЙСЬКИЙ ІДЕОЛОГІЧНИЙ ФАКТОР

Стаття присвячена проблемі сучасного процесу державного будівництва в Україні та тієї ролі, яку відіграє у цьому процесі офіційна ідеологічна позиція Росії.

Ключові слова: національна ідентичність, державна ідеологія, ідеологічний фактор, історична пам'ять, нація.

Стаття посвящена проблеме современного процесса государственного строительства в Украине и той роли, которую играет в этом процессе официальная идеологическая позиция России.

Ключевые слова: национальная идентичность, государственная идеология, идеологический фактор, историческая память, нация.

Article is devoted by problem of modern process of state creative in Ukraine and the role, that plays official ideological position of Russia in this process.

Key words: national identity, ideology of Statement, ideological factor, historical memory, a nation.

В житті будь-якої держави питання розробки теорії та практики її розвитку завжди вважається одним із пріоритетних. Не є виключенням у цьому плані й Україна, для якої як відносно молодій незалежній державі проблема державотворення набуває надзвичайної актуальності. Серед багатьох різноманітних факторів, що впливають на цей процес, певної уваги заслуговує російський ідеологічний фактор. Інтерес до цього явища, його природи, сутності та місця в ньому "української теми" стабільно спостерігається як серед вітчизняних науковців, так і в політичних колах, що періодично віддзеркалюється в засобах масової інформації. Достатньо назвати такі прізвища як Ф. Шульженко, Т. Андрусак, О. Салтовський, В. Ковтун, В. Адамський, Б. Канцелярук, О. Дергачов, В. Бурлачук, О. Андрєєва, В. Нахматович, А. Швирков та ін., які привертати цій темі серйозну увагу. Однак проблема залишається відкритою. Про це свідчать непоодинокі висловлювання з даного приводу російських і вітчизняних науковців та політичних діячів, що характеризує неоднозначне ставлення до українського феномена як в Росії, так і в Україні. Мета статті – черговий раз привертати увагу читачів до деяких змістовних складових ідеології сучасної Росії, що відкрито пропагується в Україні. Вони часто містять упереджене ставлення до витоків та перспектив формування української національної ідентичності, української державності, що не йде на користь останнім і не сприяє розвитку цивілізованих міждержавних стосунків. Це обумовлює потребу в активному залученні науково-теоретичних розробок вітчизняних фахівців, здатних на основі ґрунтовних і всебічних досліджень відстоювати ідею існування глибоких історичних коренів українського етносу, його самобутньої культури, багатовікової жаги до державного існу-

1. Прицак О. Історіософія та історіографія М. Грушевського. – К.; Кембридж, 1991. – С. 45.
2. Ницше Ф. Воля к власти. – М., 2005. – С. 349.
3. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – М., 2004. – С. 45.
4. Симонс-Симоновіч К. Поняття нації: спроба теоретичного прояснення // Націоналізм: антологія. – К., 2010. – С. 283.
5. Bourreau A. Propositions pour une histoire restreinte des mentalités // Annales: E.S.C. – 1988. – № 6. – С. 149.
6. Хрестоматія по древнерусской литературе. – М., 1974. – С. 29.
7. Прицак О. Історіософія та історіографія М. Грушевського. – К.; Кембридж, 1991. – С. 78.
8. Ренан Э. Что такое нация? // Ренан Э. Собрание сочинений: в 12 т. / пер. с фр. под ред. В. Н. Михайловского. – Киев, 1902. – Т. 6. – С. 91.
9. Там же. – С. 92.
10. Там же. – С. 94.
11. Мейнеке Ф. Загальний погляд на націю, національну державу і космополітизм // Націоналізм: антологія. – К., 2010. – С. 265.
12. Гатчинсон Д., Сміт Ентоні Д. Що таке етнічність? // Націоналізм: антологія. – К., 2010. – С. 213.
13. Там само. – С. 216.
14. Reynolds V. Sociobiology and the Idea of Primordial Discrimination // Ethnic and Racial Studies. – 1980. – № 3:3. – Р. 303–315.
15. Гатчинсон Д., Сміт Ентоні Д. Що таке етнічність? // Націоналізм: антологія. – К., 2010. – С. 217.
16. Там само. – С. 218.
17. Smith A. D. The Ethnic Revival in the Modern World. – Cambridge, 1981.
18. Ренан Э. Что такое нация? // Ренан Э. Собрание сочинений: в 12 т. / пер. с фр. под ред. В. Н. Михайловского. – Киев, 1902. – Т. 6. – С. 98.
19. Там же. – С. 100.

Надійшла до редколегії 23.12.2011 р.

вання та забезпечувати ідеологічні основи розвитку України як незалежної, суверенної держави.

Незважаючи на майже двадцятирічний період існування України як незалежної, суверенної країни, процес українського державотворення продовжує залишатися у стадії розвитку, відчуваючи на собі різноманітні фактори впливу, що тією чи іншою мірою визначають характер, напрямки і динаміку просування української держави на шляху її історичного самоутвердження. Одним із них, без сумніву, є так званий російський ідеологічний фактор. За своєю природою і суттю він являє собою багатобачний феномен, а за роллю у соціально-політичному житті України посідає одне з пріоритетних місць, "змушуючи" її робити постійні корекції у змісті внутрішньої і зовнішньої політики. І це не випадково.

Цей фактор не можна розглядати поза контексту україно-російських взаємовідносин, які містять чимало проблем, у тому числі політико-економічного, соціального, духовно-культурного, психолого-ментального тощо характеру, обумовлених відмінностями в історичній практиці і принципах національно-державного будівництва двох народів. Саме послідовне вирішення таких проблем, яке потребує взаємоповаги, взаєморозуміння, взаємокоректності, слід вважати однією з передумов розвитку України, і Росії як цивілізованих сучасних держав.

Проте, не можна визнати, що всі ці проблеми успішно розв'язуються. Навіть певні позитивні зрушення в україно-російських відносинах, на які останнім часом спрямовують увагу офіційні засоби масової інформації, не можуть не викликати серйозних роздумів. Адже сьогодні, як і раніше, ми залишаємося свідками певних протиріч в ідеологічній і гуманітарній царинах, які демонструють наявність розбіжностей в системах ціннісних орієнтацій, в історичній пам'яті, в поглядах народів

один на одного, побудові моделей політичних взаємовідносин тощо, що лежать в духовно-ментальній основі існування двох суспільств.

Говорячи про особливості цих позицій, треба торкнутися перш за все проблеми формування української національної ідентичності у висвітленні якої Росія не посідає пасивної позиції, а навпаки, намагається її загострити. В контексті специфіки історичних зв'язків України і Росії та збереження ідеологічного протистояння в процесі формування власних національних ідентичностей можна стверджувати, що значною мірою загострення цієї проблеми пов'язано з відставанням України від Росії в науковому й ідеологічному опануванні свого історичного досвіду та не розробленістю такого власного "національно-культурного канону", який за чіткістю, структурністю та послідовністю можна було б зіставити з російським. Йдеться про кризу в Україні української національної ідеї, яка після певних періодів підйому і занепаду на понятійному рівні начебто почала з'являтися, однак реальним змістом не наповнилась. Наявність же певного балансу між різними політичними силами в українській владі, які є діаметрально протилежними за ціннісно-орієнтаційними пріоритетами, обумовлює відсутність зрозумілої і послідовної державної ідеології. Натомість Росія максимально посилює свої ідеологічні позиції, послідовно і цілеспрямовано діючи через засоби масової інформації та певну частину української політичної еліти з недостатнім рівнем національної самосвідомості, що використовує російські пропагандистські міфи для нарощування власного політичного капіталу та завоювання електорату. З цією метою в масову свідомість українців "вбиваються" ідеологічні конструкції, що розмивають українську національну свідомість у напрямі "спільноросійської" (спільнослов'янської) ідентичності. Як свідчать реалії, певна частина російських політиків і фахівців в галузі українського питання взагалі вважають, що "українство" є явищем штучним, вигаданим, таким, що є невід'ємним від російського етносу. Ідея, що була у свій час обґрунтована М. Пригожиним, сьогодні знайшла палких прихильників. Її активно підтримує російський історик О. Колпакіді, автор відомих книг "Внешняя разведка России", "Империя ГРУ", "КГБ. Спецоперации советской разведки". Він вважає, що українство останні 20 років розвивається завдяки помилковій "концепції М. Грушевського", яка заснована начебто не на історії, не на фактах, а на міфах про існування якогось окремого українського народу зі своєю державністю. "Насправді жителі України не зможуть відійти від своєї руськості, – стверджує О. Самоваров, – що би вони не робили, не вийде в них. І справа тут ні в підступах москалів, а в них самих. Просто ніхто їм не пояснював, що вони є руськими, їм 70 років доводило, що вони особливий народ" [1]. Отже, ні власної мови, ні власної історії, ні власної культури, ні специфічної ментальності. Все це, на думку автора, вигадки і результати хибної політики радянської влади, яка хоча і проводила планомірну і тотальну політику русифікації, але якось "недостатньо наполегливо" доводила, що українці – це не українці, а звичайні руські.

Якщо ж українці і з'явилися, то не становлять єдиного етнічного цілого. Саме це намагається довести С. Кара-Мурза, наводячи і розвиваючи тезу, що "Україна складається із двох частин, культурні традиції і етнічний склад яких суттєво відрізняються" [2]. Думка зрозуміла і не нова. І справді такі розбіжності є. Хоча розглядати їх треба в контексті діалектичного зв'язку зі спільними рисами. Адже без останніх навряд чи можна сприймати факт існування української державності Київської, Литовської, Козацької доби, Української народ-

ної республіки, пояснити багатовікове прагнення українців до створення власної соборної держави від Заходу до Сходу, що у сучасному вигляді розташована на історичних землях (і навіть не всіх) етнічних українців, які сьогодні складають майже 78% усього населення України. Це з одного боку. З іншого – жодна політична нація не є абсолютно одноманітною в укладі життя, традиціях, духовно-культурних проявах, ментальних рисах тощо. І це відомо. Так, Г. Гюнтер у книзі "Расология немецкого народа" виділяє шість расових утворень серед німців, які суттєво відрізняються за своїми психолого-антропологічними ознаками. У багатьох сучасних європейських країнах існують дуже суттєві розбіжності між певними частинами навіть титульних націй за культурними, психологічними, мовними тощо ознаками. Однак в реальному житті це не свідчить про відсутність там внутрішньоетнічної або внутрішньонаціональної єдності. Хоча, безумовно, подібні факти можна радикалізувати і використовувати заради певних політичних цілей.

Однак що стосується України, то у С. Кара-Мурзи взагалі йдеться про якийсь абстрактний народ без етнічних ознак, який мешкав на територіях чи то землях Росії, Польщі, Австрії, частково Угорщини і Туреччини. "Цікавим" є екскурс в українську історію. Оскільки український етнос не розглядається як суб'єкт історичного процесу, то, зрозуміло, що йдеться про частину населення вказаних територій, наділеного політизованою етнічною самосвідомістю. А ця самосвідомість як основа "українського сепаратизму" живилася виключно на зовнішніх факторах впливу – Заході і російської ліберально-демократичної інтелігенції, зацікавлених у розхитуванні монархічного ладу в Росії. Паралельно пригадуються русини, які культурно завжди тяжіли до Росії, але котрим на цьому шляху постійно заважали знову ж таки різні москвофоби і русофоби [3]. Тож, який там титульний етнос? Які українці? Цікавою у цьому контексті є і трактовка причин і рушійних сил "помаранчевої революції". І хоча наводиться спільний висновок представників різних політичних сил України про те, "що її рушійною силою було незадоволення народу" [4], загальний діагноз для українців невтішний. Останні в цілому не мають жодних власних мотиваційно-вольових перспектив і виступають виключно лише певним знаряддям західних політтехнологів [5]. При цьому жодним словом не згадується про роль Росії, зокрема російських політтехнологів, які начебто лише нейтрально спостерігали за тими подіями, що відбувалися в Україні. І це при тій цілеспрямованій політиці, яку послідовно проводить російська влада по відношенню до української держави. Очевидно, враховуючи об'єктивний стан речей (геополітична стратегія Росії, безпосередня територіальна близькість та довжина міждержавного кордону, зацікавленість впливових російських бізнесових структур в Україні, наявність міцної російської діаспори та проросійських політичних і соціальних сил, використання українського інформаційного простору та домінування в ньому, вплив російських спецслужб на певні сфери українського суспільного життя, збереження тісних міжособистісних стосунків між українськими і російськими громадянами тощо) шансів реалізувати свої політичні амбіції щодо України у Росії було значно більше. Однак саме український суб'єктивний фактор відіграв тут вирішальну роль і призвів до того результату і наслідків, які й у самій Україні, і за її межами мають неоднозначну оцінку.

Що ж до "українства" взагалі, то воно, на думку деяких російських фахівців, є явищем історично випадковим і тому приреченим на вмирання. "Всі ці розмови про "незворотність процесу", про формування особливої

української ідентичності, – зазначає А. Самоваров, – все це нісенітниця. Щоб вивести нову ідентичність, народ треба частково знищити, а частково асимілювати. З українцями не відбулося нічого подібного" [6]. Дивно. Начебто і не було трагічної української історії, у тому числі 70 років в умовах радянського режиму, який якраз і намагався (і безрезультатно) частково фізично знищити, а частково асимілювати українців, що, без сумніву, є однією з головних причин сьогоднішніх кризових явищ в Україні. Зрозуміло, що про це автор нічого не говорить.

Однак що ж очікує українство? Українці стали такими лише на певний час, стверджує А. Самоваров. Але "їх мрія про "українство" закінчується. Навіть нинішню сучасну Україну побудували південноруські люди, оскільки не всі народи спроможні на державне будівництво, в їх числі руські. Л. Кучма і його команда побудували Україну, "помаранчеві" її розвалили. "Українство" не спроможне до спорудження, а тільки до розвалу. І на порядку денному – створення нової руської української держави, оскільки тільки вона є життєздатною" [7]. До речі, ці розмірковування дуже нагадують міркування, висловлювані у першій половині XX століття ідеологами Третього Рейху стосовно ролі німців у австрійській державності. Саме останні, як носії традицій великої держави Габсбургів, розглядалися єдиним державотворювальним етносом у "штучно створеній", на їх думку, Австрії. Саме вони (німці) мали визначати не тільки минуле цієї країни, але ще більшою мірою її сучасне, а особливо – майбутнє. Які наслідки такі ідеї мали для Австрії і для Європи – відомо.

Отже, ми дізнаємося, що українці – не державотворчий народ і мають розраховувати на власну державність тільки за умов трансформації в русько-українське утворення. Зрозуміло під проводом руської частини. Хоча стосовно "руськості" Л. Кучми і його команди є запитання. І це ще не все. Нам абсолютно відверто пропонується відповідний "сценарій" процесу деукраїнізації українського явища, безумовно через призму відповідної, оновленої політики Росії. Показовими є роздуми того ж А. Самоварова. "Для того, щоб "українство" розпалося як мета, – пише він, – для того, щоб Україна обрала альтернативний Заходу шлях, ця альтернатива повинна бути. Ні космополітична імперія, ні західний сурогат, а російська національна демократична держава повинна бути такою альтернативою.

Пройшов час, коли космополітичні або інтернаціоналістські імперії об'єднували народи. Зараз реальними є тільки союзи національних держав... Нині ми можемо включити до нашої економічної системи будь-яку державу на землі, інтегрувати її в наш інформаційний і політичний простір. І для цього не потрібно цю державу приєднувати до нас, як це робилося в часи Стародавнього Риму і пізніх імперій.

Росія може стати центром сили, але вона буде у тисячу разів привабливішою, якщо буде державою руського народу, країною вільних людей [8]. Щоправда, тут не зовсім зрозуміло із самою Росією. По-перше, стосовно демократії в Росії. Це є великим запитанням, на яке навряд чи буде знайдена адекватна відповідь найближчим часом. Як зазначає відомий французький філософ, історик і політолог Алан Безансон, Росія зараз здійснює імперську політику. Зокрема це стосується й України. Росії потрібне зближення з певними народами, але лише в рамках політики впливу й домінування, насамперед економічного. А втім, росіяни завжди віддавали перевагу імперії над демократією, задоволенню домінування над свободою. Враховуючи конкретні дії нинішньої російської влади у тому числі відносно України, з цим важко не погодитись. По-друге, Росія (Російська Федерація) є федеративною державою, до складу якої входять у тому числі автономні республіки з чітко

визначеною етнонаціональною специфікою, де переважають представники угро-фінських, тюркських тощо народів. Тому, коли йдеться про Росію, то потребує уточнення: чи то йдеться про частину Російської Федерації, де за чисельністю переважають руські, чи про Російську Федерацію як цілісне політичне утворення. Зрозуміло, що залежно від цього будуть суттєво змінюватися етнонаціональні пропорції населення. У будь-якому разі не можна абсолютно стверджувати, що руський етнічний елемент в сучасній Росії складає безумовну більшість її населення, а тому російську державу як федерацію однозначно руською назвати не можна. Звідси витікає, що і питання входження України в єдине руське політичне поле слід вважати алогічним і недоречним. На жаль, подібна політико-ідеологічна позиція Росії щодо України знаходить підтримку серед певної частини українських суспільствознавців і політиків, у тому числі представників вищих владно-політичних структур, які виступають за перспективи розвитку російсько-українських відносин, що мають будуватися на основі визнання єдиної русько-української культури, єдиної русько-української історії з провідною роллю руського фактора. Саме ними запекло відстоюється і нав'язується думка про виключну роль Росії в історії України, про їх абсолютно гармонійне співіснування, яке лише і забезпечувало суспільно-політичні і культурні досягнення останньої та умови для всебічної (політичної, військової, релігійної, наукової, культурної тощо) самореалізації українців. За це Україні треба бути безмежно вдячною і будувати своє майбутнє на основі виключно такої вдячності. І навпаки, вся попередня політика (принаймні до 2010 року) розглядається як злочинна політика "офіційного націоналізму", побудованого на спробі написання власної історії за рахунок руйнування ідеї спільності з історією Росії та Радянського Союзу, на спробі перетворення України на "колонію Галичини, де століттями знищувалися прихильники православно-слов'янської єдності", на спробі застосування ідеологічних основ та технологічних принципів нацистсько-гебелсовської пропаганди тощо. Все це, на їх думку, породжує "нерівність громадян за мовними, релігійними та ідеологічними ознаками" [9]. Про яку українську національну ідентичність і національну державу у такому разі можна говорити? Адже тут не припускається наявність ані власної української історії, ані власне української політики, ані специфічної української ментальності, ані самобутньої української культури і її головної складової – мови. Вихід єдиний – культивування ідеї спільноросійської ідентичності, яка сьогодні реалізується через послідовний наступ на українські культурно-освітні осередки в Росії та русифікацію духовно-культурного простору в Україні.

Небезпечною зброєю в нав'язуванні спільноросійської ідентичності є ті частини російського національно-культурного канону, в яких "доводиться" ця спільність на прикладі історичного минулого. До такого роду конструкцій належить міф про загальну культурну спадщину "трьох братерських народів" і міф про Київську Русь як "колиску" росіян, українців і білорусів, що ще з радянських часів на офіційному рівні практично не підлягає критичній перевірці і просто береться на віру і в Росії, і в Україні. І це дуже небезпечно. Прикладом може виступати ситуація в Білорусі, де безальтернативність поширювання зазначеного міфу практично призвела до отождолення білоруської національної ідеї з формулою "спільноросійськості", що позначилося на фактичному блокуванні процесу формування білоруської національної ідентичності. Небезпека подібної ситуації реально існує і в Україні. З погляду на це, деякі фахівці вважають, що агресивне нав'язування чи пасивне мовчазне прийняття цієї формули може мати катастрофічні наслідки.

лідки в гуманітарній сфері національної безпеки України, а сама "ідеологія "спільноросійськості" є чи не основною перешкодою для подолання ціннісного розколу в Україні, для подальшої національної консолідації на основі загальноприйнятої для українського населення формули "Ми – українці" [10]. До речі, цікавою рисою передвиборчих перегонів, що відбувалися в Україні останнім часом напередодні обрання депутатів Верховної Ради, або Президента України, залишається, як і раніше, експлуатація ідеї про Київську Русь як колиску слов'янських народів та їх надзвичайну культурно-історичну і духовну єдність, проекту політичного об'єднання України і Росії в єдиній державі.

Як відомо, міф про київську спадщину, яка ніби "пересунулась" з України до Московщини, був створений "прибульцями" з України та Білорусі в XVII–XVIII сторіччях. Так, сучасний американський славіст Е. Кінан зазначає, що суттєвий внесок в суспільну свідомість росіян щодо їх ставлення до історії Київської доби як до частини свого власного минулого зробив "Синопис" І. Гізеля й писання Д. Туптала (св. Дм. Ростовського) та Ф. Прокоповича, чия п'єса "Володимир" була написана для Петра І. Російські історики В.Татіщев та М. Карамзін заклали концептуальні підвалини ідеї про єдину Росію, яка вже в IX сторіччі була населена росіянами, під якими розумілися всі східні слов'яни. Звідси зведення всієї східнослов'янської історії до російської, посилка про етнічну і мовну спорідненість трьох слов'янських народів, обґрунтування тези про Київську Русь як історичну колиску цих народів, штучно розділених польсько-литовською експансією [11].

Імперські ідеологи царської Росії (С. Уваров, М. Магницький, М. Катков, К. Победоносцев) у XIX сторіччі започаткували міфологему "старшого брата". Вона цілком і без будь-яких уточнень була взята на озброєння радянською офіційною історичною наукою і отримала сталінську підтримку у 1936 році, напередодні Другої світової війни, через необхідність відродження російського націонал-патріотизму. Теза науково "підкріплювалася" етимологічними засобами, доводячи кореневу спільність між словами "російський" і "Русь". А відтак це слугувало доказом первородства росіян в історії Київської Русі й їх пріоритетне право на стародавню культурну спадщину. Проте претензії України на переважне право на київську історичну спадщину є більш реальними і ґрунтуються на міцній науково-теоретичній історичній, географічній, етнічній та культурно-духовній базі, що потребує окремого обговорення.

В контексті розробки стратегії національного та державного будівництва в Україні, де належне місце посідає процес винаходження формули української ідентичності, питання про історичні корені української держави й історичних традицій українського народу набуває першорядної важливості. У цьому зв'язку різні підходи до розуміння питання про Київську Русь виходять далеко за межі чисто академічної дискусії і набувають принципового ідеологічного значення. Адже від відповіді на запитання, який народ був "державоутворювальним" у цій державі, залежить і подальша система ідеологем, і зміст історичних і футурологічних висновків в їх, перш за все, політико-правовому аспекті. Це означає, що логіка подальших міркувань за російською версією може привести нас до визнання пріоритетного права росіян на успадкування цілісної історичної традиції, пов'язаної із цією державою, з подальшим обґрунтуванням проекту "спільноросійськості", міфологеми "старшого брата", розширеної тези про те, що українці за своєю природою не здатні виступати "державоутворювальною нацією". (До речі, виходячи з того, що із понад 200 сучасних держав дві третини виникли після Другої світової війни в результаті реалізації права нації на полі-

тичне самовизначення, у тому числі понад 90 нових держав утворилися із середини 50-х рр. XX ст. [12], а процес формування нових держав продовжується і нині, взагалі заслуговує на критичне переосмислення теза про державоутворювальні і недержавоутворювальні нації і народи, яку активно експлуатує значна частина сучасних раціоналістів і політологів, зокрема в Росії).

Парадокс ситуації полягає в тому, що російське тлумачення історії Київської Русі щиро поділяється представниками наукових і політичних кіл у самій Україні. В результаті історичний відлік власної національної державницької традиції переміщується на більш пізній термін – зокрема період заснування Запорозької Січі. Однак тут також приховуються певні вади для суспільної свідомості, оскільки з козацькою легендою пов'язують стереотип анархізму, а отже й антидержавницькі настрої як природно-ментальну якість українців.

Деякі дослідники історичної спадщини припускають, що традиції української державності зароджувалися ще в період трипільської і арійської культур. Хоча подібне ствердження не є єдиним і безальтернативним. Принаймні, як стверджує Ю. Канигін, посилюючись на авторитетні джерела, "одні дослідники вважають, що арії прийшли з Уралу (доказ – Андронівська культура). Інші доводять, що прабатьківщиною аріїв є географічна зона, яка охоплює Прибалтику, сучасну Фінляндію, район навколо Білого моря. Треті відносять предків аріїв до народів, що мешкали на північному заході (нинішні Скандинавія, Гренландія, Східна Аляска)" [13]. О. Блаватська вважає, що аріями були "захисники давньої Трої" [14], а В. Хвойка – жителі Трипілля [15]. Леся Українка, М. Грушевський, а слідом за ними й інші вітчизняні автори називають землі України прабатьківщиною аріїв, ототожнюючи архаїчних аріїв із індоєвропейськими народами. М. Реріх відстоює погляди про "індійський шлях" аріїв, які нібито прийшли до Європи (до самої Ірландії) з берегів Гангу тощо. У будь-якому разі проблема історичного походження України і українців та точка його відліку залишається відкритою і потребує подальшого ретельного вивчення з урахуванням зацікавленості в цьому саме української науково-суспільної думки.

Зрозуміло, що Росія і в цьому плані не стоїть осторонь. У російських наукових колах останнім часом також стала потужно опановуватися ідея про арійське походження росіян, про їх антропологічну тотожність з аріями (норманами), про Північ європейського континенту (до якого належать і північні регіони Росії) як колиску арійської раси, яка, між іншим, генетично володіє більш потужним соціально- і культурноенергетичним потенціалом у порівнянні з іншими расами тощо [16]. При цьому погляд російських фахівців у даному питанні має яскраво виражений расовий підтекст.

На тлі цього в Росії сьогодні відроджуються і набирають сили так звані лівоарійські концепції, створено декілька партій націонал-соціалістичної орієнтації, які дивляться на Україну як на "заблукалу вівцю" [17]. Показовим у цьому плані є кредо "Партії арійської єдності", викладене у праці "Русь ведическая в прошлом и будущем: Евангелие от Ариев". Книга написана академіком В. В. Даниловим – співробітником відділу теоретичних досліджень Російської академії наук. Керівник цього відділу професор Е. І. Андріяшин так відгукується на загальний твір: "Книга академіка В. В. Данилова знаменує собою початок якісного нового етапу розвитку сучасної прикладної політології". На думку льотчика-космонавта, двічі Героя Радянського Союзу В. В. Аксьонова, "ця книга ... дає прекрасну і закінчену модель суспільства майбутнього" [18]. Що ж це за таке суспільство майбутнього? Йдеться про створення Слов'янсько-Тюркської арійської імперії, де повинен діяти Уряд Арійської Єдності. Така імперія покликана покласти край

експансії "сатанинського збориська, яке називає себе "іудеями". Кожен керівник цієї імперії повинен виховувати в собі риси "істинного арійця". В імперії має бути здійснений перехід від наукового і національного соціалізму до ведичного. Ось ця "Велично-соціалістична арійська імперія" з центром у Москві і пануватиме у всьому слов'янському світі [19]. Як можна побачити, деякі тези цієї концепції майже повністю збігаються з позиціями деяких ідеологів, які ще в минулому сторіччі обґрунтовували ідеологію світового панування. Ну, а що стосується України, то її державність і суверенітет абсолютно не вписуються в подібну модель майбутнього політичного утворення. Зазначаючи про існування подібних концепцій, не можна применшувати їх ролі, оскільки вони досить логічно вписуються в ті політичні реалії, що існують у Росії. У зв'язку з цим доречно навести думку Останнього Президента Чехословаччини і Першого Президента Чехії Вацлава Гавела. Він вважає, що сьогодні в Росії "зароджується новий, особливий тип маніпулятивної демократії, який є значно хитрішим за комунізм". Їхні великі компанії поступово скуповують наші підприємства, збільшується їх економічна могутність – і разом з нею політичний вплив. І тому, найбільшу загрозу європейській демократії і свободі зараз становить "ортодоксальне російське переконання, що вони (росіяни – В. Т.) є єдиними, хто врятує цілий світ, що є типовим для нинішнього російського режиму" [20]. Таке застереження повною мірою має відношення до сучасної України. Причому для неї ситуація є ще більш небезпечною. Адже дуже багато українців, незважаючи на численні історичні приклади, ще не навчилися адекватно сприймати "тонкощі" російської політики і політиків, які ментально поки що залишаються в лоні імперського мислення.

Отже, збереження й удосконалення партнерських, добросусідських взаємозв'язків з Росією, які б, враховуючи наявність певної історичної, культурно-духовної, економічної тощо близькості, охоплювали максимально

широке коло сфер суспільного життя, не викликає сумніву. Однак такі стосунки необхідно будувати на конструктивній основі, з урахуванням завдань, що стоять перед Україною на шляху її державо – і націотворення. А це означає, що незважаючи на ідеологічний тиск з боку Росії, яка намагається створювати свою національну ідентичність засобами, які відповідають її політичній сутності, Україна має викристалізовувати свою позицію як у межах науково-дослідницької, так і державно-ідеологічної діяльності, формуючи відповідні світоглядні орієнтації українського соціуму. Вона має послідовно і переконливо доводити своє специфічне місце у складному і суперечливому історичному процесі формування етно-національних європейських спільностей, свою культурну, духовно-ментальну та мовну самобутність, свою суспільну волю до закріплення власної самості на політичному й економічному рівні – в межах власної демократичної, незалежної, суверенної держави.

1. Самоваров А. Нужно ли нам возвращаться в СССР? Русский проект. – М., 2009. – С. 257.
2. Оранжевая мина / С. Г. Кара-Мурза, А. А. Александров, М. А. Мурашкин, С. А. Телегин. – М., 2008. – С. 91.
3. Там же. – С. 91–95.
4. Там же. – С. 176.
5. Там же. – С. 170–189.
6. Самоваров А. Нужно ли нам возвращаться в СССР? Русский проект. – М., 2009. – С. 257.
7. Там же. – С. 257–258.
8. Там же. – С. 259–260.
9. Див.: Табачник Д. О пользе памяти и благодарности // 2000. – 2009. – 17–23 апреля.
10. Андреева О. Российские мифы про Украину // Віче. – 2009. – №12. – С. 5.
11. Там само. – С. 12.
12. Скакун О. Ф. Теория держави і права (енциклопедичний курс): підручник. – Харків, 2006. – С. 43–44.
13. Канигін Ю. Шлях аріїв: Україна в духовній історії людства: роман-есе. – К., 2010. – С. 48.
14. Див.: Блаватская Е. П. Тайная доктрина // Произведения: в 3 т. – М., 2007. – Т. 2.
15. Хвойка В. До питання про слов'ян // Космос древньої України. – К., 1992. – С. 57–65.
16. Див. Авдеев В. Расология. Наука о наследственных качествах людей. – Изд. 2-е, доп. – М., 2007.
17. Канигін Ю. Шлях аріїв: Україна в духовній історії людства: роман-есе. – К., 2010. – С. 8.
18. Данилов В. Русь ведическая в прошлом и будущем: Евангелие от Ариев. – М., 1996. – С. 2–3.
19. Там же. – С. 105–116.
20. Пидлуцкий О. Вацлав Гавел: интеллект, одолевший Абсурдистан // Зеркало недели. – 2010. – №12 (792), 27 марта

Надійшла до редколегії 23.12.2011 р.

УДК 11; 13

Т. В. Труш, канд. філос. наук, асист., КНУ ім. Тараса Шевченка

ФІЛОСОФІЯ, ПІЗНАННЯ ТА ЛЮДИНА У "ДЖЕРЕЛІ ЗНАНЬ" ІОАННА ДАМАСКІНА

У статті піде мова про творчість відомого візантійського мислителя Іоанна Дамаскіна, його визначення філософії, пізнання Вищої Істини та людини.

Ключові слова: філософія, Середньовіччя, Іоанн Дамаскін, особистість, пізнання, душа, Бог.

В статтє речь пойдєт о творчествє известного византийского мыслителя Иоанна Дамаскина, его определение философии, познание Высшей Истины и человека.

Ключевые слова: философия, Средневековье, Иоанн Дамаскин, личность, познание, душа, Бог.

The concept of the article is about creativity of a famous Byzantine's thinker John Damascene, his definition of philosophy, perception of the Highest Truth and a human being.

Keywords: philosophy, Middle Ages, John Damascene, personality, perception, soul, God.

Діяльність Іоанна Дамаскіна – відомого візантійського мислителя, який продовжив традиції Аристотеля та створив струнку систему християнської філософії, відноситься до VIII ст., як і діяльність Алкуїна і Рабана Мавра. Маючи прекрасну кар'єру при дворі халіфа в Дамаску, Іоанн відпустив на волю усіх своїх рабів, та пішов до монастиря св. Савви у Палестині, де в 734 р. отримав сан священника. Твори Іоанна написані грецькою, чудовим візантійським стилем. Будучи богословом, ця людина назавжди залишилась філософом, який пояснював християнське вчення перш за все з позицій філософії.

Йому належить всесвітньо відомий трактат "Джерело знань", який складається із трьох частин: 1) "Діалектика" (в ній викладається вчення Аристотеля – це філософські глави); 2) "Список ересей"; 3) "Точне викладення православної віри" (третя частина являє собою перший досвід систематичного викладення християнського богослов'я і філософії. Вже в X ст. ця робота була перекладена на слов'янську мову, а в XII ст. на латинь.

Іоанн Дамаскін спробував систематизувати накоплений Візантією досвід та підвести підсумок випрацюваним положенням. В основі концепції Дамаскіна лежать твори великих античних та християнських філософів.

Ми знаємо, що людство почало філософувати, щоб позбутися свого незнання, заради розуміння та пізнання. Народжуючись із притаманних людині неспокою та допитливості, філософія намагається нічого не приймати на віру. Вона шукає основ, або як говорили греки, *ρίζματα πάντων*, коренів всього. В основі їх суджень лежало істинне філософське одкровення. Великий Платон говорив: "...в рід богів не дозволено перейти нікому, хто не був філософом і не очистився до кінця – нікому, хто не прагнув до пізнання" [1]. Тому розум філософа, буди посвяченим в досконалі тайнства, абсолютно справедливо сам поступово стає істинно досконалим. Продовжуючи думки Платона, його учень – Аристотель говорить: "...із наук більша мудрість та, котра бажана заради неї самої і для пізнання, аніж та, котра

бажана заради отримання із неї користі, ...та, котра має пріоритет, – у більшій мірі, ніж допоміжна, адже мудрому належить не отримувати настанови, а наставляти, і не він повинен підкорятися іншому, а йому – той, хто менш мудрий.... Філософія займається першопричинами, ця наука єдино вільна, бо вона одна існує заради самої себе" [2]. Філософія є божественна наука, яка може бути тільки у Бога. Через певну кількість віків Аристотеля наслідує християнський філософ Августин Аврелій, для якого філософія – "істинна краса" (Августин), бо любов до краси то є любов до мудрості. Філософи ж навчають або прагненню до мудрості, або самій мудрості, де вищою мудрістю є Бог, яким все створено, відповідно істинний філософ любить і Бога та вказує шлях до нього як до Вищої Істини, яка є джерелом всякої істини і початком буття для усіх речей.

Іоанн Дамаскін продовжив традиції Аристотеля, підхопив думки Августина та створив чітку і вишукану систему християнської філософії. Третя частина твору "Джерело знань" Дамаскіна являє собою перший досвід систематичного викладення християнської теології та філософії, де автор посилається на більш ранні подібні експерименти Оригена, Кирила Ієрусалимського, Григорія Нісського, Діонісія Ареопігита. Цей твір є прикладом побудови системи, зразок ясності мислення та чіткості викладу, висвітлює основні філософські поняття і терміни, допомагає засвоєнню початків усілякого "смыслеутворення" та "смыслоразрізнення", а це в свою чергу дозволяє читачу перейти до вищого ступеня пізнання – "вчення про смысл и смысл та початок початків" (Іоанн Дамаскін).

Для Іоанна Дамаскіна філософія – корисна дисципліна, яка знаходить синтез наук божественних та людських (земних), а це з одного боку зближує дві природи, які притаманні людині, а з іншого – дає більш широкі можливості для розуму людини. При цьому філософія та християнська теологія мають як спільні крапки перетину, так і свої особисті сфери. Визначення філософії та дослідження її меж Дамаскіним залишались класичними для всього Середньовіччя.

В Іоанна Дамаскіна філософія являє собою: "... пізнання сущого як такого, тобто пізнання природи сущого. І знову: філософія є пізнання Божественних і людських речей, тобто видимого і невидимого" [3]. Також вона є пізнання світу духовного, і матеріального; вченням про смерть, тому мислитель повинен пам'ятати про скінченність всього сущого; філософія – це "... уподіблення Богу. Уподіблюємось же ми Богу через мудрість, тобто через істинне пізнання добра, а також через справедливість, ... через святість, котра вища справедливості. ... Філософія є мистецтво із мистецтв і наука із наук. Бо філософія є початок всякого мистецтва: нею усіляке мистецтво було внаслідок і вся наука. ... Окрім того, філософія є любов до мудрості; Бог же – є істинна мудрість. Таким чином, любов до Бога – є істинна філософія" [4].

Філософія вміщує в себе різні площини знання та методи, що використовуються різними дисциплінами, тому вона ділиться на дві взаємозалежні частини: теоретичну та практичну ("деятельную"). В свою чергу теоретична філософія складається із трьох розділів: богослов'я, вчення про природу, математику. Практична ж філософія "... вчить, як належить влаштовувати своє життя. При цьому, якщо вона виховує одну тільки людину, то називається етикою, якщо цілу сім'ю, то називається економікою, якщо ж ціле місто, то називається політикою" [5].

Саме філософія приводить людину до Бога. Іоанн Дамаскін говорить про те, що Бог не залишив нас в абсолютному небаченні: "... адже пізнання про те, що Бог є, Він Сам посадив у природі кожного. І саме створення миру, його збереження і управління говорять про велич Божества (Прем. 13, 5). ... Бог, спочатку через закон і пророків, потім через Єдинородного Сина Свого, Гос-

пода і Бога і Спасителя нашого Ісуса Христа повідомив нам знання про Себе, яке ми можемо вмістити" [6]. При цьому ми не можемо виразити в слові все те, що відноситься до вчення про Бога, бо одна справа говорити, а зовсім інша – пізнавати. Однак, Бог дає можливість мати уявлення про себе не тільки через Святе Письмо а й через світ, що оточує людину, який є не тільки творінням Бога, а й утримує відображення Творця в собі. Тому, вивчаючи світ, людина буде пізнавати і Бога. Оскільки знання про існування Бога "всіяно" в людину із самого початку, то людина знає, що Бог є, але людині не зрозуміло – чим Він є "сутнісно" та "по природі". Розуміння до людини приходить через пізнання Трійці, яка має єдину Сутність – Божественну (Іоанн Дамаскін використовує досвід апофатичного та катафатичного пізнання Бога, світу, людини). "Отже, ми називаємо іпостасі (Св. Трійці) досконалими, щоб не ввести складність в єдність Божества, ... три іпостасі знаходяться одна в одній взаємно, щоб не ввести множину і натовп богів. ... ці іпостасі єдиносутні одна одній, і визнаючи в них тотожність волі, дії, сили, влади і, якщо можна сказати, руху, ми визнаємо їх нероздільність і те, що Бог є єдин; бо Бог, Слово і Дух Його істинно один Бог" [7] При цьому Дамаскін наголошує на нерозривному зв'язку філософії та християнської теології.

Як і кападокійців, так і Іоанна Дамаскіна хвилювала тема людини. Людина в концепції філософа створена із двох природ, чим і пояснюється її двоїстість: "Таким чином, Бог із видимої і невидимої природи Своїми руками творить людину за Своїм образом та подобою. Із землі Він зробив тіло людини, душу ж розумну і здатну до мислення дав їй Своїм вдювоінням. Це ми і називаємо образом Божим, бо вислів: за образом – вказує на здатність розуму і свободи; тоді як вислів: за подобою – означає уподіблення Богу в добродетельності, наскільки воно можливо для людини. Душа була створена разом з тілом, а не так, як попусту говорив Ориген, начебто спочатку була створена душа, а потім тіло" [8].

Людина відпочатково не мала відношення до зла, володіла багатьма чеснотами та здатністю пізнавати (людину можна було назвати "другим миром – малий у великому, як новий ангел" (Іоанн Дамаскін)), настільки в ній відобразилась велич всього творіння. Людину – "споглядача видимого творіння, що проникає в таємниці творіння мисленнєво; земною та небесною, часовою та безсмертною, ... як середину між найвеличнішим і нікчемністю; створив її в один і той же час духом і плоттю; духом по благодаті, плоттю – в упередження гордовитості; ... створив її живою істотою, яка спрямовується тут, тобто в теперішньому житті, і яка переселяється в інше місце, тобто у вік майбутній; створив її, що складає межу таємниці – в силу притаманній їй тяготи до Бога, яка перетворюється в Бога з причетності до божественного осяяння, але не переходячи в божественну сутність" [9]. Адже душа людини є сутність "жива", проста і безтілесна; за природою своєю вона не видима, безсмертна, обдарована розумом, не має форми, використовує можливість тіла та керує ним, маючи волю.

Тіло людини, маючи розміри, складається із чотирьох стихій, які зближують людину з іншими, створеними Творцем. Людина має п'ять чуттів: зір, слух, смак, дотик, нюх. Душа та тіло мають як загальне так і те, що їх відрізняє. От тільки душа має благочестя та мислення, а загальне у них (тіла та душі) – добродетельності (вони належать до душі, але здійснюються тілом). У концепції Іоанна Дамаскіна душа людини поділяється на розумну та нерозумну, перша володарює над другою. Такий поділ відображає поділ двох природ в людині та веде до чіткого розрізнення чуттєвого та раціонального пізнання. Чуттєве пізнання походить із того, яким є цей предмет в дійсності, а раціональне – який цей предмет

в розумовому уявленні. Та Дамаскіна більше приваблює дослідження першої частини душі – розумної, в якій знаходиться ум. Саме ця частина душі мислить та розмірковує, робить вільний вибір, передбачає майбутнє та грає головну роль у творчості. Для розумної частини душі "не має нічого найбільш цінного, ніж пізнання, бо пізнання є світло розумної душі. Навпаки, незнання – є темрява" [10]. Розумна частина душі поділяється на:

"внутрішнє слово", яке "...є рух душі, що відбувається в тій частині, яка розмірковує, без будь-якого оклику; тому часто, і мовчки, ми можемо говорити самі в собі промову... Тому переважно ми всі і розумні" [11];

"вимовне слово" – "...отримує свою силу в звуках та мові, тобто, те слово, яке проговорюється язиком та вустами... і воно є вісником думки. У відношенні цього зовнішнього слова ми і називаємося тими, хто має здатність мислення" [12].

Нерозумна душа в свою чергу теж ділиться: на ту, яка підвладна розуму "життєва сила", котра допомагає освіті, взрощенню тіла, підпорядковується природі; та, яка не підвладна розуму.

Бог, на думку Дамаскіна, не міг створити людину не розумною, бо така людина не являла б для Творця ніякого інтересу, тоді б не можливий був би прихід Ісуса Христа. Але розум людині даний для подальшого власного розвитку в мудрості, науках та мистецтвах, бо людина повинна сходити від чуттєвого пізнання до раціонального. В цьому людині допомагає Божественна благодать, адже саме через неї людина може спілкуватися з Богом. Саме в силу "цієї благодаті, людина, як господар, дала ім'я тваринам, котрі їй були дані, як раби, адже вона була

створена за образом Божим, обдарована розумом, думкою і свободою, і тому природно, отримала владу над земними істотами від спільного всіх Творця і Владики" [13]. Наділений такими якостями "...індивід і називається іменем іпостасі, бо тільки в ньому отримує дійсне існування субстанція разом з її акциденціями" [14].

Зрозуміло, що Іоанн Дамаскін багато в чому наслідує Аристотеля і Порфірія, та автор цього не приховує, навпаки він пише про те, що саме у цих "божественних" людей ми і можемо навчитися. Саме їх вчення ми можемо використати для пояснення християнських істин, а тому його діалектика впирається в християнську онтологію, і в решті решт завершується вченням про єдність протилежностей (проблема тріпостасності). Твір Дамаскіна постає учбовим посібником, який допомагає знайти правильні шляхи пізнання, підкреслює особливий зв'язок філософії та богослов'я; цей твір є особливим містком – діалогом між античною філософією та християнською філософією. Адже християнська філософія утримує в собі приховану "красу думки, тобто дух істини", заглибившись в котрий, ми знайдемо "скарб знання" (Іоанн Дамаскін).

1. Платон. Федон // Сочинения : в 3 т. – М., 1970. – Т. 2. – С. 48–51.
2. Аристотель. Метафизика // Сочинения : в 4 т. – М., 1975. – Т. 1. – С. 67–69. 3. Прп. Иоанн Дамаскин. Источник знания // Святоотеческое наследие. – М., 2002. – Т. 5, Кн. I, Гл. III. 4. Там же. – Кн. I, Гл. III. 5. Там же. – Кн. I, Гл. LXVII. 6. Там же. – Кн. I, Гл. I. 7. Там же. – Кн. I, Гл. VIII. 8. Там же. – Кн. II, Гл. XII. 9. Там же. – Кн. II, Гл. XII. 10. Там же. – Кн. II, Гл. XII (26). 11. Там же. – Кн. II, Гл. XXI (35). 12. Там же. – Кн. II, Гл. XXI (35). 13. Там же. – Кн. II, Гл. XXX (44). 14. Там же. – Кн. II, Гл. XLII.

Надійшла до редколегії 23.12.2011 р.

УДК 1:5; 1:6; 001.8:5; 001.8:6

Р. Н. Хайруллин, Башкирский государственный университет

ИДЕЯ НЕСОИЗМЕРИМОСТИ ПАРАДИГМ И ПРОГРЕСС НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

В статье рассматривается соотношение идеи несоизмеримости парадигм с научным прогрессом. Поскольку эта идея несовместима с непротиворечивым признанием научного прогресса, автор пытается показать её ошибочность. Верно то, что одни научные теории невозможно вывести из других сугубо логически. Тем не менее, сторонники разных парадигм могут понять друг друга благодаря интуиции, проистекающей из унаследованного опыта предков, хранящегося в нашем подсознании. Наука формулирует парадигмы целенаправленно, поэтому полного устранения прежних парадигм при признании новых не происходит, что и делает понятным научный прогресс.

Ключевые слова: научный прогресс, несоизмеримость, естественный отбор, коллективное бессознательное, транзитивный полиморфизм, индукция, дедукция.

У статті розглядається співвідношення ідеї несумірності парадигм з науковим прогресом. Оскільки ця ідея несумісна з несуперечливим визнанням наукового прогресу, автор намагається показати її помилковість. Вірно те, що одні наукові теорії неможливо вивести з інших суто логічно. Проте, прихильники різних парадигм можуть зрозуміти один одного завдяки інтуїції, що виникає з успадкованого досвіду предків, що зберігається в нашій підсвідомості. Наука формулює парадигми цілеспрямовано, тому повного усунення колишніх парадигм при визнанні нових не відбувається, що і робить зрозумілим науковий прогрес.

Ключові слова: науковий прогрес, несумірність, природний відбір, колективне несвідоме, транзитивний поліморфізм, індукція, дедукція.

In the article the correlation of the idea of paradigm incommensurability and scientific progress is being investigated. Since this idea is incompatible with the consistent acceptance of the scientific progress, the author tries to show its incorrectness. It is true that it is impossible to receive one scientific theory from the other in a purely logical way. However, supporters of different paradigms are able to understand each other by intuition arising from the inherited experience of ancestors kept in our underself. Science formulates paradigms purposefully, that is why there is no ultimate elimination of the former paradigms while accepting new ones, and it makes clear the scientific progress.

Keywords: scientific progress, incommensurability, natural selection, collective unconscious, transitive polymorphism, induction, deduction.

В современной теории познания научный прогресс признаётся далеко не столь очевидным, как это казалось, например, учёным девятнадцатого века. Показательна в этом отношении идея несоизмеримости научных парадигм, которая была подробно разработана в известной книге Т. Куна "Структура научных революций". Тем не менее, научные исследования по самому своему замыслу должны двигать научное знание вперёд, прогресс науки является их основной целью. Вот почему проблема научного прогресса является одной из наиболее важных проблем современной гносеологии. В данной статье будет рассмотрено соотношение научного прогресса

с идеей несоизмеримости парадигм. При достижении этой цели сначала будет охарактеризована точка зрения на несоизмеримость, изложенная в "Структуре научных революций", а также будет указан контекст, в рамках которого автором этой книги данная точка зрения развивается. Затем идея несоизмеримости будет соотнесена с некоторыми общими закономерностями научного творчества, тесно связанными с научным прогрессом. Далее будет исследован вопрос о месте индукции и дедукции в развитии науки. Наконец, на основе всего сказанного будет сделан вывод о том, как соотносится научный прогресс с идеей несоизмеримости парадигм Т. Куна.

Как несоизмеримость парадигм представлена на страницах "Структуры научных революций"? Развитие науки Кун представляет в виде чередования двух качественно различных состояний – длительного по времени состояния нормальной науки, то есть науки, управляемой некоторой признанной всеми парадигмой, и относительно недолгого состояния научной революции, когда в результате борьбы одна парадигма заменяется другой. Парадигмами Кун называет "признанные всеми научные достижения, которые в течение определённого времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решений" [1]. Роль парадигмы в определённое время может выполнять какая-то конкретная научная теория, как в прошлом это делали, например, динамика Ньютона и астрономия Коперника [2].

Тезис о несоизмеримости парадигм связан с представлениями Куна о научных революциях. Как же они происходят? Переход от одной парадигмы к другой Кун представляет аналогичным переключением восприятия, изученным в гештальтпсихологии. Он отмечает, что создателями новой парадигмы почти всегда становятся люди очень молодые либо те, которые являются новичками в соответствующей области исследований. Выбор между конкурирующими теориями, претендующими на роль парадигмы, по Куну, сопоставим с выбором между конкурирующими политическими институтами. Для научного сообщества каждая из них означает образ жизни, несовместимый с каким бы то ни было принятием другой теории [3]. Поэтому хотя Кун считает логическое включение одной теории в другую возможным, однако добавляет, что "с точки зрения исторического исследования это неправдоподобно" [4]. О возможности новой парадигмы включать теорию, служившую парадигмой прежде, в свой состав как частный случай Кун говорит, что данная возможность не приносит никакого нового знания. Кроме того простое выведение прежней парадигмы из новой парадигмы невозможно осуществить без корректировки смысла образующих первую основных понятий, так как, к примеру, "физическое содержание эйнштейновских понятий никоим образом нетождественно со значением ньютоновских понятий, хотя и называются они одинаково" [5]. Стараясь пояснить смысл идеи несоизмеримости данными психологических исследований, Кун обращает внимание на следующее. Два человека "при одном и том же изображении на сетчатке глаза могут видеть различные вещи", и наоборот, они "при различном изображении на сетчатке глаза могут видеть одну и ту же вещь" [6]. Сторонники альтернативных парадигм, "видят вещи по-разному, хотя и наблюдают за ними с одной позиции и смотрят в одном и том же направлении" [7].

Делая акцент на психологических составляющих познавательного процесса, Кун заметно ограничивает значение логики и аргументации в борьбе между сторонниками разных парадигм. Выбор той или иной теории в качестве парадигмы может быть основан не на анализе её уже состоявшихся достижений, которые не всегда многочисленны, а на вере в её будущие достижения. Большое значение имеет авторитет учителя или учебника. Учёные, придерживающиеся разных парадигм, уподобляются Куну представителям разных языковых и культурных сообществ [8]. Подобное сравнение также предполагает невозможность для научного сообщества как-то совмещать парадигмы: необходимо выбрать или одну, или другую. Притом переход учёного с одной точки зрения на другую не может идти постепенно с помощью логики и опыта, он должен "произойти сразу (хотя не обязательно в один приём) или не произойти вообще" [9]. Из сказанного выше логично вытекает вывод, что лишь в периоды господства одной какой-либо парадигмы в науке прогресс "представляет-

ся очевидной и гарантированной тенденцией" [10]. Ответить на вопрос, был ли конкретный выбор между парадигмами оптимальным, мы, по мнению Куна, не можем [11]. В то же время в качестве одной из причин предпочесть некоторую конкретную парадигму другой Кун отмечает способность более успешно справляться с остро стоящими перед научным сообществом голололомками и затруднениями [12].

Модель развития научного знания Т. Куна во многом похожа на дарвиновскую модель эволюции с её конкуренцией и естественным отбором, устраняющим формы жизни, оказавшиеся недостаточно хорошо приспособленными к окружающей среде. Поэтому можно сказать, что эта модель выработана автором в контексте идей дарвинизма. Кун сравнивает верификацию с естественным отбором [13], а идеи своей книги в их совокупности характеризует как "эволюционный взгляд на науку" [14]. В качестве наиболее трудного для восприятия пункта дарвинизма Кун приводит убеждение в том, что биологическая эволюция носит ненаправленный и в то же время прогрессивный характер и предлагает таким же образом оценивать эволюцию науки – как процесс, который не имеет единой запланированной цели, и, тем не менее, прогрессивно изменяется с течением времени.

Вопрос о соотношении идеи несоизмеримости парадигм с прогрессом научного знания можно будет прояснить, если мы обратимся к некоторым базовым особенностям творчества в науке, благодаря которому и становится возможным научный прогресс. В творческих процессах соединяются целенаправленность и спонтанность, сознательные усилия человека и активность его подсознания. Поэтому нашему интуитивному представлению о творчестве и научном прогрессе не может соответствовать совершенное отсутствие цели, о котором применительно к науке в целом говорит Т. Кун. Кроме того, творчество заключается именно в создании новых теорий, а не в опровержении тех, которые существовали ранее. Чрезмерное увлечение попытками опровержения и поиском ошибок может привести к скептицизму, а не к прогрессу в научном знании, главная цель которого – поиск истины. Уже античные скептики придумали множество остроумных доводов против достоверности познания. И, тем не менее, в науку эти доводы ничего не внесли. Точно также в науку как систему достоверного знания практически ничего не вносят опровержения теорий сами по себе.

С прогрессивным изменением чего бы то ни было связана возможность целостно представлять историю соответствующего объекта. И хотя Кун на страницах своей книги уделяет особое внимание эмпирической истории науки, говоря, что часто она не отражается во всей своей полноте в учебниках, в центре внимания которых оказываются достижения лишь последней научной революции, тем не менее, его собственная методология тоже не может представить историю науки целостно. Этому противоречит идея несоизмеримости парадигм и акцент на сохранение лишь одной из них в ходе научной революции и конкурентной борьбы.

Творчество нередко связывают с детскими чертами характера, поскольку дети часто демонстрируют оригинальность при решении задач. Именно этот аспект психологии творчества, который можно противопоставить какому бы то ни было опыту, индивидуальному или социальному, подчёркивает Т. Кун. Однако, как можно предположить, на самом деле обе эти тенденции действуют: творчество может стимулироваться детской пронизательностью и интуицией, своего рода свободой от предрассудков, однако в другом отношении оно стимулируется индивидуально приобретённым опытом. Второй аспект также отмечается Куну, в частности, когда он говорит о том, что научные революции могут

углубить понимание человеком истории [15]. Однако более выражен у него именно первый аспект, и с ним как раз связаны многие моменты его концепции, подкрепляющие тезис о несоизмеримости.

Кун иллюстрирует собственные выводы примерами, в которых говорится о восприятии разных людей, однако неоднократные изменения восприятия возможны и в жизни одного человека. Если это так, то является ошибочным тезис о том, что представители разных точек зрения в науке видят как бы разные миры, между которыми невозможно провести никаких соединений. Сумев понять теорию Эйнштейна, человек не лишается возможности иногда возвращаться к точке зрения Ньютона. В строго логическом смысле теория Ньютона не является ни частным, ни предельным случаем релятивистской механики Эйнштейна [16]. Невозможно перейти от одного из этих взглядов на мир к другому логически, однако это вполне возможно психологически. Если сфокусироваться лишь на деятельности научного сообщества, парадигмы, как может показаться, сменяют друг друга и те из них, которые уступили в борьбе, изымаются из научной практики. Однако это не значит, что все такого рода парадигмы полностью устраняются. В исследовательской деятельности они перестают активно употребляться в силу наличия новых более точных сведений, на которые и ориентируется научное сообщество. Однако они сохраняются в культуре в целом и в образовательном процессе в частности, полного отказа от старых теорий не происходит. Наука развивается не только постепенно, экстенсивно и кумулятивно. При появлении новых фундаментальных теорий её развитие идёт нелинейно, интенсивно и революционно, что фиксирует Кун. Однако новизна и революционность новых теорий не требуют полного устранения прежних теорий. В том или ином виде они продолжают существовать. Хотя между парадигмами не может быть отношения полной логической выводимости одной из другой, их отдельные результаты (например, вычислительные) могут совпадать или заметно приближаться друг к другу [17]. Все научные исследования объединены единой целью – стремлением к истине и это не может не отражаться на их результатах, хотя постигаем мы это единство скорее интуитивно, а не логически.

Ощущение несоизмеримости возникает вследствие недостатка исторического опыта. Когда же знакомство с историей становится более обширным, оно постепенно исчезает. История науки даёт возможность отдельному учёному индивидуально повторить путь, который прошла наука от своих основателей до современных представителей. Она позволяет оценить возможные варианты будущего развития некоторого направления исследований так же, как лучше узнать прошлое данного направления. Осознав предпосылки, на которых построена та или иная научная теория или парадигма, учёный может, переосмыслив их, выдвинуть новую парадигму, охватывающую более широкий фрагмент действительности. Эта возможность показывает, какое большое значение может иметь знание истории науки для дальнейшего её прогресса.

Т. Кун в своей работе активно подчёркивает фундаментальное значение для науки сообщества учёных. Именно сообществу учёных в конечном итоге принадлежит последнее слово в спорах между парадигмами. Вне него научное знание как таковое попросту не может существовать. Кун также обращает внимание на то, что ограничения кругозора, которые свойственны отдельным учёным, компенсируются широтой и разнообразием кругозора научного сообщества как целого [18]. Тем не менее, в книге Куна проблема взаимопонимания между людьми ставится весьма остро. Если считать, что коллективными усилиями люди способны добиться всегда

большего, чем каждый человек индивидуально, то можно предположить, что именно в ходе коллективных обсуждений и рождаются новые научные парадигмы, а отдельному учёному такое не по силам. Однако эта гипотеза не соответствует действительности. Именно невозможность группового научного открытия в точном смысле этого слова во многом объясняет ту огромную интенсивность, с которой в науке могут идти споры о приоритете. Кроме того, этой коллективностью не решается проблема взаимопонимания. В то же время, если интерпретировать эту идею немного иначе, она становится довольно-таки содержательной. Так, источниками творчества мы можем признать индивидуальный опыт человека и опыт вида, который, являясь наследием предков, хранится в бессознательной части нашей психики. Именно он помогает людям соотнести друг с другом свой индивидуальный опыт и найти взаимопонимание. Так же именно он до известной степени гарантирует возможность каждого человеческого существа приблизиться к результатам творчества других людей. Эти соображения можно связать не только с концепцией коллективного бессознательного К. Г. Юнга [19], но и с некоторыми новейшими веяниями в теории эволюции, например, с феноменом транзитивного полиморфизма [20].

Значение чистой логики не столь велико даже в такой рациональной деятельности как научное познание. Исторически в дискуссиях о научном методе наиболее ярко были представлены две позиции – позиции сторонников индукции и дедукции. И хотя эти методы обычно ассоциируются с строго логическими процедурами, ни индукция, ни дедукция в реальности не являются чисто логическими операциями, что становится особенно заметным в тех случаях, когда они оказываются по-настоящему полезными для развития науки.

Вероятностный характер заключений, полученных индуктивно, уже давно обращал на себя внимание исследователей. В этом можно видеть недостаток индуктивного метода, который кажется особенно существенным, если считать строго необходимым и в принципе достижимым полное доказательство. Однако сейчас многими методологами науки признано, что подобного доказательства добиться в реальности невозможно. Отсутствие полной логической выводимости не означает совершенной бессвязности. Оно указывает на интуитивный элемент, без которого невозможно строить индуктивные рассуждения. В него можно включить всё, что не относится к сфере суждений, полученных путём сознательного логического вывода – как мысленные образы, так и ощущения, как обобщения, внешне запознанные субъекта познания, так и присутствия будущего развития некоторых единичных ситуаций.

Дедукцию можно воспринимать как операцию более близкую к чистой логике и потому более достоверную. Однако эта достоверность дедуктивных рассуждений, истинность посылок в которых с логической необходимостью ведёт к истинному заключению, в то же самое время создаёт впечатление их тавтологического характера. Именно с ним в истории философии были связаны оценки дедукции как приёма, полезного при обучении и изложении уже полученных знаний, но неэффективного в плане нахождения новых знаний. Однако дедукцию можно рассмотреть и в ином ракурсе, если обратиться к анализу посылок и умозаключений вне их связи друг с другом. Это делает понятным, что и в дедукции посылки для своего уразумения требуют опоры на средства не логической, а интуитивной природы.

Исторически индукция была связана с представлениями о том, что основными способами продвижения науки вперёд являются собирание и систематизация новых фактов, а субъект познания в основном лишь

созерцає наукову істину, а не творить її. Дедукція ж могла бути інтерпретована як утвердження активності суб'єкта познання, який придумує теорії і накладає їх на оточуючий світ. Після довгого періоду панування в науці індуктивна методологія піддалася рішучій критиці. С розвитком науки увага наукового співтовариства поступово зміщувалася з єдиничних фактів і нескладних висновків з них на все більш складні теоретичні конструкції. В результаті саме теорії стали сприйматися як основні елементи наукової практики. З'явився тезис про теоретичність будь-яких фактів, з яким було пов'язано представлення про те, що індукції як наукового методу взагалі не існує. Зростаюча теоретизація науки відображала поступово змінюваніся реалії наукової і освітньої роботи. Це, звичайно, не означає, що індукції і в самому справі не існує. Індукція існує, однак вона в своєму звичному зрозумілому і елементарному вигляді перестала широко застосовуватися в науці. Наука вийшла за межі зрозумілості і раніше розроблені емпіричні схеми, і зараз настільки добре діючі в повсякденному житті, перестали працювати в сучасній науковій діяльності.

Хоча в гіпотетико-дедуктивному методі, можливо, творча активність людини проявляється більш виразно, наукове пізнання стає повністю неможливим при повній ізоляції нашого свідомості від експериментальних даних, коректують нашу гіпотезу. Крім того, гіпотетико-дедуктивна модель пізнання може зводитися до використання вже отриманих і визнаних досягнень науки без пошуку яких-небудь принципових нових відкриттів. Хоча така стратегія сприяє більш економічній витраті пізнавальних сил, разом з тим, вона може призводити до надмірної теоретизації і до того, що вчені перестають бачити факти поза теорією, які, тим не менше, існують. А це вже може впливати на творчість і науковий прогрес.

Якщо спробувати порівняти зазначені вище тенденції з розвитком окремого індивіда, то можна сказати ось що. Людина спочатку збирає факти, а потім будує теорії. Якщо ж він уже виробив деякі теорії, то зустрічаючись з новими фактами він спочатку намагається привести їх у відповідність з наявними у нього теоріями. І тільки потім, якщо цього не вдається, він переходить до задачі вироблення нової теорії,

яка може виявитися достатньо складною. Наука в ідеалі повинна бути настільки ж зворотною і при необхідності вміти знайти зворотний шлях від ідеальних теоретичних конструкцій до живої реальності, яка може вимагати переосмислення. Ця зворотність за змістом протилежна ідеї витіснення парадигмами одна одну. Вона означає, поряд з іншими якостями, можливість повернутися до однієї покинутої точки зору, якою нас наділяє людина, живе в підсвідомості кожного з нас.

В якості висновку можна сказати наступне. Ідея неізомірності в тому вигляді, в якому вона представлена в "Структурі наукових революцій" Т. Куна, несумісна з непротиворіччям представленням історичного прогресу наукового знання. Ні походження теорій, ні їх співвідношення одна з одною неможливо представити за допомогою чисто логічних зв'язів. Точно так само в реальному науковій практиці неможливо їх повне логічне обґрунтування. Однак з цього не випливає, що для сторонників різних теорій психологічно неможливо зрозуміти одна одну. Зрозуміння між ними може бути досягнуто завдяки наявності в підсвідомості кожного людини обширного успадкованого досвіду предків, який, ймовірно, грає важливу роль в творчих процесах. Якщо це так, то прогрес наукового знання стане більш зрозумілим саме тому, що в практиці наукового співтовариства відбувається не довільна заміна однієї парадигми на іншу з повним відмовою від першої, а своєрідна надстройка нової парадигми над парадигмою попередньої.

1. Кун Т. Структура наукових революцій. — М., 1977. — С. 11. 2. Там же. — С. 27–30. 3. Там же. — С. 121–130. 4. Там же. — С. 135. 5. Там же. — С. 140. 6. Там же. — С. 170. 7. Там же. — С. 198. 8. Там же. — С. 114, 195, 207, 267. 9. Куш А. Л. Принцип відповідності: онтологічний і методологічний аспекти досліджень // Філософія науки. — 2009. — № 3. — С. 198. 10. Кун Т. Структура наукових революцій. — М., 1977. — С. 214. 11. Там же. — С. 192–193. 12. Там же. — С. 45. 13. Там же. — С. 192. 14. Там же. — С. 223–227. 15. Там же. — С. 183. 16. Войшвилло Е. К., Куш В. И. К вопросу о преемственности теорий // Принцип соответствия: историко-методологический анализ. — М., 1979. — С. 133–138. 17. Куш А. Л. Принцип соответствия: онтологический и методологический аспекти исследований // Философия науки. — 2009. — № 3. — С. 29–43. 18. Кун Т. Структура научных революций. — М., 1977. — С. 218, 223, 273. 19. Юнг К. Г. Понятие коллективного бессознательного // Юнг К. Г. Сознание и бессознательное. Сборник. — СПб., 1997. — С. 69–79. 20. Чайковский Ю. В. Наука о развитии жизни. Опыт теории эволюции. — М., 2006. — С. 326.

Надійшло до редколегії 27.12.2011 р.

УДК 1(091):37.011.3

В. Н. Ханчич, асп., КНУ ім. Тараса Шевченка

ВИХОВАННЯ ТА СУСПІЛЬСТВО:

ВЗАЄМОВПЛИВ ТА ВЗАЄМОЗАЛЕЖНІСТЬ В ПРОСВІТНИЦЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ

В статті досліджуються положення теорії виховання філософів періоду французького Просвітництва. Аналізується вплив виховання на розвиток суспільства та потреби суспільства в розвитку виховання.

Ключові слова: виховання, суспільство, Просвітництво.

В статье исследуются положения теории воспитания философов периода французского Просвещения. Анализируется влияние воспитания на развитие общества и потребность общества в развитии воспитания.

Ключевые слова: воспитание, общество, Просвещение.

The article examines the theory of education during the French Enlightenment philosophers. The influence of education on society and society's needs in the development of education.

Key words: education, society, Enlightenment.

До середини XVIII століття відбувся потужний сплеск суспільної думки у Франції, відомий як французьке Просвітництво. Цей рух склався під значним впливом англійського Просвітництва і послуговував ідейною основою для французької революції XVIII століття.

Століття французького Просвітництва представлене такими видатними філософами, як П. Гольбах,

К.-А. Гельвецій, Д. Дідро, Е. Кондильяк, Ш.-Л. Монтеск'є, Ф. Вольтер, Ж.-Ж. Руссо. Усі вони боролися за знищення класових привілеїв, рівність громадян перед законом, свободу совісті й установлення конституційного правління. Спільним для них виявилось і питання про роль виховання й освіти у формуванні людини, а отже, і суспільства.

Філософське осмислення особливостей виховання XVI – XVIII століття є досить актуальним з тієї причини, що зміни які відбулися в цей період мали дуже великий вплив на історію розвитку і формування сучасної педагогіки. В цей період з'являється дуже багато нових філософських бачень на проблему виховання. Оскільки, в цілому проблема виховання та його осмислення в період Просвітництва є надто широкою для однієї статті, тому в запропонованій статті ми вирішили дослідити філософські погляди представників лише французького Просвітництва, а саме П. Гольбаха, Е. Кондільяка, М.-Ф. Вольтера, К. Гельвеція та Д. Дідро.

Метою даної статті є здійснення теоретичного аналізу основних положень виховання французьких просвітителів крізь призму їхнього розуміння взаємозалежності виховання та суспільства.

Проблеми виховання та розвитку суспільства завжди є актуальними для дослідників. Теоретичному дослідженню філософської спадщини названих мислителів присвячуються роботи Акімової А. А., Момджян Х. Н., Сіліна М. А., Сиволап І. І., Кочарян М. Т. та інших. Вагомий внесок в розгляд цього питання зробив Кузнецов В. М., він намагався виявити суттєві риси філософії французького Просвітництва, зрозуміти чому провідні філософи цієї епохи звертались саме до вибраних філософських проблем. Великого значення в дослідженні проблеми виховання в філософії Просвітництва набуває аналіз робіт Нарського І.С., Богуславського В. М., Длугач Т. Б. Дослідження філософії Просвітництва у вітчизняній історико – філософській науці здійснено в працях Косенко Н. Є., Матвієнко Ф. П. (у контексті онтологічних, гносеологічних та соціально-політичних питань), Ваховського Л. Ц. (у контексті проблеми виховання), Чухим Н. Д. (з погляду на теорію статевого диморфізму).

Почнемо наше дослідження з видатного французького філософа К. Гельвеція. Свою задачу К. Гельвецій бачив в підготовці принципів виховання, бо вважав, що суспільний добробут залежить від законів при яких люди живуть і від виховання яке вони отримують. На його думку зміна суспільства можлива через виховання, тому К. Гельвецій пристрасно захищає суспільне виховання і освіту. Так він писав, що неучтво не тільки призводить народи до млявості, але й гасить в них навіть почуття людяності. Якщо знищити неучтво, то знищені будуть усі зародки морального зла.

К. Гельвецій говорить, що людина отримує два виховання: дитяче виховання – його дають учителі та юнацьке виховання – його дає форма врядування і звичаї нації. Ці два види виховання не мають суперечити одне одному. В іншому випадку, яке б гарне дитяче виховання людина б не отримала, воно буде марне, а іноді навіть безумне. Не можна полишати виховання громадян на дві влади, які мають різні інтереси, бо вони завжди навчатимуть двох різних моралей (наприклад влада й церква). К. Гельвецій вважав, що чим довшіше виховання, тим щасливіші народи. К. Гельвецій пропонує впровадити різні типи шкіл. Він вважає, що безглуздо давати однаково освіту різним людям, які надалі матимуть різні посади.

К. Гельвецій в своїй книзі "Про людину, її розумові здібності та її виховання" пише: "Всі релігії хибні, крім релігії християнської; але я не плутаю її з папізмом" [1]. "Мораль, заснована на правдивих принципах, то єдина правдива релігія" [2].

Найкраща форма державного управління, на думку К. Гельвеція, це коли поєднується управління з мораллю за їхньою головною метою – щастя більшості громадян. Від законодавства, від того які закони приймаються в державі залежить благополуччя, моральні яко-

сті народу. Треба тільки встановити добрі закони, і вони природно скеровуватимуть громадян до загального добра [3]. Головним етичним принципом, К. Гельвецій вважав, принцип суспільної користі. Та суспільний добробут, як і принцип суспільної користі не був самоціллю, а був важливою умовою забезпечення особистого щастя, особистого благополуччя.

К. Гельвецій у праці "Про людину, її розумові здібності та її виховання" дає пояснення відмінності між жінками та чоловіками. Посилаючись на приклади відомих жінок у різних сферах життя, він доводить, що за природою вони не гірші, ніж чоловіки, і якщо жінки взагалі мають нижчий статус, то це тому, що вони отримують набагато гіршу освіту. Жінки і чоловіки, на його думку, відрізняються один від одного своєю реорганізацією, але це не означає, що ця відмінність є причиною більш низького розумового рівня жінок. К. Гельвецій бачив причину відсталості жінок у тому суспільному становищі, яке вони займають. Змінити становище жінки може правильне і добре організоване виховання. В одному з листів Шувалову К. Гельвецій пише: "Щоб виховати видатних людей, необхідно заохочувати вільну думку і не давати можливості марновірству і богослов'ю підрізати духу крила" [4].

Наступний представник Просвітництва Дені Дідро (1713–1784) – один із відомих французьких філософів. В своєму творі "Філософські думки" він виголошував віротерпимість і признавав рівність всіх релігій перед обличчям "природної релігії", під якою Д. Дідро розумів таку релігію, яка має раціональний доказ буття бога, а також право на сумнів в його існуванні. Він вважав, невіру першим кроком до філософії. За Дідро, в природному стані кожна людина досить добре розрізняє добро і зло і намагається поводитись згідно свого розуміння цього, тобто старається не робити іншому того, чого не бажає собі. Д. Дідро дає такі поняття добра і зла: добро – це прагнення насолоди без утискання інтересів інших людей, зло – це коли тебе позбавляють можливості виконати свої бажання чи коли ти сам намагаєшся відібрати таку можливість у інших. На думку Д. Дідро, природа робить людину доброю та моральною, але є люди зіпсовані своїм поганим вихованням і вони роблять вигляд наче не розуміють різниці між добром та злом, але в душі вони ясно усвідомлюють її. Над школами не повинно бути, на його думку, опіки духовенства. Навчання у початкових школах треба зробити обов'язковим і безплатним для дітей усіх верств населення, а це може зробити тільки суспільство, тобто безпосередньо влада. Для відбору вчителів Дідро радив оголошувати конкурси. Вимагав доброго матеріального забезпечення учительства. Серед необхідних учительу якостей називав глибоке знання предмета, добра і чутлива душа.

Д. Дідро висловлює в своїх творах думку про те, що природа людини має соціальний характер, тому не існує абстрактних природних ідеалів. В своєму творі "Черниця" Д. Дідро чітко висловлює думку про те, що "людина народжується для того, щоб жити в суспільстві". Він говорить, що для самотності людині потрібно більше душевної витривалості аніж для злиднів, що самотність спотворює людину [5].

Суспільство Д. Дідро розглядає з точки зору теорії суспільного договору, як деякий гарант інтересів індивіда і визначає його як сукупність одиничних волей і бажань. Об'єднуючись, люди добровільно відмовляються від частини своїх посягань і тим самим вільно обмежують себе заради уникнення взаємних сутичок. Він приходить до висновку, що існують не тільки природні але й чисто соціальні задоволення і страждання, які приносять нам захоплення чи відчай і не мають ніяких фізич-

них наслідків. На відміну від П. Гольбаха та К. Гельвеція, які розглядали суспільство з позиції механічного детермінізму як сукупність атомарних однорідних одиниць, у Д. Дідро індивід розглядався як "людина взагалі" в усередненій формі. Психологічна інтерпретація Д. Дідро передбачала інше розуміння людини. Психологічний нахил дозволив зробити акцент на індивідуальних рисах, розглядаючи кожну людину як неповторну особистість. Як зазначає Д.Лукач, і з цими висновками важко не погодитись, завдяки цьому Д. Дідро зміг показати протиріччя тодішнього суспільства як протиріччя індивіда, що перебуває одночасно і суспільною істотою і егоїстом [6]. Для того щоб зрозуміти суспільний інтерес людині також потрібно стати освіченою, вихованою так, щоб вона могла відмовитись від особистого інтересу заради суспільного, чи хоча б розумно поєднувати їх.

Інший французький філософ Е. Кондільяк за час своєї педагогічної роботи написав працю "Курс занять з навчання принца Пармського". Ця праця мала шістнадцять томів і містила матеріали з питань мовознавства, літературної майстерності, "мистецтва розмірковувати", "мистецтва мислення", з історії філософії [7]. Богуславський пише, що всупереч широко розповсюдженій думці, про те, що "Кондільяк не розглядав питання про роль природних здібностей в навчанні та вихованні", він цілком погоджувався з думкою Ламетрі про те, що відмінності між людьми в розумовому відношенні детерміновані відмінностями тілесної організації окремих осіб і відмінностями в умовах їх життя. Хоч і велике значення філософ надає природі людини та навколишньому середовищу, все ж, він не вважає, що всі особливості духовного світу людини визначаються тільки двома цими факторами. Тезис про первинну важливість спілкування для формування й розвитку специфічної для людей психіки також присутній в його роботах. Е. Кондільяк висловлює думку, що людська свідомість виникає тільки в спілкуванні між людьми, тільки в суспільстві, а зміст свідомості окремого суспільства залежить від умов, в яких це суспільство живе. Змінюються умови, змінюється й суспільство [8]. В трактуванні сутності моральності і її походження Е. Кондільяк розділяє погляди більшості "філософів". Розмірковуючи над своїми потребами і інтересами, говорить він що, люди рано чи пізно починають розуміти, що їм необхідно допомагати один одному, а також притримуватися деяких правил поведінки, дотримання яких необхідно в їхніх інтересах, для їх спільного благополуччя. Е. Кондільяк стверджує, що "добродійність полягає в звичці чинити добре, тоді як порок полягає в звичці чинити погано" [9].

Засобом, яким можна вирішити всі політичні, соціальні, етичні та інші проблеми, через які страждають люди, Е. Кондільяк вважає просвіту, що спростовує забобони і озброює людей знаннями.

Франсуа Марі Аруе (Вольтер) один з найбільш відомих діячів французького Просвітництва. На першому плані для нього стояли такі питання моралі, як призначення людини в світі і її обов'язки перед суспільством, яким чином досягається гармонія між намаганням людини задовольнити свої природні бажання і необхідністю створення загальних норм поведінки, як має діяти людина в світі, щоб і сама і інші члени суспільства мали можливість бути щасливими. На відміну від більшості французьких філософів 18 століття, М.-Ф. Вольтер був деїстом. Він визнавав існування Бога як великого творця системи світобудови, але втримувався від приєднання до якогось релігійного напрямку, оскільки вважав їх глибоко суперечливими й марними. У "Філософському словнику" він писав: "...Релігії воюють одна з одною, а внутрішньо релігійні секти запекло нападають одна на

одну... Мусульмани, обвинувачуючи в марновірстві всі християнські товариства, самі в ньому обвинувачуються... кожна секта вважає, що правда на її боці. Вирішення, швидше за все, буде за силою, – і треба лише чекати, поки розум з'явиться в достатній кількості голів, які зуміють приборкати силу" [10]. А до цього часу єдиним засобом уникнути розбіжностей і біди він проголосив терпимість. Звідси природне право людини сповідувати свою релігію, при цьому поважаючи релігії інших народів.

М.-Ф. Вольтер цінував людське життя як великий дар природи, підкреслював його короточасність. Тема морального зла війни неодноразово піднімається в багатьох його творах. Він вважав, що безглуздо марнувати людські життя і ніякі війни не варті цих жертв. Так в статті "Людина" він пише, що потрібно двадцять років щоб привести людину в такий стан коли починає проявлятися зрілість розуму, знадобилося тридцять століть щоб трішки дізнатись про її будову, потрібна вічність щоб щось дізнатись про її душу, і досить однієї миті щоб її вбити.

М.-Ф. Вольтер підтримував видання "Енциклопедії", бо вважав, що вона може стати осередком наукового знання. Для нього було важливо щоб люди удосконалювали інтелект, і не тільки свій. Він вважав, що інтерес до літератури, науки, мистецтв, потрібно підтримувати всіма силами і на рівні держави також. На його думку молоде покоління перш за все потрібно ознайомити з громадянськими правами і обов'язками. Підтримуючи систему коледжів, що запропонував Робер, М.-Ф. Вольтер підкреслював, що цей план є послугою батьківщині. Він сподівався, що це допоможе сформуватись новим геніям.

Відкидаючи ідею про вирішальну роль бога в житті людини, М.-Ф. Вольтер робить висновок, що виховання людини справа не духовенства, а суспільства і сім'ї. Не визнаючи мораль засновану на релігії, що позиціонувалась як вроджена, М.-Ф. Вольтер створює свою концепцію моральності. За нею моральні принципи не надаються богом, а отримуються людьми із досвіду, так само як і знання. Особистий інтерес, що знаходиться в основі моралі отриманої із досвіду, на думку Вольтера, не суперечить суспільному. Заперечуючи мораль як не змінне поняття, М.-Ф. Вольтер вказує на її відносний характер і підкреслює, що вона визначається суспільними інтересами. Тому він вимагає щоб виховання розвивало у свідомості людей моральне почуття обов'язку по відношенню до суспільства. За допомогою виховання можна створювати людей, які чітко усвідомлюють свої суспільні права і обов'язки. В цьому, на його думку, велику роль мають відігравати уряди і перш за все правитель, який має виступати в ролі батька великої сім'ї, тому й сам має бути досить освіченим, щоб бути прикладом своїм підлеглим.

Він відстоював рівність жінки і в сім'ї, вимагаючи для неї незалежності почуттів і вчинків ("Китайська сирота", "Виховання дівчат"). Так він говорив, що жінка повинна сама будувати своє життя, вибирати собі ремесло, створювати сім'ю. В вихованні жінок, на думку М.-Ф. Вольтера, як і чоловіків, потрібно обмежити вплив церкви. Він наголошував, що дівчат потрібно виховувати під наглядом матері. Під її керівництвом вони мають навчитись бути корисними. Так він пише, що жінка, яка кормить двох дітей і яка пряде, приносить батьківщині більше користі ніж всі монастирі разом. Однак, М.-Ф. Вольтер говорить, що вчитись і розвивати свій розум мають лише багаті жінки, як і чоловіки. Якщо людина бідна вона має оволодіти якимось ремеслом і для неї цього досить.

На думку М.-Ф. Вольтера реформами просвітництва мають займатись ті хто знає коли ці реформи потрібно проводити. До них він відносив багатих громадян, філософів, вчених. М.-Ф. Вольтер закликав виховувати тер-

пимість у бідній частині населення, а шкільна і вища освіта мають бути лише в заможних. Заслуга М.-Ф. Вольтера полягала й у створенні особливого розуміння історії як прогресу розуму, що веде до соціального благополуччя. Він вважав, що "люди поступово просвіщаються картиною своїх нещастя і дурості й згодом приходять до виправлення своїх понять, люди вчаться думати" [11]. При цьому рушійним фактором історії М.-Ф. Вольтер визнавав боротьбу думок, на яких ґрунтуються дії людей і які можуть змінюватися завдяки освіті.

Вольтер вважав, що за допомогою театру можна втілити ідеал людини, навіяти великі ідеї свободи, суспільного обов'язку, викликати ненависть до несправедливості. Концепція виховання М.-Ф. Вольтера була направлена на формування особистісно-суспільної самосвідомості. За Вольтером, щоб щось змінити потрібно захотіти, а хотіти – значить могли: людина вільна тоді, коли вона може те, що хоче.

Слід згадати ще про одного представника французького Просвітництва – Поля Гольбаха. В своїх працях він показує, як релігія псує моральність, викривляє природний, розумовий початок в людських відносинах. Викриття істинної суті релігійної моралі П. Гольбах розглядає як необхідну складову створення нової "природної моралі". Рішуче виступає він проти богословських стверджень, що норми моралі, принципи моралі мають божественний початок. Релігія та церква, вважає філософ, говорячи про любов до людей насправді нав'язують ненависть до людей, аморальність, корисливість та хижацтво.

П. Гольбах вважав, що існує лише одна наука дійсно цікава для людей – це мораль. Всі інші науки є лише допоміжними і в ній знаходять свою ціль. П. Гольбах визначає мораль як науку про обов'язки людини, що живе в суспільстві. Та ці обов'язки, що диктує сама людська природа, зовсім несумісні з вимогами релігії, яка завжди порушує принципи природної моралі, тому що сама вона суперечить істинній людській природі. Людська мораль має об'єднувати людей, тоді як релігія їх роз'єднує.

Природно, на думку П. Гольбаха, людині жити в суспільстві, бути доброчинним і узгоджувати свої особистісні інтереси з суспільними. Так як, за П. Гольбахом, ціль суспільства – це самозбереження і досягнення благополуччя і щастя як для себе, так і для кожного з його членів. Звідси витікає обов'язок всіх людей допомагати один одному для досягнення загального щастя, збереження і підтримки створеного ними суспільства.

П. Гольбах вважає, що "моральний обов'язок – це необхідність для будь-якої людини виконувати зобов'язання, від яких, як засвідчує життєвий досвід і розум, залежить її щастя, оскільки вона живе спільно з іншими людьми" [12]. Принципи цієї "всезагальної моралі" наступні: всі люблять себе, всі бажать свого щастя; всі хочуть того, що їм здається бажаним, і уникають того, що їм здається шкідливим; всі здатні довіряти досвіду, роздумам і, в більшій чи меншій мірі, розуму. Таким чином, всі здатні пізнати ціну доброчинності і шкідливості пороку. На цих принципах і має будуватись вся поведінка людей в суспільстві. Доброчинність – це перетворене в звичку постійне прагнення робити тільки те, що приносить користь людям, спільно з якими ми живемо. Істинні правила моралі мають бути зрозумілими, простими і обов'язковими для всіх людей. За Гольбахом, "мотивами, на яких будується мораль природи, є очевидні інтереси будь-якої людини, будь-якого суспільства і всього людства у всі часи, у всіх країнах і при всіх обставинах" [13].

Вважаючи моральні ідеї людей результатом їх досвіду чи розуму, результатом їх взаємовідносин в суспільстві, П. Гольбах робить висновок про важливу роль

середовища в формуванні інтелектуального і морального складу громадян. Яке соціальне середовище, така й людина, її ідеї, її норми поведінки. Ідеї, в якості знання чи омани висловлені кимось, потрапляють в мозок іншої людини, яка є об'єктом виховання, спричиняють в цьому матеріальному, тілесному органі різні фізичні модифікації. Ці модифікації зумовлюють відповідні дії. Дурні ідеї, таким чином, призводять до поганих наслідків, а істинні ідеї забезпечують людям щастя, узгоджуючи їх вчинки з незмінними і вічними законами природи. Тому, робить висновок П. Гольбах, все діло в тому, щоб навчити людей розумінню природи, навчати їх. Він вважав, що ключ до щастя й доброчинності знаходиться в храмі знання. П. Гольбах пише, "Щоб виховати громадян, необхідно відчищати і облагороджувати їхні уявлення; невігластво і забобони завжди будуть створювати тільки людей з вадами"[14]. Не природа, а соціальне середовище робить людину доброю чи злою. Звідси висновок: щоб мати доброчинних людей, треба певним чином змінити соціальне середовище.

П. Гольбах вважав, що обов'язком батьків є виховувати своїх дітей, формувати з них корисних членів суспільства, в якому вони мають жити. Це, на його думку, потрібно зміцнювати здоров'я і фізичні сили дітей, розвивати їх розум, вчити розуміти навколишні явища і відрізняти те, що їм корисно, від того, що може нанести шкоду. Також, батьки мають прищеплювати їм обов'язки і вказувати на засоби досягнення щастя, збуджувати в них любов до дійсно корисного та прищеплювати звичку робити добро.

Як зазначає Чухим Н. Д., суттєве застосування теорії Просвітництва щодо важливості оточення та освіти жінок можна знайти у праці П. Гольбаха "Соціальна система" (у розділі "Жінка"): "Спосіб виховання жінок у всіх країнах існує для того, щоб зробити їх істотами, які зберігають легковажність, мінливість, вередливість і дитячий нерозвинений розум все своє життя" [15]. П. Гольбах доводить, що відмова сучасного європейського суспільства дати жінкам належну освіту є прикладом того гноблення, якого жінки завжди зазнавали.

П. Гольбах вважав, що законодавство це мистецтво стримувати небезпечні пристрасті і збуджувати ті, які можуть бути корисні суспільству. Він робить висновок, що "основою моралі є природа людей, їх потреби та інтереси, яке б положення не займала б людина в суспільстві, вона не може бути щасливою, якщо вона аморальна, – ...бути моральним і доброчинним в інтересах будь-якої людини" [16]. П. Гольбах вважає, що виховання та освіта є найкращими засобами для суспільства, які діють непомітно, не зупиняючи й не порушуючи його розвиток а допомагають позбутися всього того, що чинить йому шкоду. За допомогою виховання та освіти влада може навіювати народу відчуття і погляди необхідні для розвитку їх здібностей та доброчинності. В ранньому віці, на думку П. Гольбаха, людина найкраще здатна сприймати цей вплив, тому для влади важливо з юності формувати з громадян своїх майбутніх помічників. Необхідно прищеплювати молодим людям знання їх природних обов'язків, розуміння справедливості, відчуття суспільності, чи любов до суспільства, вірність батьківщині, повагу до доброчинності і намагання бути корисним. З іншого ж боку П. Гольбах вказує на те, що саме політика має формувати моральність народів, вона має виховувати в них схильності, необхідні для підтримання в них життя і безпеки, для процвітання країни. Як він пише, "влада виховує розум громадян, забезпечуючи їм освіту і знання, необхідні для того, щоб вони були підтримкою державі" [17]. П. Гольбах вказує на те, що якщо велике мистецтво політики поля-

гає в тому, щоб здійснювати турботу про задоволення потреб суспільства, то тільки виховання може бути школою, спроможною сформувати таких громадян, якими бажала б їх бачити політика. В залежності від умов життя суспільства, виховання може звертати увагу молодих громадян на різні сфери діяльності. Так П. Гольбах наголошував на тому, що потрібно надавати людям можливість досягати успіху в житті різними шляхами. П. Гольбах говорив, що кожен має з юності обирати шлях який йому належить і якому він надає перевагу. Суспільство має надавати людині впевненості, що за допомогою працелюбності, чесності, порядності вона одного дня досягне своєї цілі. При цьому виховання і навчання різним професіям і різному ремеслу має суттєво відрізнятися. Але всіх потрібно навчати служити своїй батьківщині, хоч кожен має робити це по-своєму.

Як бачимо, представники французького Просвітництва, роботи яких ми досліджували, чітко розуміли взаємозалежність суспільства і виховання. В своїх творах вони відзначали важливість впливу виховання на розвиток суспільства і неможливість розвитку виховання без допомоги та бажання суспільства, зокрема його представників, тобто влади. Французькі філософи вважали, що безпосереднім вихованням людини як громадянина і особистості мають займатись держава та сім'я. Виховання, яке на той час надавало духовенство, бі-

льшість з них вважало марним і навіть шкідливим. Французьке Просвітництво, на наш погляд, було дуже важливим періодом з точки зору історичного розвитку теорії виховання, та суспільного розвитку.

1. Гельвецій К. А. Про людину, її розумові здібності та її виховання / пер. з франц. В. Підмогильного. – К., 1994. – С. 51. 2. Там само. – С. 55. 3. Там само. – С. 324. 4. Силін М. А. Клод Адриан Гельвецій – выдающийся французский философ-материалист XVIII века. – М., 1958. – С. 132. 5. Дидро Д. Жак-фаталіст / пер. з фр. В. Підмогильного; перед. і прим. Н. Є. Косенко. – Харків, 2008. – С. 112. 6. Длувач Т. Б. Дени Дидро. – 2-е изд., дораб. – М., 1986. – С. 76. 7. Кондильяк Э. Б. Сочинения : в 3 т. / общ. ред., вступ. статья и примеч. В. М. Богуславского. – М., 1980. – Т. 1. – С. 10. 8. Там же. – С. 21. 9. Кондильяк Э. Б. Об искусстве рассуждения // Кондильяк Э. Б. Сочинения : в 3 т. / общ. ред., вступ. статья и примеч. В. М. Богуславского. – М., 1983. – Т. 3. – С. 209. 10. Вольтер. Философский словарь // Вольтер. Философские сочинения. – М., 1996. – С. 74. 11. Там же. – С. 42. 12. Гольбах П. А. Основы всеобщей морали, или катехизис природы // Гольбах П. А. Избранные произведения : в 2 т. – М., 1963. – Т. 2. – С. 23. 13. Гольбах П. А. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного // Гольбах П. А. Избранные произведения : в 2 т. – М., 1963. – Т. 1. – С. 681. 14. Гольбах П. А. Естественная политика, или беседы об истинных принципах управления // Гольбах П. А. Избранные произведения : в 2 т. – М., 1963. – Т. 2. – С. 397. 15. Чухим Н. Д. Теорії статевого диморфізму у філософії Просвітництва // Філософська думка. – 2001. – № 1. – С. 27. 16. Гольбах П. А. Основы всеобщей морали, или катехизис природы // Гольбах П. А. Избранные произведения : в 2 т. – М., 1963. – Т. 2. – С. 82. 17. Гольбах П. А. Естественная политика, или беседы об истинных принципах управления // Гольбах П. А. Избранные произведения : в 2 т. – М., 1963. – Т. 2. – С. 398.

Надійшла до редколегії 27.12.2011 р.

Karen Gloy, PhD, prof., Universität Luzern, Switzerland

THE PROJECT OF INTERCULTURAL PHILOSOPHY

In the article is analysed how permanent critical self-reflection over proper cultural tendency is crucial for the establishment of intercultural interactions.

Key words: intercultural philosophy, globalization, eurocentrism, culture, tradition.

У статті обґрунтовується, що неперервне самокритичне усвідомлення власної культурної настанови – є наріжним для встановлення міжкультурної взаємодії.

Ключові слова: інтеркультурна філософія, глобалізація, європоцентризм, культура, традиція

В статье обосновывается, что непрерывное самокритично осознание собственной культурной установки – является краеугольным для установления межкультурного взаимодействия.

Ключевые слова: интеркультурная философия, глобализация, евроцентризм, культура, традиция.

1. Intercultural philosophy – an European project?

Intercultural philosophy is the name of a relatively young discipline that did not emerge in German-speaking universities until the 80s and 90s. It originated in theories of post-modernists – the so called philosophy of difference [1]. It's goal is to establish a dialogue between the diverse, often vastly heterogeneous cultures to make mutual understanding possible. This does not necessarily include agreement, since – faced with a plurality of heterogeneous cultures – we're forced to live our lives according to one set of moral rules and laws. Ambitious programs aim to construct a unified foundation, whether it is thought of as an uniformity (Gleichschaltung) of all cultures or as an integrating plural unity that merges the different cultures or as a tentatively heuristic project of unification that leaves the different cultures unchanged while presupposing equivalent possibilities of understanding. The last one could serve as the basis of a global society and world peace. Less ambitious, critical programs that are aware of the difficulties of the project and settle for a compossibility of the different cultures are in constant danger of being accused of cultural relativism.

The project of an intercultural philosophy became necessary in the course of the process of globalization that started in the middle of the last century in various fields, at first with the expansion of the natural sciences and technology as well as of ecological demands, but increasingly also with the spreading of social, political and legal ideas. The world became a global village. Modern means of communication and transportation connect people and

cultures and move them closer together in time as well as in space. While in the past it took weeks, months or even years to travel across land and sea in order to reach foreign, exotic places and people, today a world-wide net of ways of transportation and information allows us to reach destinations almost instantaneously. The fast routes and means of transportation have made it possible to distribute work. Production and distribution process not only on a local and national level, but globally; regional and national concentration is no longer necessary. A clothing line can be designed in Germany because Germany is a nation of knowledge and produced in China where production is cheaper. Afterwards it returns back to Europe to be sold here. The internet has made simultaneous and global access to the New York or Tokyo stock exchange. It's even possible to sit back in one's chair at home and virtually attend meetings and conferences thousands of miles away, or virtually visit museums, pharaonic tombs or Buddha caves while physically staying in Europe. In short – a world wide net of traffic and communication with a highly sophisticated methodology and technology connects the different places of earth independent of all cultural origins.

In view of the global identity of equipment, working processes and bureaucracy, of technology and scientific insights that have made all of this possible the question arises to what degree these formal structures determine the contents of the life of people, its intellectual, religious and artistic views. Is it even possible to separate form and content? While some cultures strictly adhere to their tradi-

tions and their cultural independence, often in opposition to the West like the Arab world in its adherence to the Islam and its cultural values or the Chinese in their Confucianism, it cannot be denied that the skyscrapers and glass constructions of banks and insurance companies are identical everywhere as are the international cuisine, the entertainment industry, rock and jazz and Hollywood movies that import foreign ideas, influencing the youth at least.

Tendencies of globalization are nothing new, there have been migratory movements, mass migration, campaigns of conquest and empires like the empire of Alexander the great that spanned from Greece in the west to India in the east and from Egypt in the south to Macedonia in the north, or the Mongol empire under the leadership of Genghis Khan, the Roman empire, the English colonial empire, the Dutch trading companies.

The current globalization differs substantially from earlier tendencies insofar as the spatial and temporal cohesion of earlier empires was restricted by less advanced means of transportation and communication. Because of the new technological possibilities the current globalization shortens the spatial and temporal distances between different cultures, making conflicts inevitable and solutions indispensable, asking for mutual enlightenment and understanding.

But how far can intercultural understanding go that presupposes the equality of cultures? Isn't the idea of the equality of cultures in spite of their diversity and otherness a product of our European model of thought that has been emphasizing equality, liberty and solidarity since the Enlightenment? Although educated and critical thinkers try to avoid any centrism, i.e. eurocentrism, they cannot change the fact that the project of intercultural communication, especially of international philosophical communication, always is a culturally specific, eurocentric project, trapped in its own patterns of thought.

This does not mean that this historically evolved eurocentrism in itself is reprehensible: the same would apply to a sino- or afrocentrism if it extended globally. The member of one culture always describes and judges other cultures from his point of view by means of his terminology, classifications and argumentative strategies. The well known hermeneutical thesis of prejudice tells us that the basis of every interpretation, demonstrates our inability to break free of our own ways of thinking and speaking. Eurocentrism only becomes reprehensible when it is regarded as the single principle of interpretation, judgment and evaluation, arrogantly dismissing alien cultures. Eurocentrism will not lead to ideology and dogmatism if it isn't for this dominance behavior. The hermeneutical process of understanding tries to recognize the conditions of one's point of view in order to overcome them by taking a step back to bring the historical and cultural relativity of our point of departure into consciousness. While it isn't possible to overcome one's respective point of view in *practice*, it is possible to relativate it *in consciousness* by keeping in mind the relativity of the standpoints. On one hand this is "ethnophilosophy", because one cannot escape from his own point of view, on the other hand one is forced to negate and overcome this standpoint. This is a dilemma of every conscious examination.

We have to ask whether intercultural communication and especially intercultural philosophical communication is even possible under this condition or not, and if so – how? To answer this question we first have to look closer at the concepts of 'culture', 'cultural philosophy' and 'intercultural philosophy' [2].

2. The possibility and difficulty of intercultural philosophy

What does culture mean? It is a diffuse and polyvalent concept like most common concept. There are authors like Keller [3], who list 270 definitions of culture, or Kroeber and

Kuckhohn [4], who still have 164 definitions to offer, or Kohl, who mentions 150 [5]. These definitions tend to confound the notions of culture and civilization, they refer to human faculties and habits in total, i.e. everything man as a social being has developed. Modern social science and social philosophy on the other hand operate on the assumption of still four concepts by distinguishing between a normative, a holistic-oriented, a difference-theoretical and a semiotic or meaning-orientated concept of culture. The normative concept of culture is value-loaden, separating human achievement from the naturally given; the holistic concept is value-neutral in the sense of Herder [6], concerning not only the higher, but also the lesser achievements, i.e. the human creations in their entirety. The difference-theoretical concept is a partial concept of the entire system referring to the higher mental accomplishments: philosophy, science, religion and art that we separate from the lower achievements and that are a compensatory accompaniment of the technical, economic and social ways of life [7]. The semiotic concept refers to the complex of signs and symbols which are meaningful to men or human groups out of the infinite, internally differentiated manifold [8].

Instead of following these differentiations I will rely on the traditional and still most common division of the concept of culture into a broader and a narrower concept. The broader concept refers to all the collectively shared achievements of a community, i.e. the totality of customs and traditions, inventions and discoveries, productions of every kind that separate man from animal and by that culture from nature. Here the concept of culture means the practical as well as the theoretical frame of reference that people create to design their living conditions. The second concept includes merely the so called higher articulations in contrast to the lower material, technical and economic substructure of life. In our cultural sphere this includes art (literature, poetry, theater, dance, music, painting, sculpturing), religion, science and philosophy, all of which are regarded as the cultural goods of people. Culture without philosophical self-reflection and self-understanding is unthinkable for us.

Neither this concept nor that is defined in a precise and exact manner, the first concept not as a counter-concept of nature, the second not as a partial concept to the entire concept of culture. Recent research shows that the invention and use of instruments is more than just a human capacity because it can already be found in the animal sphere: some birds of pray purposefully use stones to crack open the eggs of smaller, ground-breeding birds to reach the protein inside. Chimpanzees use sticks to prod around in tree caves to impale and extract larvae or to try to make honey stick to it. Even language seems to be more than just the privilege of man as it has been viewed traditionally. Rather, rudimentary language seems to be common to other hominids as well as dolphins, whales etc. The transitions from purposeful intentional actions and linguistic articulations of animals to those of people are fluid.

The same applies to the differences and demarcations within culture. What is to be considered as higher achievement, what as lower? Manual and technical skills that serve to satisfy our needs like agriculture, stock farming, architecture are more than just empirical experimentation and prodding around, they too are based on knowledge – they are a practical know-how and they require economic-strategic and nowadays even mathematical-scientific capacities. Are the intelligent capacities the highest goal of culture as it is the case in our western rational culture?

This raises a question which is more than just a rhetorical one: Isn't it possible that a culture can have values and goals which completely differ from those of the western cul-

ture? For example the traditional Indian culture cultivates meditation and yoga and views the samadhi state as the highest form of life. And concerning the so called primitive cultures couldn't they have developed their bodily-sensitive faculties more than we did, while our western rational culture marginalized or even ignored these faculties like e.g. the sensing of a danger, of an enemy or an approaching catastrophe (tsunami), or couldn't they have developed a collective consciousness stronger than we, a topic that has increasingly become the subject of research in the animal kingdom under the name of 'swarm intelligence', according to which shoals of fish synchronously separate themselves in case of danger and re-unite themselves later in compliance with laws that we try to describe rationally.

Every society, even the most primitive, has a culture; even though it could turn out that the technology and intellectual knowledge of a culture is primitive, but not their other competences – sensual feeling, boding, sensing all that we lost in our process of civilization and secularization and that are even more important for our survival and orientation in life.

According to a common view that is shared by Gadamer [9], philosophy is a specific western brainchild that came about in the time of the Greek enlightenment around the fifth pre-Christian century as the result of giving up the magical-mythical thinking and turning to the rational philosophical thinking. *Vom Mythos zum Logos (From myth to logos)* is the familiar title of a book by Wilhelm Nestle. While myth tries to perform a constitutive and orienting function in society by narrating stories and giving normative, even though irregular paradigms by means of visual ideas, philosophical thinking differs insofar as it is trying to establish an universal, wholly consistent system of abstract concepts that explains facts by means of categories. Philosophy uses rational argumentations and justifications and tries to capture the world not only by presenting pictures, but by critical questioning. In this way it leads to a hierarchical, although artificial system that obeys the principles of identity, of non-contradiction and of the excluded middle. This kind of thinking that was developed in the works of Plato and Aristotle [10] and is still valid today, operates with certain concepts called *termini* that find their expression in exact, precise demarcations and definitions. 'Terminus' means "limitation", 'definition', derived from the Latin root *finis*. Our philosophical-scientific concepts are exclusive or, in Spinoza's words: *omnis determinatio est negatio*, i.e. every fixation of something is also the exclusion of everything else.

If we were to proceed methodologically from this structure of philosophy, we would find that there is no other culture apart from the western that could be credited with having philosophy and that could enter into an intercultural philosophical dialogue, because this type of philosophy is singular in world-history. The two other cultures commonly believed to have independently originated philosophy – the Indian and the Far Eastern – do not know a terminology and logic of this kind. The Chinese, Japanese and Korean characters are no concepts in our sense, no including and excluding attributes, but symbols; they imply a multitude of meanings even contradictory [11].

This fact has repeatedly raised the question whether there is a single universal logic, namely the Aristotelian, or whether there is a plurality of culturally dependent and specific logics. There are proponents on both sides and even critics. The main point of difference is the validity or non-validity of the law *tertium non datur* which we believe to exist.

In order to settle this dispute we need to investigate the presuppositions of both of these contradictory positions: Do they rely on the same or on different premises? Although there are contrahents in interpretation all agree that

there is a difference between the purely formal Aristotelean logic and the more material eastern logics which are embedded in epistemic and psychological contexts, thus tolerating contradictions as reality does. Mall emphasizes that the Indian logic is "barely interested in formal states of affairs" [12], avoiding "bare formalism and Platonism of forms" [13], by collapsing the difference between an epistemological and a logical function. Likewise, Paul emphasizes that non-classical logics like the eastern ones are "descriptions of reality". Reality implies contradictions as it is shown by countless examples from perception, epistemology, mathematics and physics, like ambivalences, polysemies, hybrid phenomena. So eastern logics in contrast to the classical western logic deny the law of the excluded middle (*tertium non datur*) while western logic supports the validity of this law. Classical western Aristotelean logic has a normative "reality-structuring" function [14].

When Paul claims the universality of classic Greek logic and its principles, he is thinking of pure structures. These structures are known a priori and don't originate in empirical reality [15]. They are indispensable foundations and structuring principles of every meaningful thinking and talking so that even non-classical logics can't miss them. But this conception of logic is understood as a purely mathematical construct and calculation which is independent from reality and insofar meaningless. It could be compared to implicit definitions that define themselves, regardless of whether they can be applied to experience or not. It is possible to define a line axiomatically as the consequence of a rule-governed transition, or a spacial figure like the plane as a function of three points in space. Whether such structures actually exist, for instance in a ray of light or in an homogeneous area, is secondary. In the same sense, the laws of classical logic, are purely formal possibilities of thought of a universal kind that tell us nothing about the structure of reality itself.

This observation affirms the results of one of the newest analyses of the logic of Zen Buddhism – Hisaki Hashi's study [16]. She distinguishes two levels, the formal-logical with its familiar logical laws as well as a prelogical, empirical level which is prior to the formal logic and in which the contradictory proposition 'A is A and non-A' is valid. While Aristotle's formal logic refers to the second level, to explicitly formal regularity that makes virtually judicial decisions concerning the empirical, Zen logic is more interested in the prelogical, empirical sphere where contradictions emerge not only when something is assessed by different people, but also when assessed by the same individual. There are always various empirical aspects that need to be considered, e.g. 'who', 'when', 'where' and 'how' a statement was made:

Who made the statement?

When was it made?

Who was the I who made it?

How did the I arrive at this statement?

Even if we suppose a number of universals in the thought of cultures, it cannot be denied that many of our established ideas are culture-specific constructs that can't be transferred from one culture to the other. The ideas of space and time, causality etc. are constructs of this kind. I would like to demonstrate this using the example of time [17]:

If we were to ask somebody brought up in the western world to define time, he or she probably would characterize time as something fluid, coming from the past and going to the future passing the present. Time and temporality will be defined as something uni-directional, linear, potentially infinite, continuous and homogeneous – we call this the positional time – and related to the division in future, present and past (modal time). This concept of time is a rather

new idea, dating back to Newton who needed an absolute spatio-temporal construct as box of the world in order to explain rectilinear, uniform movement that isn't diverted in its course by any external force. Although the idea of the transitoriness of the temporal dates back to Aristotle and further, uni-directionality and linearity are essentially modern achievements. The presocratics and the classical Greek philosophers – not only Plato in his *Parmenides* (151 e ff) and *Timaios* (37c ff), but even Aristotle in his *Physics* – think of time as having a cyclical structure as it can be observed in natural processes, planetary and biological ones, in the rhythm of day and night, the change of seasons, the breathing in and out, the walking up and down. All of them express the permanent return of the same. This does not mean a progression in the sense that one can count every circle, it means a movement that statically rests in itself and in which the progress is equally a regress. Plato demonstrated this idea in his *Parmenides* (151e ff) by means of the universe whose *aging* is also a *rejuvenation* and by this token a *staying* the same age.

Because of its theological background, the Middle Ages were informed by another concept of time, an eschatological notion of time that posits creation as the beginning of the world and the coming of the kingdom of god as its end. This kind of time is finite and teleologically aimed towards a goal. Therefore we aren't allowed to ask what has been before and what will be afterwards. The Jews explicitly prohibited questions of this kind. It is self-evident that a notion of time that is directed towards the future also has consequences for our notion of history, insofar as history in its entirety will be interpreted as a progression towards a final goal – the kingdom of god –, i.e. as a typogenesis.

There are also other notions of time apart from the uni-directional-linear, the cyclic-recurring and the teleologic-eschatological, e.g. infinite presence, that means the epiphany of an eternal (all embracing) presence in which the temporal notions coincide with the spatial. This concept of time is found in mystic.

The origin of our language in Indo-Germanic indicates that the Indo-German family originally did not have a temporal system with future, present and past, but only modes of action like duration, i.e. of an ongoing process like 'resting', 'staying', 'lasting', or like ingression, i.e. of a beginning process like 'grasping' and 'paling', or like iteration, i.e. 'to keep doing something again and again' etc. Relics of this conception can still be found in today's languages, e.g. in German in "blühen" and "erblühen", "steigen" und "ersteigen" or in English in the distinction between 'blooming' and 'blossoming', 'mounting' and 'climbing', 'sounding' and 'ringing' etc. We also know languages, for example the Slavic which exclusively or mainly use an aspect system of perfect and imperfect to this day.

Since the development of notions of time depends on the respective needs and wants of people, be they geographic, climatic, religious or of other kind, the particular world-view will be determined by entirely heterogeneous notions of time.

If we're serious about the different cultural approaches to reality and think of philosophy as the European way of devolving the world that operates with an exact, precise terminology, a hierarchical logic, with strategies of argumentation of the kind of induction, deduction and conclusion and includes reflection and self-reflection and understands itself as a cognitive, distanced theoretical way of looking at things, then intercultural dialogue, especially intercultural philosophic dialogue will be impossible. If we were to insist on a philosophical treatment in the sense of the European type of philosophy, then all other approaches would be subdued by this type, and there could be no actual philosophical discourse.

3. The Possibility and difficulty of intercultural communication

Could a different interpretation of philosophy be more successful? One possibility would be to distinguish form from content, declaring that questions concerning the content are to be considered philosophical and differ from the broader formal approaches. Because of their content philosophical questions often are thought of as being characteristic of children and fools already. They often ask deeper questions than adults, e.g. 'who I am?', 'why I am me and not you (somebody else)?', 'where does everything come from, why isn't there nothing instead?'

Questions concerning reality and the relationship of man with his fellows, with nature and perhaps with a supernatural, transcendent being, questions that we classify as ontological as well as ethical questions, asking for norms, rules, taboos, are common to all people and cultures, even the most primitive, without exception, although the concentration of special themes may differ.

The ways of approaching and reviewing reality differ fundamentally and reach from averbal presentation to verbal articulation. Various ways of verbal expression are known from our own history of philosophy: sayings from the early philosophy (the sayings of the seven sages), gnomes (easily memorable phrases), poems (Parmenides, Empedocles), dialogues (Plato), essays (Aristotle), aphorisms (Nietzsche). There are parallels in other cultures, e.g. the Indian has to offer a wide variety of forms of expression – spells in the Vedas, conversations (Gautama Buddha), dialogues (Bhagavadgita, the epos of Arunja in the Mahabharata), comments and argumentations (the Upanishads). African, Middle and South American cultures, indigenous cultures of the South Pacific prefer myths and cultic ritual performances which include singing, recitation, dancing and mask plays. Even averbal forms of expression like facial play and gestures are explications of proceedings and occurrences of sometimes immense expressive force, not unlike the theoretically objectifying reflections of critical philosophy. Communication occurs not only in verbal articulation, but also in facial play and gestures, both of which are important for us in daily life. Arts and artistic expressions are no less important. If children or adults can't express themselves verbally, it's best to let them try to express themselves in dance or painting, manually or bodily, which often is much more expressive than verbal language.

Intercultural communication becomes even more difficult if we're assuming that there's a range of philosophical questions and problems which are treated very differently by different cultures, in verbal as well as in averbal form, because philosophical content needs to be translated into respective modes of expression of the involved cultures. In the case of verbal articulation this 'just' means the translation into the respective terminology and logic of the other cultures, but in the case of averbal communication much more is demanded, namely the mediation of the verbal and the averbal, the translation into music, dance, theater, play of masks, facial play and gestures.

How difficult an intercultural dialogue can be, if its foundation doesn't lie in rationality, but in belief, is shown by the current confrontation of Christianity and Islam – called the war of cultures or religions –, even though their contents are not so different from each other as those of Christianity and primitive religions, because of their identical origin. Whereas our modern western believes are historically determined by the Enlightenment and went through a process of secularization which led to laicism, the separation of state and church, Islam still insists on the traditional function of religion as the foundation of state and community.

This difference does not only lead to misunderstanding on both sides, but also to non-acceptance, because one side claims to be modern and progressive, while considering the other as backward and even fundamentalistic. The Muslims on the other hand accuse their opponents of being unbelievers and of misunderstanding religion.

In many of his works [18], Jürgen Habermas, allegedly one of the most important contemporary theoreticians of communication, discussed the formal conditions of discourse that supposedly necessarily lead to consensus – the goal of every discourse. He called it the thesis of 'non-coercive coercion of the better argument in an authority free discourse'. The precondition of a truly authority free discourse is an ideal situation of equal, free, rational and willing partners who have equal education, equal capacities of articulation, equal rules of discourse etc. Habermas articulates four demands:

- ✓ Equality of every participant in a discourse regarding the use of communicative acts of speech, i.e. all participants must have the same chance to open or continue discourses.

- ✓ Equality of every participant in a discourse regarding the use of constative acts of speech. Every participant needs to have the same chance to make claims, interpretations, explanations and justifications and to justify or refute their validity. No opinion can be out of critique.

- ✓ Equality of every participant in a discourse regarding the use of representative acts of speech. Every participant must have the same chance to express his attitudes, feelings, intentions, because only reciprocal behavior may guarantee truthfulness.

- ✓ Equality of every participant in a discourse regarding the use of regulative acts of speech. Only speakers who have equal chances to order and deny, to allow and prohibit, to make promises, to give account etc. can be allowed to participate in a discourse, since only complete reciprocity can guarantee to "enter a communicative space of discourse which is free of experience and action" [19].

By naming these rules of discourse, however, we are discovering Habermas' project as one that is committed entirely to the western principle of rationality, to the western type of philosophy as well as to the ideal of the educated classes. This program proves to be unsuitable for a true intercultural dialogue that takes the other cultures seriously. Facing other cultures in their otherness we may meet cultures which either don't know the verbal type of philosophy at all or don't know our one, thereby lacking the necessary conditions of a philosophical mediation in our sense. Habermas' project is more or less a disguised eurocentrism, not an equal treatment of different cultures.

4. Interculturality – a possible or impossible project?

The preceding discussion can be summarized in the following points:

- ✓ If philosophy in the expression 'intercultural philosophy' is exclusively understood in the sense of the western paradigm of philosophy and its terminology, logic and strategies of argumentations, there can be no true dialogue between different cultures, because different cultures are guided by different patterns of thought and cognition. At best they are congenial. We're stuck with eurocentrism as the currently dominating type of philosophy that has reached a global expansion and claims to be the most elaborate and advanced theoretical approach to reality. Weekend speeches often dream of the possibility of an intercultural understanding that would lead to world peace. The unreflected background of this dream is the globalized Eurocentristic model of thought which has been forced upon all other cultures. If we were to concede that other cultures have true philosophies of their own, even though

their structures differ from the western, we'd get caught up in a rigorous cultural pluralism and relativism.

- ✓ Restricting philosophy to questions concerning content that are being treated differently in different cultures, verbally as well as averbally: scientifically, artistically, religious-ritualistically, mimically, gestically etc., mutual transformations become indispensable. Is this possible and how far does such transformation reach?

One possibility would be to grow up and live in two heterogeneous cultures, identifying oneself with both of them. This is the case when children grow up bilingual from the beginning and are at home in two languages and two ways of thinking, because their parents belong to different cultures. Or it is the case when adults live abroad for a long time in a different culture and integrate themselves, accepting the customs and traditions of this other culture not only outside, but inside. The latter can happen to different degrees, which are a measure of the adaption to the other culture. In the latter case a person can get a feeling of the other culture and becoming one with it without giving up his original culture, to which one is bound by birth, infancy and youth.

Apart from the practical absorption of an alien culture, there's a second possibility in the theoretical examination of the alien culture while keeping one's own standpoint. Here one tries to approach the alien culture by way of description and analysis, by comparison, delimitation, paraphrases, images, reflections etc. in one's own terminology that cannot be escaped. This mutual relationship, this balancing the alien and the own is supposed to give a positive insight into the other culture. Concretely, there are two ways of comparison worthy to be considered – simultaneous comparisons and historical retrospective reflections. The latter projects different cultures onto one's own cultural history, suggesting a history of the development and supposing that the alien culture represents a stage of the genesis of one's own culture. We tend to think of primitive cultures in this way. We believe that cultures which still live on a Neolithic stage today, as far as their technology is concerned, would progress in the same way as 'more developed' cultures did. Observation often shows that these cultures follow the technology of the more developed cultures, lusting for their material goods, without really considering their disadvantages and dangers [20]. Nevertheless the hypothesis of evolution and progression is often criticised, since the process of history can optimistically be thought of as a progress as well as it can pessimistically be understood as a regress, decadence and decline. What seems positive in one respect may seem negative in another [21], or, in Marquards words: negation of the past and affirmation of the present and the future can be inverted and understood as affirmation of the past and negation of the present [22]. The development of the western culture as a rational culture led to the loss of originality, directness, sensibility and vividness, while the emphasis on sensibility in primitive cultures led to a wanting development of reason.

It is an open question how deeply we may penetrate into different cultures by simultaneous comparisons or historical retrospect. The dilemma of every intercultural examination, even in the moderate sense of philosophy referring only to content and not to form, is the fact that we remain trapped in our own patterns of thought. The only way to overcome this situation is tendentially *in consciousness* in permanent critical self-reflection and questioning.

1. "Philosophy of difference", "thinking of difference" are expressions used by Heinz Kimmerle: *Philosophien der Differenz*. Eine Einführung, Würzburg 2000, p. 11 ff and more. 2. The Anglo-American expression "comparative philosophy" is also commonly used instead of the term "intercultural philosophy" although they're not identical. Comparative philosophy only aims at a comparison of heterogeneous cultures that is necessarily based on one's own standpoint without contending to reach

mutual understanding. Since this is the goal of intercultural philosophy, its program is of a broader scope. 3. Eugen von Keller: *Management in fremden Kulturen*. Ziele, Ergebnisse und methodische Probleme der kulturvergleichenden Managementforschung, Bern 1982. 4. Alfred L. Kroeber and Clyde Kluckhohn: *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York 1952, reprint 1963. 5. cf. Karl-Heinz Kohl: *Ethnologie*. Die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung, München 1993. 6. cf. Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Berlin 1784/91), Leipzig 1903. 7. cf. Claus-Michael Ort: *Kulturbegriff und Kulturtheorie*, in: Ansgar Nünning und Vera Nünning (Hrsg.): *Einführung in die Kulturwissenschaften*, Stuttgart, Weimar 2008, p. 19-38, esp. p. 23; Rüdiger vom Bruch, Friedrich Wilhelm Graf, Gangolf Hübinger: *Einleitung. Kulturbegriff, Kulturkritik und Kulturwissenschaften um 1900*, in: idem (Hrsg.): *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900*. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft, Stuttgart 1989, p. 9-24, esp. p. 14 ff. 8. cf. Ernst Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. 5 Studien, Darmstadt 1961, 4. Aufl. 1980; idem: *Versuch über den Menschen*. Einführung in eine Philosophie der Kultur, aus dem Englischen übersetzt von Reinhard Kaiser, 2., verbesserte Aufl. Hamburg 2007; Alfred L. Kroeber und Talcott Parsons: *The Concepts of Culture and of Social Systems*, in: *American Sociological Review*, Bd. 32 (1958), p. 582-590, esp. p. 583; Jeffrey C. Alexander, Steven Seidman (Hrsg.): *Culture and Society*. Contemporary debates, Cambridge 1990, repr. 1995, esp. p. 1 f; *The Polity Reader in Cultural Theory*, Cambridge 1994, Introduction, p. 1-11, esp. p. 2; Richard Rorty: *Der Spiegel der Natur*. Eine Kritik der Philosophie (Titel der Originalausgabe: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, University Press 1979), aus dem Englischen von Michael Gebauer, Frankfurt a.M. 1987. 9. cf. Hans-Georg Gadamer: *Europa und die Oikoumene* (1993), in: idem: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Tübingen 1995, unveränderte Taschenbuchausgabe 1999, p. 267-284, esp. p. 267. "It is surely true that philosophy, in whose name

we found together here, originated entirely in Europe." 10. Platon: *Phaidon* 99c ff, 102b ff; *Politeia* 436b f (contradiction), 509d ff (analogy of the divisions of the line: axiomatic), *Sophistes* 218b ff (example of the fisherman, definition of the sophist); Aristotle: logical works (*Organon* I-VI): *Categories*, *On interpretation*, *Prior Analytics*, *Posterior Analytics*, *Topics*, *Sophistical Refutations*. 11. A Japanese master of Zen that I once asked – from my western point of view – whether his exercise was *mediation* or *exstasis*, ie. going into or going out of oneself, replied that it was both, *coincidentia oppositorum* in our western understanding. 12. Ram Adhar Mall: *Das Konzept einer interkulturellen Philosophie*, *ibid.*, p. 65. 13. *ibid.*, p. 65. 14. Gregor Paul: *Argumente für die Universalität der Logik*, *ibid.*, p. 58. 15. cf. *ibid.*, p. 59. 16. Hisaki Hashi: *Zen und Philosophie*. Philosophische Anthropologie im Zeitalter der Globalisierung, Wien 2009, esp. p. 77-85. 17. For the different notions of time cf. Karen Gloy: *Zeit*. Eine Morphologie, Freiburg, München 2006; idem: *Philosophiegeschichte der Zeit*, München 2008. 18. E.g. Jürgen Habermas: *Wahrheitstheorien*, in: *Wirklichkeit und Reflexion*. Walter Schulz zum 60. Geburtstag, Pfullingen 1973, p. 211-265. 19. *ibid.* p. 256. 20. Of course sometimes the opposite is the case, namely the total rejection of western civilization, i.e. in the case of the Korowai, Kombai, Tauze, Waira and other tribes of West Papua, because they perceive our civilization and culture as a danger and threat, as decadence and downfall of their own. The slope between two cultures can be interpreted differently. 21. Regarding the various notions of history cf. Karen Gloy: *Hegels Geschichtsphilosophie im Vergleich mit anderen Geschichtskonzeptionen*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 29, Heft 1 (1991), p. 1-11, esp. p. 6 ff. 22. cf. Odo Marquard: *Temporale Positionalität*. Zum geschichtlichen Zäsurbedarf des modernen Menschen, in: Reinhart Herzog und Reinhart Koselleck (Hrsg.): *Poetik und Hermeneutik* XII: Epochenschwelle und Epochenbewusstsein, München 1987, p. 343-352.

Надійшла до редколегії 27.12.2011 р.

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 32:1

К. М. Василенко, здобувач, КНУ ім. Тараса Шевченка

**ПРОБАБІЛІЗМ ПОЛІТИЧНИХ ВИДАНЬ УКРАЇНИ
І ПРОБЛЕМА АДЕКВАТНОСТІ ВІДОБРАЖЕННЯ ФАКТІВ***Досліджуються проблемні питання ідейного та жанрового розвитку політичної журналістики в Україні.***Ключові слова:** криза, політичні лідери, народ, Інтернет, партії, політична журналістика, масова свідомість, жанри політичної журналістики.*Рассмотрены проблемы идейного и жанрового развития политической журналистики в Украине.***Ключевые слова:** кризис, политические лидеры, народ, Интернет, партии, политическая журналистика, массовое сознание, жанры политической журналистики.*Problems of ideological and genre development of political journalism in Ukraine.***Keywords:** crisis, political leaders, the people, the Internet, parties, political journalism, mass consciousness, genres of political journalism.

Фахівці досі не можуть прийти згоди, яким шляхом розвиваються засоби масової інформації в Україні: інтенсивним чи екстенсивним. Кількість зареєстрованих друкованих видань сягнула двох тисяч найменувань але їх тиражі, принаймні декларовані, впали в декілька десятків разів. Ще більше труднощів виникає в процесі досліджень електронних ЗМІ, оскільки немає згоди щодо реальної кількості споживачів інформації.

Тим не менше, аксіомою став той факт, що процес комп'ютеризації в Україні набрав незворотних обертів, що пов'язано із розвитком промисловості, економіки, перебігом політичної боротьби в соціумі. "Нині ЗМК – винятковий засіб комунікації як цінності, а завдяки екранізації комунікативних ситуацій особливу роль у цьому процесі відіграє телебачення... У цьому сенсі основна ідея, поширювана ЗМК – це значення комунікації, навколо якої структурується суспільство: комунікація необхідна, яким би не був її зміст. Мабуть, найхарактерніший феномен сучасності полягає в тому, що ЗМК звертають увагу лише на те, що є придатним для комунікації за їх посередництва, а контент повідомлення добрий тільки тоді, коли він придатний для комунікації" [1]. Конкурентом телебачення в Україні все активніше виступає Інтернет. А оскільки за політизованість суспільства досягла апогею, особливу увагу в інтернет-сайтах набувають повідомлення про перебіг політичних подій. Програмні лозунги українських політиків щодо необхідності "модернізації наздогін", "українського прориву" досі мали зазвичай суто передвиборчий характер й не були розраховані "на тривалу дистанцію".

Перспективу виходу України із зони ризиків нестійкого розвитку та соціальної дестабілізації визначить у кінцевому підсумку її спроможність як суспільства та держави створити сучасне конкурентне суспільство знань або "розумне суспільство" ("A Smart Society" або "A Knowledge Society") із відповідними до цього високого стандарту "розумною економікою" та "розумною державою".

Попри усі зовнішні ознаки "прогресу", в цілому в Україні спостерігаються негативні тенденції розвитку вітчизняної ІТ-сфери. Викликає, зокрема, тривогу те, що впродовж останніх років Україна погіршила свої позиції в різноманітних міжнародних рейтингах, які засвідчують її "електронну готовність" [2].

Зокрема, за оприлюдненими у квітні 2011 року даними експертів Всесвітнього економічного форуму (ВЕФ), за рейтингом розвиненості інформаційно-комунікативних технологій Україна серед оцінених 138 країн посіла лише 90-місце, значно поступившись таким сусідам по СНД як РФ (77 позиція) та Казахстану (67-ма). А очолюють список ВЕФ Швеція, Сінгапур і Фінляндія.

Даний рейтинг важливий саме тому, що він співпадає з рейтингом "мережевої готовності", тобто вказує на те, наскільки та або інша країна світу готова використовувати інформаційні технології.

Більш оптимістичними були у своїх оцінках учасники II Українського Форуму управління Інтернетом (Київ, вересень 2011 р.), на думку яких ІТ- ринок в Україні знаходиться на порозі революційного стрибка, після якого розпочнеться його бурхливе екстенсивне зростання. Інтернетом користується від 6 до 17 млн. українців.

Актуальність теми дослідження полягає в тому не-заперечному факті, що аналіз політичних конфліктів в сучасних ЗМК, особливо – електронних, проблема досі малодосліджена і потребує певного осмислення вже із врахуванням нових реалій розвитку України. Розслідується поняття факту, його адекватного трактування. Досліджується поняття пробабілізму, тобто – фактичної підміни понять під час журналістської праці в осмисленні певного політичного явища.

Ступінь дослідження проблеми. Питаннями вирішення суто політичних конфліктів у сучасних ЗМК активно займалися такі відомі зарубіжні фахівці, як Рене Дж. Каппон [3], Том Вулф [4], Вальтер фон Ла Рош [5] та інші. В Україні проблему досліджують Г. Г. Почепцов [6], А. А. Чічановський [7], О. Г. Старіш [8] та інші. Проблеми інтерпретації факту в українській політичній журналістиці в мережі Інтернет присвятили свої праці Л. Лучко [9], М. Маліс [10].

Аксіомою політичної науки є той факт, що будь-яка подія, тенденція, явище суспільно-політичного життя може бути пояснене абсолютно з протилежних точок зору, в залежності від уподобань і прагнень власне автора аналізу. В прагматичній політичній журналістиці звичайним став пробабілізм, себто свідомо підтасовка фактів або їх неповна, недостовірна інтерпретація. Останнім часом пробабілізм набув свого поширення у зв'язку з різкою активізацією і загостренням економічного становища в країні. Як наслідок – спробою окремих політичних сил перевести невдачі в економічних експериментах в площину соціальну, політичну.

Тому питання адекватного тлумачення, роз'яснення окремого факту, а, згодом, явища суспільно-політичного життя, потребує подальшої наукової розробки.

Проблема зваженості домислу і припустимості вислову одна із ключових проблем сучасної політичної журналістики, що детально розкрито і пояснена американським дослідником Томом Вулфом. Для української політичної репортажної школи, що існує поки що лише в потаємних сподіваннях одного-двох прихильників політичного репортажу як жанру і такої ж кількості теоретиків

ків, проблема має абстрактний характер. Висловлюючись на рівні побутової свідомості: для чого досліджувати те, що не практикується?

Тиражі міських американських газет доходять до трьохсот-чотирьохсот тисяч примірників на день. Цифри продажу одної з наймасовіших газет в Україні не доходять до двохсот тисяч по всій країні.

Практично не досліджено тему політичної журналістики в Україні в системі електронних ЗМК. Проте і тут відставання в кількості відвідувань на добу, кількості спеціальних кореспондентів, аналітичних статей і т.д., у порівнянні з західноєвропейськими і американськими інтернет-виданнями різниться надзвичайно.

У зв'язку з цим надзвичайно важливою проблемою було і залишається вивчення електронних ЗМК в Україні: оскільки переважна більшість їх інвесторів, сповідуючи певну життєву філософію, примушує співробітників редакцій активно нав'язувати їм потенційним респондентам. Під питанням лишається виявлення того факту, чи дозволяє загальноосвітній рівень інвесторів притримуватися, скажімо, концепції "ліберального капіталізму" чи "постіндустріального суспільства". Проте життєдіяльність редакцій інтернет-видань залежить від багатьох суб'єктивних чинників, навіть – від настрою інвестора, тому часто-густо говорити про пошуки об'єктивної істини в журналістському розслідуванні не доводиться. Серед найбільш значних політичних та інформаційно-політичних сайтів України, виділимо три, що, за свідченнями експертів із різноманітних кампаній, мають найбільше число відвідувань. Це – інформаційний сайт УНІАН, політичний сайт "Левый берег", інформаційно-політичний, з елементами розважальної журналістики "Українська правда".

УНІАН фінансується відомим українським мільярдером, який проживає в Швейцарії, "Українська правда" – за рахунок грантів, переважно зарубіжних. Нове для України: інтернет-портал LB.UA, відомий як "Левый берег" фінансується за рахунок фонду Горшеніна. В останньому нараховується близько трьох десятків співробітників, вдвічі більше – в "Українській правді", більше ста співробітників – в УНІАН. Цікаво відзначити, що в усіх трьох інтернет-виданнях кількість власне журналістів не перевищує 20% від загальної кількості колективу.

"Левый берег" оперативніше реагує на зміну в соціально-політичному устрою країни, вміщуючи на десяту ранку до ста повідомлень. "Українська правда" вибирає до тридцяти фактів і подає їх на розсуд читачів.

Цифра відвідувань сайтів є утаємниченою, проте відомо, що, безперечно, випереджає всіх УНІАН. Кількість відвідувачів, які цікавляться перебігом політичного життя в "Левом березі" доходить до 60 000 на тиждень. Коли йдеться про "жовті" матеріали: на зразок того, що популярна телезірка змінила колір волосся, тоді цифра відвідувачів сайту (відповідно – коментарів, обговорень), збільшується в кілька разів. "Українська правда" вже не є одноосібним опозиційним сайтом, як десять років тому, отже редакція змушена шукати нових методів та прийомів впливу на читача.

Звісно, за таких умов політична журналістика в Україні розвивається доволі повільно. Ноу-хау, що зветься "новою журналістикою", в якій дозволена авторська інтерпретація фактів, нашими журналістськими колективами, які працюють в партійно-політичних виданнях, не сприймається. Проте прецеденти нової журналістики, нові підходи пов'язані з інтерпретацією фактів в політичній аналітиці, поволі прокладають собі дорогу і в нашій публіцистиці. Тим більше, що авторська позиція, оригінальне тлумачення політичного факту є,

зрештою, свідченням не тільки професійної майстерності, а й громадянської позиції працівника партійно-політичного видання.

Оволодіти основами нової журналістики вітчизняним працівникам стає дедалі важче через брак загальної освіти і нерозуміння видавцями того факту, що нова журналістика – єдино можливий шлях розвитку журналістики взагалі.

Серед літераторів – репортерів у минулому, які творчо екстраполювали методи збирання фактичного матеріалу на художню творчість, слід назвати Ернеста Гемінґвея, Грехема Гріна, ще раніше – Гі де Мопассана.

Проте сама по собі проблема домислу і вимислу виникла з моменту масового виходу газетно-журнальної продукції в кінці XVII-поч.XVIII ст. в Англії, потім – країнах континенту.

Обравши полеміку як метод трактування ідеї і емпіричного матеріалу, автор наукової розвідки акцентує на тому, що проблема домислу і вимислу в сучасній науці потребує негайного переосмислення. Якщо для журналістів-практиків старої генерації беззаперечними є посилення старої, ще радянської школи журналістики стосовно застосування прийомів домислу і вимислу; то нова зміна вдається до пошуків спонтанних, непродуктивних, часом – досить сумнівних з точки зору професійної етики. Молоді "допомагає" в цьому практично повна необізнаність як із традиціями, так і сучасним науковим процесом, класичними взірцями світової літератури і публіцистики взагалі. Поняття домислу і вимислу, як категорій етичних і суто професійних різнилися навіть в межах коротких історичних періодів. Проте саме в журналістиці питання сприймається і інтерпретується дуже гостро, оскільки в сучасній українській науці до останнього часу панувала доктрина, що журналіст мусить писати "правду, тільки правду і нічого, крім правди". Останнє доволі дивно, оскільки ще відомий радянський літературознавець Прилюк Д. М. завчасно попереджав про неприпустимість такого підходу.

У своїй ґрунтовній праці Прилюк Д. М. написав: "З творчої уяви і фантазії народжуються вимисли і домисли як їх конкретні вираження. Навколо їх правомірності в журналістській творчості точиться безперервна дискусія, і вона, очевидно, продовжуватиметься, бо, з одного боку, журналістика залишається вірною принципу правдивості, і будь-які вигадки дискредитуватимуть його, а з другого боку, журналістська творчість неможлива без творчої уяви і фантазії, які, як відомо, припускають відліт від точного копіювання дійсності" [11].

Термін "відліт", досить точно характеризує емоційний стан політичного репортера, який має працювати в екстремальних умовах, через які певні "вибухові", в прямому сенсі цього слова епізоди, лише фіксуються в підсвідомості. Для того, щоб згодом витягти їх звідти, потрібно не лише напружити пам'ять, але і компенсувати брак побаченого, почутого, буквально своєї шкірою відчутого дійства, власною уявою, почасти – фантазією.

Дефініція відомого науковця є, по суті, прагматичною поетизацією журналістської праці. Вказівки і настанови метра журналістики можна і слід сприймати інтуїтивно, виходячи із власного творчого досвіду, сприймати лише з врахуванням сьогоденних реалій, але не забуваючи про те, що історія повторюється. Взірці світової літератури дають нам блискучі зразки використання домислу і вимислу літературними героями-журналістами.

Згадується, приміром, кар'єра "милого друга" з відомого твору Гі де Мопассана. Колишній вояк, який заробив свої статки завдяки коханкам і видавництву газети, починав репортером. Уже тоді вимисел в репортажах та інтерв'ю цього героя успішно домінував над реальністю.

Моральні закони кожної епохи відрізняються, очевидно тому пересічний читач і тогочасне французьке суспільство не заперечували проти таких прийомів.

Сто років потому, лауреат Нобелівської премії в галузі художньої літератури англійський письменник Грехем Грін у романі "Тихий американець" головним героєм свого твору обирає політичного репортера, містера Фаулера. Той відсилає до Англії свої матеріали із В'єтнаму, де саме в цей час з'являються перші "тихі" американці із ЦРУ. У барі готелю "Континенталь", у сутінках, між випивкою і дівчатами, європейці неспішно теревеняють про свої справи. З точки зору проблеми домислу і вимислу, один з цих діалогів варто навести повністю:

– Ви недооцінюєте себе, Білле, – сказав аташе з економічних питань. – Пам'ятаєте ваш нарис про дорогу 66. Як ви її тоді назвали? "Дорога в пекло". Він був вартий Пулітцерівської премії. Знаєте, що я маю на увазі? Вашу розповідь про людину з одірваною головою, яка стоїть на колінах у канаві і потім про ту, що йде наче сновиди...

– Ви гадаєте, що я справді був коло тої смердючої дороги? Стівен Крейн міг описувати війну, ніколи не убачивши її. А хіба я гірший? До того ж це тільки жалюгідна колоніальна війна. [12].

Отже, найкращі матеріали герой просто вигадував, причому знаходив ті деталі, які запам'ятовувалися читачеві краще за реальні епізоди війни.

Часто-густо домислює мотивацію своїх героїв репортер Карков – персонаж відомого роману Ернеста Гемінґвея "По кому подзвін". Проте домисел Каркова, що граничить з вимислом, має не творче, скоріше – ідеологічне підґрунтя. Карков – спеціальний кореспондент "Правди" під час громадянської війни в Іспанії. За партійною директивою він змушений героїзувати вчинки республіканських командирів і комісарів, перебільшуючи, домислюючи факти у своїх репортажах.

Проте найпарадоксальнішим свідченням домінування абсолютного вимислу над прозаїчним фактом є практика англійських видань доби Джонатана Свіфта. "У XVIII столітті журналісти та їх читачі сприйняли би будь-яку пропозицію дотримуватися об'єктивності лише тому, що вона є чеснотою, як цілком недоречну. Таких авторів, як Едісон, Стіл, Джонсон, Свіфт і їх менш відому братію з Граб-стріт, читали саме заради їх поглядів і думок. Об'єктивність стала витвором преси XIX століття", – стверджує Дж. Голл [13].

Нині вимисел, подібний до творинь Свіфта і К°, домінує в Україні у значній частині газетно-журнальних видань, що виконують настанови певної політичної сили і фінансових кіл. Причому йдеться навіть не про спеціальні партійні видання на кшталт газети "Комуніст" або "Товариш". Мова про загальнополітичні щоденні або щотижневі газети, журнали. Приміром, газета "Сьогодні" повністю зорієнтована на одне з регіональних угруповань; журнал "Профіль" не криється у відданості колишньому президенту; журнал "Кореспондент" фінансується, за чутками, за кошти американських платників податків.

Вище згадувалося, що в політології це явище отримало назву "пробабілізму", категорії взятої із філософської науки. По суті, пробабілізм – звичайний софізм, за яким будь-який пошук, варіант пошуку істини хибний, бо не існує самої істини.

Вітчизняні видавці, уникаючи заглиблення в термінологічний апарат, воліють просто підмінювати реальні факти на вигадки. На іншому, не менш цинічному але більш витонченому з точки зору подачі матеріалу рівні, повертається знаменита партійна настанова газетярів доби "розвиненого" соціалізму: "Не забувайте, що Ви – працівник партійної газети і іншим не давайте про це забувати".

Причини, через які проблема домислу і вимислу в сучасній редакційно-видавничій практиці в Україні не досліджувалися залишаються зловбоденними. Спорадичні суперечки, що іноді спонтанно виникають по цій проблемі на наукових семінарах, "круглих столах" у редакціях мають більше емоційне, ніж наукове підґрунтя. Далі вербального спілкування справа не рухається.

А, тим часом, навіть не домисел, а вимисел все частіше брутально втручається в газетно-журнальну практику і закривати на це очі, означає пасти задніх у світовій науці про політичну журналістику.

Найбільш яскравий приклад практичної реалізації домінанти вимислу над реальністю стало "спеціальне видання" The New York Times, що вийшло наприкінці 2008 року у США. За свідченнями експертів, що ними були заповнені світові інформаційні сайти, воно мало "ефект вибуху інформаційної бомби".

Спеціальний випуск, що його безплатно розповсюджували волонтери на вулицях Нью-Йорка, Лос-Анджелеса і ряду інших великих міст США проголошував сенсаційні новини. Війна в Іраку закінчилася і військові повертаються додому. Джорджа Буша віддано під суд, бо саме він спровокував конфлікт під приводом того, що нібито у Саддама Хусейна є зброя масового ураження. Найбільше вражав той факт, що Буш здався поліції добровільно, під впливом "свого останнього спілкування з Ісусом Христом". Приклад свого патрона наслідувала Кондоліза Райс, яка також публічно вибачилася за людські жертви у ході цієї війни.

Захопившись подібними новинами, пересічні американці не одразу звернули увагу на той факт, що газета на 14-и шпальтах датована наступним роком. Таким чином, весь випуск виявився суцільним вимислом журналістів і видавців: вони просто вирішили спрогнозувати, що станеться в найбагатшій країні світу у майбутньому, за збігом певних обставин.

Пізніше виявилось, що грандіозна містифікація є справою маловідомої досі організації The Yes Man і подібні акції для них не новина. Очевидно, організація мала поважних спонсорів, бо згодом виявилось, що в альтернативному проєкті брало участь близько тисячі професіоналів: від власне репортерів і аналітиків до пропалачених розповсюджувачів друкованої продукції.

Не маючи на меті аналізувати політичні дивіденди подібної акції, наголошуємо лише на тому конкретному висновку, що більшість матеріалів у "газеті майбутніх подій" було написано у жанрах інформаційної замітки, репортажу, інтерв'ю.

Суцільна вигадка, фантастика, вимисел. Проте конкретний приклад на емпіричному рівні заперечує досі установлену теорію. Чи варто говорити, що невдовзі ми станемо свідками повторення подібних експериментів в Україні, де логіка політичної боротьби передбачає швидке запозичення передових прийомів контрпропаганди?

Коли абстрагуватися від зайвої емоційності у проблемі доречності домислу і вимислу; коли врахувати, що по всьому світі налічується до півсотні теорій альтернативної етики, то слід знову звернутися до американських реалій – вже в плані не практичної, але наукових політологічних праць і рекомендацій із політичної журналістики.

Американський дослідник Том Вулф – відомий як колумніст (ведучий авторської колонки в популярному виданні) і класичний політичний журналіст-аналітик видав книгу "Нова журналістика" [4].

Емоційність в творах нової журналістики досягається прийомами суто літературними, правдивість – деталями суто репортерськими. Як результат, маємо яскраві описи, влучні характеристики і, водночас, реальні діалоги і інтерв'ю з реальними респондентами.

Цей незвичний для провінційної української журналістики симбіоз може набувати несподіваних, часом гротескних форм. Збірка журналістських статей романіста Трумена Капоте виходить з "алітеруючим хорейним пентаметром у назві", але при цьому зміст книги є повністю журналістським твором; Джон Сак видає свою "Роту М" максимально використовуючи в діалогах реальних героїв сленг, видає справжнісінький романний "потік свідомості", але...отримує при цьому письмову згоду від кожного із своїх респондентів, життя яких описує у серії військових репортажів [4].

Тобто, питання домислу і вимислу у кожному із конкретних матеріалів написаних в стилістиці нової журналістики вирішуються індивідуально самим автором. Йдеться лише про глибину відображення внутрішнього світу реальних героїв і здатність автора дати якомога більш яскраву картину того, що відбувається в об'єктивній реальності, використовуючи при цьому прийоми і методи художньої літератури.

Гадаємо, що лише незнання української традиції не дозволило американському досліднику вивчити досвід написання дорожніх нотаток Панасом Мирним чи навести як приклад першоджерел нової журналістики оповідання-написи Івана Франка про злидарів із Борислава.

Цілком очевидно, слід чекати експансії подібної форми організації журналістської творчості і в Україні. Хиткий кордон, умовна межа між домислом і вимислом в політичному репортажі, аналітиці в цьому буде вирішуватися вітчизняними журналістами спонтанно, інтуїтивно, без врахування не лише світових, але й власних традицій. І справа не в якості журналістської освіти. Справа в мен-

тальності, досить одіозних індивідуальних рисах наших журналістів-практиків. Проте, слід сподіватися на краще, оскільки, як вже було зазначено вище, ЗМК в Україні швидко розвиваючись, в цілому все ж прагнуть до об'єктивного висвітлення політичних подій. Зрештою "ураховуючи подібність між технічними універсальностями лібералізму, можна з високим ступенем імовірності вважати визначеною конвергенціалізацію технократичної і гуманітарної світових еліт, що виступають із гаслами єдиних прав людини та єдиного інформаційного простору" [15].

1. Чічановський А. А., Старіш О. Г. Інформаційні процеси в структурі світових комунікаційних систем : підручник. – К., 2010. – С. 281.
2. Ожеван М. А., Гнатюк С. Л. На шляху до "розумного суспільства". Інформаційні технології як фактор суспільних перетворень в Україні. – К., 2011.
3. Рене Дж. Каппон. Наставники журналістам Ассошіейтед Пресс / пер. з англ. А. О. Іщенко. – К., 2005.
4. Вулф Т. Новая журналистика и Антология новой журналистики / пер. с англ. Д. А. Благов, Ю. А. Балабан. – СПб., 2008.
5. Ла Рош В. фон. Вступ до практичної журналістики : навчальний посібник / за заг. ред. В. Ф. Іванова та А. Коль. – К., 2005.
6. Почепцов Г. Г. Теория коммуникации. – М., 2002.
7. Чічановський А. А. В тенетах свободи. Политологические проблемы взаимодействия властных структур, средств массовой информации и общества в новых геополитических условиях. – М., 1995.
8. Старіш А. Г. Информационное измерение национальной безопасности в контексте процессов глобального развития. – Симферополь, 2005.
9. Лучко Л. М. Розвиток мережі Інтернет в Україні – Харків, 2002.
10. Маліс О. В. Розвиток Інтернету як комунікативного засобу та його вплив на діяльність суб'єктів політичного процесу в Україні : автореф. дис. ... канд. політ. наук: 23.00.02. – К., 2009.
11. Прилюк Д. Теорія і практика журналістської творчості. – К., 1973.
12. Грін Г. Тихий американець. Наш резидент у Гавані / пер. з англ. І. Коваленко, П. Шарандак. – К., 1967. – С. 55.
13. Гол Дж. Онлайнова журналістика. – К., 2005. – С. 31.
14. Чічановський А., Старіш О. Інформаційний простір – основа інтеграційно-дезінтеграційних процесів цивілізації // Політика і публіцистика. – 2009. – № 1 (6). – С. 7-40.

Надійшла до редколегії 27.12.2011 р.

УДК 32:1; 321.74

С. В. Венедиктов, канд. філол. наук, доц., Могилевський вищий коледж МВД (Республіка Беларусь, г. Могилев),
Дж. Дороти, канд. пед. наук, Центр общественной жизни Новой Англии при университете Франклин Пирс
(штат Нью-Хэмпшир, США)

ОТ ЭКСПРЕССИВНОЙ К ИНТЕРАКТИВНОЙ ДЕМОКРАТИИ: ПРОБЛЕМЫ ГРАЖДАНСКОГО УЧАСТИЯ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

В статье определяются перспективы расширения гражданского участия в Республике Беларусь в контексте проблемы трансформации экспрессивной демократии в демократию развитого общественного диалога. Указываются социокультурные, коммуникационные, бюрократические и субъективные препятствия для распространения практик интенсивного гражданского взаимодействия. Раскрывается содержание основных направлений системных изменений в политической сфере (развитие общественного диалога, оптимизация деятельности средств массовой информации, совершенствование системы гражданского образования), нацеленных на распространение в республике интерактивных форм демократии.

Ключевые слова: экспрессивная демократия, интерактивная демократия, гражданское участие, общественный диалог, Республика Беларусь, политическая система, государственная власть, политическая коммуникация, гражданская активность, гражданское образование.

В статті визначаються перспективи розширення громадянської участі в Республіці Білорусь в контексті проблеми трансформації експресивної демократії в демократію розвинутого суспільного діалогу. Вказуються соціокультурні, комунікаційні, бюрократичні і суб'єктивні перешкоди для поширення практик інтенсивної громадянської взаємодії. Розкривається зміст основних напрямків системних змін у політичній сфері (розвиток суспільного діалогу, оптимізація діяльності засобів масової інформації, вдосконалення системи громадянської освіти), спрямованих на поширення в республіці інтерактивних форм демократії.

Ключові слова: експресивна демократія, інтерактивна демократія, громадянська участь, суспільний діалог, Республіка Білорусь, політична система, державна влада, політична комунікація, громадянська активність, громадянська освіта.

The article defines prospects of civil engagement expansion in The Republic of Belarus. This is looked at in the context of Belarus trying to transform from an expressional democracy to a democracy of the developed public dialogue. Social and cultural, communication, bureaucratic, and subjective obstacles for distribution of intensive citizen interaction practices are discussed. The content of the basic directions for system changes in political sphere (development of public dialogue, mass media activity optimization, civil education system perfection) reveals improving the forms of interactive democracy in Belarus.

Key words: expressional democracy, interactive democracy, civil participation, public dialogue, The Republic of Belarus, political system, the government, political communication, civil activity, civil education.

При определении степени зрелости любой национальной демократии одним из базовых показателей является уровень развития общественного диалога и проявления гражданского участия. Американский политолог Ральф Кэтчам, использовал данный показатель в

своей работе "Индивидуализм и общественная жизнь" [1], впервые предложил анализ различий между т.н. "экспрессивной" демократией и демократией развитого общественного диалога ("интерактивной" демократией). Кэтчам утверждает, что при доминировании в по-

литике экспрессивных форм содержание общественной жизни определяется лишь механической совокупностью разнообразных организаций и фракций, преследующих свои цели. При этом экспрессивная демократия признает необходимость предоставления людям возможности заявлять о своих интересах и участвовать в открытых выборах. Такие характеристики, с одной стороны, типичны для незрелых и транзитивных политических систем, с другой стороны, могут свидетельствовать о системном кризисе развитой демократии (в частности, Кэтчам усматривает признаки экспрессивности в американской политике рубежа XX и XXI вв.). Напротив, демократия развитого гражданского диалога подчеркивает качество общественного взаимодействия и способствует созданию соответствующих условий для совместных гражданских действий, предполагает наличие у граждан чувства моральной ответственности за состояние общества, расширение возможностей отдельной личности. Таким образом, интерактивная демократия подразумевает взаимовыгодное интенсивное сотрудничество граждан и государственной власти и представляет собой труднодостижимый политический идеал, поэтому значение приобретает скорее возможность последовательного движения к нему, признание его политической и коммуникативной ценности.

Приведенный в данной работе анализ связан с необходимостью определения проблем и перспектив гражданского участия в Республике Беларусь, политическая система которой в настоящий момент имеет очевидный экспрессивный характер. На наш взгляд, во многом это связано с фрагментарностью интересов общественных структур, отсутствием последовательности в их выражении, эпизодическими проявлениями политической воли. Наличие в государстве значительного числа разнонаправленных неправительственных организаций, представляющих интересы структур зарождающегося гражданского общества (36 профессиональных союзов и 22856 профсоюзных организаций, 2359 общественных объединений по состоянию на 1 июля 2011 г. [2]), а также многопартийной политической системы (15 политических партий и 985 партийных организаций по состоянию на 1 июля 2011 г. [2]) само по себе не гарантирует перехода к культуре развитого общественного диалога. Третий сектор Беларуси скорее принадлежит административной системе, чем является продуктом реализации свободной воли граждан; количество организаций, имеющих основной целью защиту специфических гражданских интересов, незначительно. Кроме того, необходимо учитывать, что разветвленная сеть общественных организаций является необходимым, но недостаточным признаком гражданского участия. В полной мере о них как о действенном механизме общественной системы можно говорить лишь в том случае, если эта сеть не замкнута, а постоянно и эффективно взаимодействует с институтами государственной власти [3].

Участие, наблюдаемое при всеобщей мобилизации во время парламентских и президентских выборов, Всебелорусских собраний и референдумов, имеет характер краткосрочной, хотя и массовой работы гражданских групп над "политическими проектами". Например, в ходе последних выборов Президента Республики Беларусь (2010 г.) явка граждан на избирательные участки (по данным Центральной комиссии по выборам и проведению республиканских референдумов) составила 90,65 %, что является весьма высоким показателем в сравнении с западными демократиями. Однако само по себе участие в голосовании не дает индивидам возможности высказывать свое мнение по поводу той или

иной проблемы (выбор ограничен формулировками "да" / "нет", "за" / "против"). Раздробленность, разобщенность, несогласованность выражаемых индивидуальных интересов не позволяет определить реальные потребности социума; одновременно с этим, социум сталкивается с трудностями при выдвижении своих интересов. Отметим также историческую неразвитость в Беларуси еще одного ценного ресурса – политической воли граждан, отражающей стремление сообща решать проблемы, вырабатывая при этом т.н. "энергию совместных усилий".

Очевидно, что для расширения гражданского участия в Беларуси действия индивидов должны выйти за рамки голосования и соблюдения законов, обретя форму одновременно и гражданских, и политических. Однако создание условий для распространения практик повседневного гражданского взаимодействия, в первую очередь, – гарантий развития интенсивного общественного диалога – сталкивается с рядом проблем. Основные препятствия на пути становления в республике интерактивной демократии, на наш взгляд, правомерно объединить в несколько групп: социокультурные, коммуникационные, бюрократические, субъективные.

Среди социокультурных предпосылок выделим основные: (1) негативное отношение к "традиционной" политике, сохранившей многие черты советской системы; (2) политическая культура гражданской пассивности, которая складывалась десятилетиями по мере того, как неудачный опыт гражданственности кристаллизировался в нормы политического поведения; (3) недостаточно эффективная система политического, гражданского и идеологического образования; (4) отсутствие устойчивых традиций самоуправления общественных структур. Названные факторы, наряду со все еще устойчивыми стереотипами, отторгающими многие экономические, социальные и культурные предпосылки гражданского участия (отчуждение от собственности, психология социального иждивенчества периода "уравнительного социализма" и т.д.) – негативно отражаются и на процессе формирования в республике среднего класса – основного субъекта гражданственности.

Коммуникационные препятствия развития интерактивного типа демократии сводятся к: (1) позиции средств массовой информации, для которых типичны чрезмерная фрагментация информации, ритуализация освещения событий в политической сфере, неоправданная идеогизация сообщений (как отмечает Д. Мэтьюз, "когда связь между тем, что волнует людей, и тем, как это освещается в прессе, утрачивается, люди перестают интересоваться политикой" [4, с. 28]); (2) эпизодическому характеру двусторонней коммуникации "политическая власть – общественные структуры", отражающему дисфункциональные явления в коммуникационной сфере. Существенная особенность белорусской медиасферы – доминирующая роль в ней государственных каналов, обладающих наиболее мощными рычагами информационного влияния на общественные процессы, но при этом, в первую очередь, выражающих интересы легитимной власти. По состоянию на 1 декабря 2011 г., 70 % телерадиопрограмм, зарегистрированных в Государственном реестре СМИ, имеют государственную форму собственности. Национальные СМИ не всегда целенаправленно используют свой потенциал в налаживании общения противодействующих сторон, сборе и анализе информации, разработке вариантов урегулирования. Не обрели достаточной действенности проекты, направленные на увеличение социальной активности граждан. Это усиливает влияние естественных и искусственных барьеров коммуника-

ции, как следствие – сдерживает процесс общественного развития [3].

Доминирование экспрессивных форм политической активности вызвано также рядом бюрократических предпосылок: (1) приоритетом государственного аппарата и установленных административных процедур над позицией и решениями общественности, сложившийся исторически; (2) широко распространенным суждением о закрытости, труднодоступности для избирателей представителей властной вертикали; (3) утратой социумом контроля над формированием повестки дня (проблемы, выдвигаемые политиками, на взгляд граждан, не имеют отношения к реальным заботам большинства), сопровождаемым ослаблением механизмов воздействия общества на принятие властных решений. Некоторые подвижки в данной сфере наметились после выхода в декабре 2006 г. Директивы Президента Республики Беларусь № 2 "О мерах по дальнейшей дебиюкратизации государственного аппарата". Однако законодательное регулирование решает только часть проблемы, не изменяя одновременно психологических установок и поведенческих моделей граждан.

Наконец, субъективные проблемы, отражающие наиболее распространенный в белорусском обществе тип личности, на наш взгляд, выражаются в: (1) нежелании граждан брать на себя ответственность за происходящее в стране или в регионе; (2) убежденности в собственном бессилии влиять на принятие значимых решений или предлагать к общественному обсуждению те или иные проблемы, самоустранении из политического процесса; (3) страхе граждан перед общественной жизнью как перед одной из форм публичного самовыражения; (4) отсутствии четких общественных интересов, выраженной групповой идентификации индивидов, что препятствует осуществлению групповых действий.

Противоречивость постсоветского сознания отмечается исследователями как главная ментальная особенность белорусов. Указывается, что доминирующими чертами восприятия политической реальности являются эклектика, алогичность, парадоксальное сочетание противоположностей. Неверным будет утверждение, что гражданам безразлично то, что происходит в общественной сфере: они, скорее, просто не видят возможности изменить существующий порядок. Внимание индивидов переключается на ближайшие, частные, подконтрольные и относительно легко осуществимые цели, все более отдаляясь от политики в широком ее понимании [6] (как совместной деятельности по повышению благосостояния общества).

Редкие проявления активности, носящие стихийный характер, лишь укрепляют устоявшиеся убеждения и подтверждают гражданское бессилие. Например, акция протеста с участием десятков тысяч жителей республики, состоявшаяся в Минске 19 декабря 2010 г. из-за несогласия с результатами президентских выборов, не имела четко определенных целей и программы действий. В этом мы усматриваем проявление феномена массовизации политического сознания белорусов, что обусловлено слабой структурированностью политических субъектов, невыразительной артикуляцией интересов, ориентацией на размытые гражданские ценности, а также стихийностью и эмоциональностью в гражданском поведении. С другой стороны, действующая власть проигнорировала гражданское недовольство, инициировав вместо диалога с общественностью массовые задержания ее активистов. Массштабные акции протеста в связи с тяжелым экономическим положением и нарушением в стране прав человека, которые прошли весной и летом 2011 г., носили мирный характер и не

представляли угрозы общественной безопасности, однако также не привели к диалогу. Во время первых пяти акций по обвинению в нарушении общественного порядка по официальным данным было задержано 1730 граждан, одновременно частично блокировался доступ к социальным сетям и иным интернет-ресурсам, содержащим критику действующей власти.

На наш взгляд, социокультурные, коммуникационные, бюрократические и субъективные факторы имеют циклический, повторяющийся характер, при котором граница между предпосылками возникновения проблем и их последствиями весьма условна. В результате реализуется "автономный проблемный сценарий", выход из которого требует системных изменений в политической сфере.

Необходимо учитывать, что политические и общественные ориентации граждан обладают свойствами постоянства и последовательности [5, с. 390-391], их изменение, равно как и трансформацию экспрессивной демократической системы в интерактивную имеет смысл рассматривать лишь в долгосрочной перспективе. В первую очередь, в отношении Беларуси представляется необходимым создать условия для возникновения и развития диалога, т.е. для выхода граждан за рамки своей привычной роли. Предпосылки для этого уже существуют – это открыто декларируемое желание граждан контролировать свое будущее, нереализованное стремление самостоятельно решать свои проблемы и быть частью более эффективного общества (акции протеста 2010-2011 гг. являются одним из очевидных примеров).

Исследователи новых демократий [7; 8] признают, что ощущение возможности влиять на свою жизнь, добиваться результата является мощнейшим ресурсом восстановления связи граждан с политикой. В связи с этим одним из основных условий развития гражданского участия является четкое определение общественных интересов ("власть не может служить интересам общественности, если эти интересы не определены" [4, с. 138]). Трансляции подобных интересов должна способствовать оптимизация роли национальных СМИ в освещении деятельности правительства и в обеспечении двусторонней коммуникации между властью и обществом. Роль медиасферы в развитии социальной и коммуникативной компетенций как основы гражданского сознания обусловлена степенью свободы и независимости СМИ, количеством каналов публичной коммуникации (и их организационных форм), конкуренцией между ними [3]. Приоритетной задачей национальных СМИ выступает обеспечение общественному мнению состояния зрелости, агрегирование и артикуляция интересов социальных групп и общества в целом.

Общественный диалог приведет к стабилизации социальной системы, предоставляя политикам информацию о том, какие проблемы являются приоритетными для граждан. В качестве примера назовем проект Европейского Союза "Развитие общественного диалога о социально-экономических и политических альтернативах: усиление потенциала гражданского общества в Беларуси", который с 2009 года реализуется Белорусским институтом стратегических исследований (BISS). Основная цель проекта – развитие у гражданских организаций способности к активному участию в открытом диалоге на различных уровнях, а также увеличение их вклада в процесс демократизации снизу, в том числе через расширение принципа соответствия политики интересам отдельных социальных групп.

Очевидно, переход Беларуси к демократической системе развитого общественного диалога подразумевает согласованную, двустороннюю, партнерскую работу

гражданских структур и политической власти. Существенным фактором такого сотрудничества мы считаем развитие системы гражданского образования: распространение навыков осуществлять совместный выбор, строить отношения, вырабатывать единую политическую волю. С другой стороны – неизбежно потребуются либерализация всей системы исполнительной власти, форм, методов и стиля работы с гражданами. И это также – долгосрочная перспектива, требующая перехода от "вещательной" (т.е. экспрессивной) к "совещательной" (интерактивной) системе общественных отношений. Значительный отпечаток на данный процесс оказывает форсированный характер процесса гражданской модернизации, означающей переход к модели "догоняющего" развития [7; 8], предполагая перестройку социальных отношений по сознательно избранному внешнему образцу.

При определении перспектив политической эволюции в Республике Беларусь необходимо учитывать, что гражданский диалог, гражданское участие являются всего лишь предварительной формой, существенным, но недостаточным условием эффективной демократии,

которая помогает всесторонне обосновать политические действия, продумать их возможные последствия. Фундаментальные перемены могут последовать только в результате фундаментального изменения взаимоотношений индивидов в сообществе и в политической сфере, эволюции форм взаимодействия граждан с государственными органами в направлении интерактивной демократии.

1. Ketcham, Ralph. Individualism and Public Life: A Modern Dilemma. – Wiley, John & Sons, Incorporated, 1991. 2. Официальный интернет-портал Президента Республики Беларусь. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://president.gov.by/press28518.html>. 3. Венедиктов, С. В. Моделирование основ гражданского общества в медиасфере Беларуси: Опыт национального телерадиовещания. – Saarbrücken, 2011. 4. Мэтьюз, Д. Политика для народа: Граждане в поисках своего места в политике. – М., 1995. – 255 с. 5. Page, B. I., Shapiro, R. Y. The Rational Republic: Fifty Years of Trends in Americans' Policy Preferences (American Politics and Political Economy Series). – Chicago, 1992. 6. Yankelovich, D. The Magic of Dialogue: Transforming Conflict into Cooperation. – Touchstone, 2001. 7. Ketcham, R. The Idea of Democracy in the Modern Era. – Lawrence, 2004. 8. Spragens, T. A. Getting the Left Right: The Transformation, Decline, and Reformation of American Liberalism. – Lawrence, 2009.

Надійшла до редколегії 27.12.2011 р.

УДК 14. 002.5. 30. 354

Л. В. Ільницька, канд. філос. наук, Київ

СИСТЕМНО-ІНФРАСТРУКТУРНА ПАРАДИГМА АНАЛІЗУ ПЕРСПЕКТИВ СОЦІАЛЬНОГО УПРАВЛІННЯ

Досліджується системно-інфраструктурна парадигма аналізу перспектив соціального управління, звертається увага на шляхи і напрямки розвитку соціального управління в кризових умовах.

Ключові слова: системно-інфраструктурна парадигма, соціальне управління, соціальна інфраструктура, цілепокладаюче утворення системності, феномен антикризового буття.

Исследуется системно-инфраструктурная парадигма анализа перспектив социального управления, обращается внимание на пути и направления развития социального управления в условиях кризиса.

Ключевые слова: системно-инфраструктурная парадигма, социальное управление, социальная инфраструктура, целеполагающее объединение системности, феномен антикризисного бытия.

The system-infrastructure analyzed paradigm's of the perspectives in the sphere of the social management is examines, drew attention to the social management's ways and directions of the development in the crisis conditions.

Keywords: the paradigm's of the system-infrastructure, social management, social infrastructure, the purposeful systematic integration, the phenomenon of the anti-crisis being.

Рух на покращення сприяє реформуванню головних важелів упорядкування нашого життя. Нагальність проблеми обумовлена наявністю потужних кризових хвиль, які знаходять свій прояв в усіх сферах життя. Постійні обговорення, дискусії з приводу невідкладних змін, властивостей антикризових реформ, змушують по-іншому, на теоретичному рівні, досліджувати управлінську діяльність. Вирішальні чинники "антикризового буття" в межах структури управлінської сфери аналізуються науково-методологічними настановами різних теоретичних підходів. Якщо державне управління консолідує контролюючи механізми адміністративно-функціонально-приналежні інваріантності прояву соціальних перспектив та гарантій системного характеру, то соціальне управління розширює межі впливу скерованих заходів, звертаючи свій пильний погляд на сферу доцільності подальших кроків і перспектив. У цій статті формулюється системно-інфраструктурна парадигма аналізу, яка і дозволяє відтворювати структурно-методологічний рівень аргументацій, підсилюючи при цьому, предметність самого соціального управління. Інноватика сутнісних явищ заявленого проблемного простору є цікавою тим, що вперше в історії вітчизняної науки демонструється намір виявити прояв платформи знаходження двох площин аналітичного узгодження.

Актуальність запропонованої теми підкреслюється необхідністю поглибленого дослідження принципів ефективного управління як категоріального чинника перспек-

тивних пріоритетів соціального майбуття. Єдність і розбіжність поглядів обумовлюється пошуком системного підходу до розуміння методологічного контексту широко обговорюваних шляхів подолання кризи. Запропонований підхід із залученням інфраструктурного чинника дозволяє об'ємно окреслити базові теоретико-методологічні принципи системних настанов як організаційної так і функціональної площини перспектив соціального управління. Це і підпадає під пильне око і практиків – дослідників економіко-правової сфери, вирішуючи нагально-пріоритетні проблеми матеріального забезпечення, і теоретиків соціально-гуманітарних наук. Іванов В. Н., досліджуючи феномен соціального управління в контексті освітньо-виховного процесу, тобто розробляючи предметні аспекти даного кола проблем як самостійної учбової дисципліни, стверджує, що соціальне управління є предметом вивчення багатьох наук: соціальних, економічних, політичних, юридичних, але при цьому наука соціального управління не є прикладною частиною жодної з них. Спираючись на фундаментальні положення різних галузей суспільствознавства, на ряд деяких прикладних галузей, наука управління має свій предмет і свою проблематику дослідження. Міждисциплінарність освоєння перспективності значень інтегрального характеру теоретико-прикладних аспектів соціального управління, опановується якостями первинної актуальності – звідси і прагнення "формування соціального управління як єдиної, загальної галузі наукового знання і учбової дисцип-

ліни ... це і обґрунтовується необхідністю системного впливу на усі сфери суспільного життя ... в їх інтегральній якості" [1]. Російські дослідники Іванов В. Н. і Франчук В. І. єдині у своєму переконанні, що саме міждисциплінарний характер утворення базового конгломерату поєднання теоретичної інноваційності запропонованого напрямку є і одночасним сполучником задля встановлення головного методу соціального управління – методу системного аналізу явищ суспільного життя у якості складної соціальної системи.

Вітчизняні дослідники Воронкова В. Г., Фурсін О. О., Ядранський Д. М. розглядають соціальне управління, підкреслюючи необхідність розширення меж методологічного обґрунтування цього понятійного комплексу. Так, Воронкова В. Г. досліджує соціальне управління в контексті синергетичної методології, аналізуючи проблеми пов'язані з підвищенням ефективності управлінської діяльності в умовах глобалізації; Фурсін О. О. акцентує увагу на аналізі формування "концепції соціально-ринкового господарства і соціально-орієнтованого управління"; Ядранський Д. М. пропонує "модель соціально-психолого-економічного управління трудовим колективом" [2]. Зрештою методологічний спектр різноманіття впливає і на понятійне визначення предметного поля контекстного значення головного нашого завдання – оцінка соціального управління як явища системного призначення. Динаміка тверджень і формулювань підкреслює взаємозалежність обопільних сутностей "соціальне" і "управління".

Франчук В. І. стверджує, що соціальне управління – це управління людьми, які об'єднані у більші чи менші соціальні організації, поза якими важко уявити існування людини [3]. Підкреслюючи факт належної первинності живої сутності уречевлення людських потреб, що і є корелятом економіко-правового характеру взаємоузгодження контролюючого балансу масоподібних явищ, російський дослідник і вводить поняття соціальна організація. Автор концепції відрізняє соціальне управління серед інших різновидів управління, а саме: технічне і біологічне управління, наявним ресурсним чинником "управлінням людьми". Це і утворює, на нашу думку, відповідний контекст – інфраструктурний елемент сутності соціально організованої системи. Стосовно походження самого феномену управління, Франчук В. І. долучає цей корелят – "витоки управління невід'ємно пов'язані з походженням соціальних організацій". При цьому соціальна організація розуміється автором, як "відносно стійка соціальна цілісність, яка проявляє розумну поведінку подібну до будь-якого живого організму" [4]. Слід звернути увагу на нерозірвану сутність, підкреслену стійкістю підпорядкування у визначенні соціального управління, де навіть у витоках простежується налаштування на системну узгодженість елементів структури, вданому разі ними виступають соціальні організації.

Отже, елементи організованої сутності утворюють не скупчення, а структуру – систему управлінської рівноваженості взаємоузгоджених інфраструктурних чинників балансової узгодженості перспективної приналежності центричності, як головної якості соціального управління. Зрештою і базовою метою соціального управління є "забезпечення цілісного уявлення стосовно взаємодії складних соціальних систем, їх структурі, зовнішніх і внутрішніх зв'язках, саморозвиткові і впливі одна на одну ..." [5]. Гілки облаштованої споруди системи управління, на яких тримаються елементи – механізми планового, інтегруючого спорядження, тобто інфраструктурні чинники єдності усіх складових її підсистем утворюють цілісне об'єднання множинності взаємно утворюючих елементів. Таким чином, Іванов В. Н. на підтвердження цієї думки, докладно проаналізувавши єдність системних чинників утворення стверджує, що

управлінська діяльність у єдності з управлінськими відношеннями, вибудовується у процесі створення самої системи соціального управління, її розбудови, функціонування і розвитку. "Соціальне управління вивчає оточуючий світ у цілісній системі впливів на усі галузі за для досягнення головної мети суспільства – підвищення якості життя" [6].

Проблематика "методу" саме в системі гуманітарних наук цікавила і Ганса Гадамера, зокрема у своїй провідній праці "Істина і метод", автор наводить думку про обопільність настанов обраного методу дослідження. Відносно цього ж ствердження, саме якщо говорити у відповідності до контексту заданих соціально-управлінських перспектив ефективності системно-інфраструктурного шляху, слід за підтвердженням аргументації навести наступні слова дослідника "Те саме є справедливим і щодо моральних та суспільних явищ. Застосування ... методу і в цих галузях є вільним від усіх метафізичних припущень і зберігає цілковиту незалежність від того, яким саме мислиться становлення спостереженого явища... Тим самим, ... виявляється, що можна в будь-якому випадку робити передбачення у сфері суспільного життя" [7].

Вітчизняний дослідник Нікітін В. А. вводить до наукового обігу термін "системно-інфраструктурні уявлення", акцентуючи свою увагу на потужну галузь суспільного буття саме таку як система освіти. Обговорюючи інфраструктурну сферу буття і системне її призначення, а мова йде про організаційні форми освіти, однією з яких і є системно-інфраструктурна форма "базових процесів і структур забезпечення", таким чином, Володимир Нікітін прагне створити діяльнісну структуру суспільства, класифікуючи базові процеси за системно-видовими характеристиками призначення виявляючи дослідницькі, конструкторські, проектні, програмні, технологічні системи диференціації, стверджуючи наступну тезу, що саме "системний підхід є більш гнучким, ніж галузевий і дає можливість легше відтворюватись у відповідь на зовнішні зміни" [8].

Можна уявити і більш загальне наукове твердження щодо тлумачення поняття "інфраструктура" як сукупність системних елементів цілісності, змінивши наголос з "інфраструктурності" на "інвентарність", зберігаючи при цьому твердість значень обраного контексту – соціальне управління в домінантних проявах перспектив аналізу. Французька дослідниця Жаклін Рюс розпочинає свою працю "Поступ сучасних ідей" з поняття "інвентарний опис" мова йде про "фундаментальні зміни, які відбулися наприкінці нашого сторіччя в культурі та у світі ідей. Це своєрідний інвентарний опис здійснений у володіннях філософії, а також і в широкому контексті людської думки" [9]. Наполегливість ідентичності аргументації міжгалузевої загальності щодо системоутворюючих площин підтверджує цілісність досліджуваних явищ. Так, аналізуючи різні прояви системності, дослідниця вводить розуміння складності структурних меж розкриваючи поняття "структура" через поняття "система", тому "Структура – це система трансформацій, яка включає в себе системні закони і зберігається або збагачується внаслідок гри своїх трансформацій" [10].

Зрештою інфраструктурний чинник домінантно підкреслюється архетипом системності і активізується вирішуючи проблему цілісності соціального простору управлінських настанов. На підтвердження цих критеріїв оцінки, слід залучити тезу провідних українських дослідників Андрущенко В. П. і Михальченко М. І., які стверджують, що соціальні системи порівнюють сьогодні й за такими критеріями, як рівень споживання людиною матеріальних та духовних благ, якість продукції, що випускається, рівень розвитку соціальної інфраструктури ... [11]. Вводячи в обіг контекстне по-

няття "соціальна інфраструктура" дослідники підкреслюють аналітичну з'єднаність суміжної цілісності просторового насичення інфраструктурної приналежності до системної структури. Відповідно і самі критерії міжгалузевих сполучень як приєднання до єдиної категорії – всезагальності соціального управління послідовно вибудовують єдиний механізм наукового обігу, що і підкреслює теоретико-методологічне значення запропонованої парадигми – системно-інфраструктурний аналіз. Єдино що, слід зазначити, так це те, що автори цього аналізу не виділяють потужної самостійності чинника системності понятійного комплексу "соціальна інфраструктура", звужуючи цей механізм, застосовуючи його у якості сполучника відносно ланки переліку інваріантних потужностей критеріїв аналізу пошуку цивілізаційних підходів щодо ідеї прогресу.

Пріоритет двох з'єднань системності та інфраструктурності долучає до розгляду універсальності законів онтологічної сутності соціального простору. Отже, системність у площині основних функцій соціального управління – це і, в першу чергу, планування, взаємодія, контроль і розподіл ресурсів, підкреслює думку обоюдної узгодженості інфраструктурного ряду сфери управлінських настанов. Слід наголосити на тому, що і головна ідея категорії "управління" – цілепокладаюче утворення системності, домінантне накопичення частин цілісності – інфраструктурної системи ідеального соціально-буттєвого простору – соціального управління, розкриває основні підходи до розуміння утворюючих принципів системно-інфраструктурних перспектив аналізу цього поняття. "Цілепокладаюче утворення системності" базується на феномені ідентичності, тобто на ідеї загального скупчення за шкалою рівномірності, при цьому приєднуючись до ознаки домінантної приналежності обраної сутності досліджуваного положення аналітичних перспектив обраного методологічного поєднання "системність" та "інфраструктурність". Скупчення лише за однією домінантною приналежністю впливає на інший розвиток – антисистемну скерованість – звідси і криза соціально-управлінського балансу і головний її прояв – не облаштованість управлінських ресурсів. Особливість поданого значення функції цілепокладання як скерованості проявів перспектив аналізу саме соціального управління підпадає під ретельність огляду і у працях російського вченого В. Н. Іванова. В свою чергу, російський дослідник звертається до терміну "цілепокладання", маючи на увазі, єдину логіку прийняття управлінських рішень з пріоритетом ефективності обраного шляху, а звідси і виявляється "цілісна картина специфічного значення особливого виду суспільних відношень – управлінських – і відповідного виду діяльності" [12].

В контексті авторської концепції "система" у своєму визначеному колі виявляється через системні елементи і стає спорідненою саме завдяки інфраструктурному чинникові. Отже, і дихотомія внутрішньої складності – злиття і роз'єднаність на елементи структурної цілісності виступає ознакою невідворотності прийнятих рішень, тобто відбувається зміщення акцентів в якості тверджень системоутворюючого зразка. Присутність складних механізмів некерованості організовує нове коло теоретичних завдань, збільшуючи актуальність застосування предметного простору соціального управління в практичному житті. Антисистемність прийнятих рішень, втрата домінантності, перспектив цілепокладання як скерованості – звідси й витoki такого поняття як "феномен антикризового буття". При визначенні сутності цього поняття, слід наголосити на тому, що "феномен антикризового буття", в контексті понятійної структури соціального управління, тримає в собі завдання – спрямовуватись до налаштування на об'єм-

но-роз'яснювальний підхід узгодження і скерованості щодо соціального благоустрою. Варто також додати, що загальне скупчення за шкалою рівномірності – це і є проявом ідентичності облаштованої системи управлінської скерованості, а скупчення за ознакою приналежності лише одного чинника – інфраструктурної співмірності домінантної приналежності – змушує робити висновки про не скерованість елементів функціональної зв'язки "система та її інфраструктура", тобто мова вже йде про не ідентичність щодо самої структури цілісності. Цілісності як невід'ємної ланки розуміння системності саме в межах інфраструктурних частин як системних елементів природного балансу узгодження, модифікації в залежності від функціонально-цілевих змін поставленого завдання. "Феномен антикризового буття" є відбитком самої ідеї системності, адже "системний підхід – це комплексне вивчення досліджуваного об'єкта як єдиного цілого з позицій системного аналізу" [13].

Насамкінець, слід підкреслити важливість запропонованого механізму дослідження, оскільки об'ємність розширення застосування і долає бар'єри зміщених акцентів нереалізованості управлінських рішень. Саме налаштування системно-інфраструктурного підходу до настанов соціального управління дозволяє розкривати широке коло площин застосування саме цього шляху. Так, в межах запропонованої парадигми аналізу механізм практичного застосування реалізується автором при вивченні комплексу нагальних навчально-виховних проблем щодо залучення вітчизняної системи освіти до європейського простору, а саме: "системно-інфраструктурне поле програм діяльності Європейської спільноти у сфері інформаційних освітніх технологій". Слід зауважити, що "системно-інфраструктурний метод запроваджує ідею наукової комунікації на засадах доцільності обґрунтування аналітичних підходів і уявлень щодо узагальнення кодифікованих зусиль приналежності матеріального простору буття людства за для подальшого впровадження новітніх чинників реорганізації таких як євро інтеграційний механізм. Новітні орієнтири сприяють і іншому системному відношенню щодо оволодіння необхідною євро-інформацією [14]. Отже, вирішення системно-інфраструктурним підходом таких актуальних, практичних завдань, змушує зробити висновок, що і межі застосування, у своїй динаміці невідкладності, саме цієї парадигми аналізу є значно ширшими.

"Управлінський ресурс як інтегрально-інтелектуальний сьогодні стає визначальним" [15]. Тому і вирішуючи долю запропонованих механізмів аргументації, як потужної сили надання скерованості понятійним засобам поєднання "система" і "інфраструктурні елементи", слід і наголосити, по-перше, на перспективності залучення, в межах розширення теоретичних настанов, генези "соціального управління" як структури цілепокладання, і по-друге, на практичній реалізації поставленої мети – прискореного прояву соціального майбуття.

1. Основы социального управления / под ред. В. Н. Иванова. – М., 2001. – С. 8. 2. Воронкова В. Г. Синергетична методологія аналізу соціального управління // Гуман. вісн. Запор. держ. інж. акад. – 2009. – Вип. 36. – С. 26. 3. Франчук В. І. Основы общей теории социального управления. – М., 2000. – С. 9. 4. Там же. – С. 10. 5. Основы социального управления / под ред. В. Н. Иванова. – М., 2001. – С. 7. 6. Там же. – С. 8. 7. Гадамер Г.-Г. Истина и метод. – К., 2000. – С. 14. 8. Никитин В. А. Идея образования или содержание образовательной политики. – К., 2004. – С. 77. 9. Рюс Ж. Поступ современных идей: Панорама новітньої науки. – К., 1998. – С. 5. 10. Там само. – С. 639. 11. Андрущенко В. П., Михальченко М. І. Сучасна соціальна філософія. – К., 1996. – С. 366. 12. Основы социального управления / под ред. В. Н. Иванова. – М., 2001. – С. 5. 13. Там же. – С. 8. 14. Ільницька Л. В. Системно-інфраструктурне поле програм діяльності Європейської спільноти у сфері інформаційних освітніх технологій // Вища освіта України. – 2011. – Додаток 2 до № 3, том I (26). – С. 226. 15. Основы социального управления / под ред. В. Н. Иванова. – М., 2001. – С. 10.

Надійшла до редколегії 14.11.2011 р.

УДК 321.02:316.46/47

П. В. Когут, канд. іст. наук, доц.,
Львівський регіональний інститут державного управління
Національної Академії державного управління при Президентові України

ПОЛІТИКО-ВЛАДНІ ВІДНОСИНИ ПЕРСОНИ І НАТОВПУ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

В статті розкриваються важливі складові теоретико-методологічного підходу до осмислення взаємовідносин персоніфікованого елемента та масового фактора соціуму. Показано нівелювання конструктивності персональної складової політики, спричинене деструктивною функціональністю масового фактора влади натовпу.

Ключові слова: персоніфікація, політика, влада, натовп, кооперантність, суспільство.

В статье раскрываются важные составляющие теоретико-методологического подхода к осмыслению взаимоотношений персонифицированного элемента и массового фактора социума. Показано нивелирование конструктивности персональной составляющей политики, вызванное деструктивной функциональностью массового фактора власти толпы.

Ключевые слова: персонификация, политика, власть, толпа, кооперантность, общество.

An important components of theoretical and methodical approach to comprehension of interrelations between personified element and mass factor of society are discovered. The levelling of constructiveness of personal component in politics caused by destructive functionality of mass factor (power of a crowd) is shown.

Key words: personification, politics, power, crowd, cooperativity, society.

Взаємовідносини персони та соціальних утворень завжди перебували у центрі уваги вчених-політологів, адже вони визначають розвиток суспільства загалом та його окремих елементів, у тому числі й характер політичних та владних процесів. Важливість відносин персони і соціуму зумовлюється ще й їх значною багатоманітністю. Особливої суспільної ваги ці відносини набувають тоді, коли вони включаються до сфери безпосереднього проведення політики та здійснення влади. У суспільній практиці політико-владні інтереси особи та соціальних утворень дуже часто не співпадають, а іноді й набувають суперечливого чи навіть й антагоністичного відтінку. І особа, і соціум містять у собі елементи які можуть сприяти або перешкоджати їх співпраці в політичній сфері та у владній діяльності. У цьому контексті надзвичайно важливо осмислити специфічну сферу взаємовідносин особи і соціуму, яка виражається у процесі перетворення позитивного елемента особи, втіленого у її персоніфікованій сутності, у (рідше) конструктивну чи (частіше) деструктивну функціональність ситуативного та нестійкого соціального утворення – натовпу. Тому дослідження політико-владних відносин персони і натовпу, як специфічного соціального єднання, є дуже важливим і визначає актуальність цієї статті.

Досліджувана проблема має широкую теоретико-методологічну основу. Загалом, з протилежних ідеологічних позицій, можна виділити роботи Е. Муньє, Ж. Лакруа, М. Бердяєва, які так чи інакше доводять пріоритетність персони [1; 2; 3], а також праці К. Маркса, Ф. Енгельса, В. І. Леніна, Г. В. Плеханова, що визнають домінування певних соціальних об'єднань, зокрема класів, над персоною [4; 5; 6]. Окрему групу складають роботи Г. Лебона, Г. Тарда, Р. Говарда, Г. Рейнгольда, А. П. Назаретяна, Д. Корчинського, безпосередньо присвячені проблемам натовпу [7; 8; 9; 10]. Важливе місце належить також науковим розробкам вчених, які осмислюють проблему з критичних позицій, зокрема дослідникам фундаментальних засад політики (В. П. Горбатенко, М. А. Хевеші, Девід Л. Веймер, Ейден Р. Вайнінг) [11; 12; 13], владних відносин (І. О. Воронов, В. О. Трипольський, Ж. Рансьєр) [14; 15; 16], соціальних об'єднань (В. Н. Соколов, А. Г. Старинець, С. Е. Ханєєв, П. А. Сорокін, І. Е. Тарапов) [17; 18; 19; 20]. Проте окремих наукових праць, які б розкривали взаємовідносини позитивного фактора персони з специфічним масовим фактором – натовпом, на жаль, немає. Це й зумовлює вибір теми цієї статті.

Мета статті – осмислення взаємовідносин персони і натовпу у політико-владній сфері, а завдання – розкриття суперечностей між конструктивним персоніфікованим фактором у політиці та владі і стихійно-функціональним характером її здійснення методами та засобами натовпу.

Загально визнано, що людина є істотою соціальною. Соціальності людини властива значна множинність проявів, що зумовлена характером соціального середовища, у якому перебуває конкретна персона. Безумовно, що це стосується й характеру політико-владних відносин. Але сутність соціальності людини – це прагнення до використання важливого соціального комплексу засобів для реалізації її ж інтересів та прагнень, у тому числі й політико-владного характеру. Таким чином, політико-владні відносини виступають як окремий прояв соціальної множинності відносин людини і є її засобами для досягнення й політичних інтересів та реалізації владних прагнень. З цього випливає, що соціальність виступає похідним елементом, а людина – первинним.

Незважаючи на чітку розстановку пріоритетів, взаємовідносини людини і соціумів, тим не менше, є дуже складними і неоднозначними. Це закономірно, адже уже самою природою цих взаємовідносин закладені суперечності. Тому можна допустити, що суть власне не у суперечностях як таких, а у їх характері. Сам же характер суперечностей зумовлюється такими внутрішніми особливостями, які притаманні лише конкретній персоні, тобто ідентифікують її, а для соціуму – принципово відрізняють його від інших соціумів. Ці особливості, на наше переконання, можна означити поняттям персонального. Отже, характер суперечностей між персоною і соціумом визначається персональним фактором.

Функціональним вираженням персонального в особі і соціумі є політико-владна самостійність, що властива кожному з них. Вона виступає основою їх взаємовідносин, у тому числі й суперечливого характеру, які зумовлюються конкретними суспільними обставинами. В цьому контексті постає завдання щодо вивчення не лише позитивного у взаємовідносинах персони і соціуму, а й осмислення тих елементів, які породжують суперечності і навіть спричинюють деструктивність у їх стосунках. Без вирішення цього завдання неможливо мінімізувати протистояння та подолати антагонізми у політико-владних відносинах особи і соціуму.

Первинним елементом політико-владних відносин, безумовно, виступає конкретна особа. Тому саме вона уже в першооснові визначає те, що буде закладено у її

взаємовідносини з соціумом. Якщо від особи виходить деструктивне, то про будь-який конструктивізм на рівні соціуму не може бути й мови. Конструктивне ж в особі, на наше переконання, це те, що відображається в її персоніфікованій сутності, незалежно від того сприймається чи відкидається воно у даний час соціумами чи суспільством загалом.

Отже, в політико-владних відносинах персони і соціуму визначальна роль повинна бути за персоною. Персоніфікована ж сутність особи може послужити тим відправним елементом, який спроможний закласти конструктивізм у ці відносини уже з моменту їх виникнення. Окрім того, саме в конструктивізмі персонального можуть бути віднайдені принципи підходи для оптимізації відносин не лише персони з соціумом загалом, а й персони з специфічним соціальним утворенням – натовпом.

В політологічному розумінні натовп – це, зазвичай, сформоване стихійно, нетривале і спонтанне суспільне об'єднання, пов'язане сильним емоційним зв'язком, яке виразно (позитивно або негативно) демонструє своє ставлення до якоїсь події, рішення чи особи і набуває у зв'язку з цим конструктивного або деструктивного характеру [21]. Виходячи з того, що в суспільстві існує величезна кількість неповторно-індивідуальних, національно і традиційно зумовлених, породжених масовою психологією і "духом часу" факторів [22], то й формування і характер натовпів відзначаються величезним різноманіттям. За суспільними інтересами, які зумовлюють появу натовпів, в тому числі й з приводу політики та здійснення влади, їх поділяють на злочинні і доброчесні [23].

З позицій теоретико-методологічного аналізу у відносинах персони і натовпу можна виділити три, на нашу думку, важливі аспекти, осмислення яких сприятиме розумінню проблеми. Це – 1) персону-лідера і натовп, 2) персону в натовпі та 3) функціональний характер взаємовідносин персони і натовпу. Однак, слід враховувати, що на визначення характеру кожного з цих аспектів суттєвий вплив має зовнішній чинник, який власне й зумовлює саму появу натовпу, тобто втілює те, з приводу чого виникає натовп. Розмірений і впорядкований спосіб суспільного буття не спричиняє виникнення натовпу, тому що функціонують ефективні суспільні механізми вираження політичних інтересів та реалізації владних прагнень членів суспільства. Через те саме по собі виникнення натовпу, в будь-якій його формі, є свідченням недостатньої ефективності у вираженні політико-владних інтересів та реалізації прагнень, які, безумовно, мають персоніфіковану природу у своєму походженні.

Спільна персоніфікована сутність натовпу формується на основі співпадіння певних персоніфікованих інтересів усіх учасників. Тобто, в даному випадку йдеться про необхідність кооперантності, в якій відображається персоніфікована основа виникнення натовпу як такого. Але це зовсім не означає, що у політико-владних відносинах персони і натовпу не можуть бути присутні й інші персоніфіковані інтереси. В першу чергу, це персоніфіковані інтереси різних лідерів натовпу – тих, хто його зорганізував, провадить чи намагається використати як засіб задля задоволення власних інтересів або для досягнення певної мети. Якщо між лідером і натовпом виникають кооперантні відносини, то натовп має шанс перетворитися на організовану, керовану і спрямовану на виконання певних завдань силу. Відсутність або втрата кооперантних відносин спричиняє відсутність або втрату персоною лідерства.

Надзвичайно важливими є співвідношення персоніфікованих інтересів та прагнень окремої особи і натовпу, адже їх співпадіння не лише породжує кооперантні відносини як основу натовпу, але й посилює натовп. Неспі-

впадіння ж, навпаки, послаблює кооперантність всередині натовпу і, відповідно, послаблює натовп загалом.

Політико-владні відносини персони і натовпу найбільш яскраво проявляються у їх функціональності. Це зумовлено тим, що саме формування натовпу викликає функціональною потребою, яка спрямована на реалізацію його кооперантної сутності. Проте, кооперація натовпу за функціональною спрямованістю може бути як позитивна, так і негативна. Тому у контексті політико-владних відносин натовп може набувати як позитивної, так і негативної функціональності.

У політиці, в принципі, при наявності певних умов, можлива позитивна функціональність натовпу. У першу чергу, це стосується прояву в натовпі тих політичних інтересів персони, вираження яких засобами наявної політичної системи неможливе або недостатньо ефективне. У такому випадку натовп може відіграти важливу сигналізаційну роль для суспільства і започаткувати з ним політичний діалог в інтересах персони. Однак у практиці політичних відносин позитивна функціональність натовпу дуже рідко сприймається та знаходить розуміння у традиційній політичній системі суспільства. Найчастіше, незалежно від первинного характеру функціональності, її розвиток здійснюється у формально деструктивному руслі.

Функціональна політична деструктивність породжується сутнісними ознаками натовпу, однією з яких є придушення та спотворення персонального фактора. Натовп як соціопсихологічне єднання, що послуговується емоціями, пригнічує раціональне та конструктивне в персоні. Вона "розчиняється" у натовпі і втрачає можливість представляти та відстоювати свої політичні інтереси. Тому діалог "персона-натовп" стає неможливим. Потужна емоційність натовпу починає домінувати над персональним в особі і воно поступається місцем загальному настроєві. Персона у натовпі, по суті, втрачає свою особистісність, перетворюючись на його функціональну складову.

Французькі соціальні психологи Г. Тард і Г. Лебон підкреслюють дивовижну легковірність натовпу. Він не розмірковує, а підкоряється тільки своїм пристрастям. Легка антипатія у натовпі стає ненавистю, просте бажання перетворюється на пристрасть. І це буває не тільки в одному вуличному натовпі, а й у всякому зборищі людей: у театрі, суді, парламенті. До того ж натовп заражає інших і заражається сам. Він нездатний спокійно і тверезо обговорювати будь-яке питання. Нетерпимість та роздратованість – відмінні риси натовпу [24].

Отже, незважаючи на деструктивність, натовп стає новитою соціальною середовищем. Але якщо політико-персональні особи-учасники подавляються соціопсихологічними особливостями натовпу, то для лідера натовп може стати сприятливим суспільним середовищем для прояву його політичних інтересів. Адже характер особистості стає фактором суспільного розвитку лише там, лише тоді і постільки, де, коли і оскільки їй дозволяють це суспільні відносини [25]. Це повною мірою стосується й відносин у натовпі. При цьому політична деструктивність натовпу вимагає й політичної деструктивності від лідера. Таким чином формуються передумови для негативної кооперації натовпу та лідера.

У відносинах натовпу і його провідників натовп завжди виступає засобом. Це проявляється у тому, що він виконує роль засобу для вираження політичних інтересів лідера, які, хоча б на перших порах, обов'язково повинні співпадати з політичними інтересами натовпу. Забезпечення ж цих інтересів здійснюється завдяки наявності значної свободи у лідера і у формі його монологу перед натовпом, тому що діалог з натовпом не-

можливий. Через те, використовуючи власний статус лідера, особа має можливість нав'язати натовпу свої політичні інтереси у найбільш прийнятній для нього формі. Так, наприклад, А. Гітлер для виступів на зустрічах з вищими колами німецького суспільства виробив для себе кодекс поведінки, що становив собою суміш добропорядно-буржуазних манер з власною екзальтованою оригінальністю, а на мітингах перед широким загалом поводив себе як режисер-постановник, розраховуючи на ефект супер-спектаклів, тонко уловлюючи все те, що емоційно сприймалось обивателем. Але зміст промов Гітлера в основному завжди співпадав з цілями аудиторії [26].

У зв'язку з тим, що натовп – надзвичайно легковірне середовище, то від його лідера, значною мірою, залежить проведення політики в натовпі. Через те, навіть політично ворожий натовп вмінням лідера можна вивести з деструктивного русла і скерувати на шлях політично прийняттого розвитку. У цьому випадку така функція лідера не може бути тривалою в часі, адже, по-перше, він так чи інакше змушений в чомусь йти проти волі натовпу, а це небезпечно для нього як лідера. По-друге ж, натовп в конструктивному руслі втрачає свої ознаки і набуває ознак стійкішого соціального утворення. З цього випливає, що надзвичайно важливе значення мають персоніфіковані властивості лідера натовпу. Вони повинні бути такими, щоб забезпечити нейтралізацію негативних рис натовпу та подолати його деструктивність.

Безумовно, що переведення натовпу в конструктивне русло становить собою надзвичайно складне завдання. Такі випадки у політиці є радше винятками, ніж правилом. Набагато простіше слідувати за політичними бажаннями натовпу, розпалювати навколо них пристрасті, поглиблювати політичний радикалізм натовпу. Однак така поведінка, в принципі, суперечить персоніфікованим ознакам лідерства, адже справжній лідер – це провідник, а не виконавець політичних побажань натовпу. Тому, на наше переконання, розпалювання політичних пристрастей, підбурювання натовпу, поглиблення його радикалізму є не що інше, як способи кон'юнктурного використання натовпу у вузькоєгоїстичних чи ситуативних політичних інтересах. На жаль, прикладів такого характеру політичних відносин особи і натовпу більш ніж достатньо.

Політико-деструктивне використання натовпу лідером завжди і безумовно здійснюється у чийсь інтересах. Однак тут постає питання про те, чи властивий таким інтересам персоніфікований характер. На нашу думку, персоніфікований характер лідерства несумісний з деструктивною політичною метою, формами, методами та засобами її досягнення. Адже важко погодитись, що використання окремої особи чи соціуму (в тому числі й натовпу) їм же на шкоду відображає персоніфіковану сутність справжнього, а не псевдо-лідера. Мабуть доцільно виходити з того, що персональний сутності одного суб'єкта політичних відносин властиве поважливе ставлення й до персонального в іншому суб'єкті. Тому, коли лідер натовпу не вважає на окремих осіб-персон у ньому і на сукупність соціоперсонального в цьому, хоч і тимчасовому, нестійкому, але все-таки соціумі, то важко погодитись з тим, що такою поведінкою він може відображати й власну персоніфіковану сутність.

Отже, деструктивний провідник деструктивного натовпу може бути його лідером, але не може бути вільним від негативних рис натовпу. Тому його політична роль також є тимчасовою, а політичне становище – нетривким. Недовіра до своєї обранців – це характерна риса натовпу. Не встигне натовп вибрати когось з свого середовища, як уже починає підозрювати власного обранця у

продажності [27]. Такі політичні відносини зумовлені відсутністю чітко окреслених і виражених засобами представництва політичних інтересів. Ці інтереси можуть сформуватися лише на персоніфікованих засадах, що заперечуються самою природою натовпу. Тому натовп сам по собі уже є бунтом, у тому числі й надзвичайно сприятливим середовищем для виникнення політичних бунтів. А тривале існування суспільно-політичних обставин, за яких виникають численні стихійні невдоволення, що назовні проявляються у формах натовпів, створює сприятливі умови для визрівання кардинальних політичних потрясінь, які можуть вилитись у революцію.

Характер політичних відносин персони і натовпу відбивається й на здійсненні влади, яка виступає для персони засобом реалізації її політичних інтересів. У суспільстві ця реалізація може здійснюватися лише через соціальні утворення, до яких належить і натовп. Таким чином, щодо владних відносин між персоною і натовпом виникають кооперантні відносини, які, як і у політиці, набувають позитивного або негативного характеру. Але натовп, на відміну від політики, не є тривким середовищем здійснення влади. Для існуючої системи влади він виступає важливим сигналізуючим фактом про наявні політико-владні проблеми і попередженням про можливість безвладдя, що також виходить від натовпу.

Функціональна здатність системи влади вирішити поставлені натовпом проблеми знімає питання щодо владних відносин всередині натовпу, а нездатність або небажання цієї системи забезпечити упорядкування виявлених появою натовпу безпечних прорахунків чи недопрацювань, призводить до появи невідконтрольних їй владних тенденцій, що визрівають у відповідності з соціопсихологічними особливостями натовпу. На первинному рівні це породжується владними прагненнями персони. Вони, об'єктивно, є причиною виникнення натовпу, але їх вираження спотворюється його ж суттю. Нівелюючись у натовпі, персона втрачає контроль над своїми владними прагненнями і піддається загальним спонтанним тенденціям владного характеру. Таким чином, спонукавши до виникнення натовпу, владні прагнення персони не знаходять у ньому свого розвитку, а, натомість, пригнічуються і нівелюються ним же.

Втрата персоніфікованих владних прагнень у натовпі створює певний владний вакуум, який заповнюється, зазвичай, або радикальними владними прагненнями окремих, найбільш активних його учасників, або нав'язаними владними прагненнями лідерів. Сам характер локальних владних відносин у натовпі спрямований на придушення персони і видавлювання її в такий спектр владних інтересів, які однозначно підтримуються натовпом. Отже, у натовпі розчиняється персоніфікована основа владних відносин, яка завжди є надійним орієнтиром для визначення ступеня ефективності здійснення влади. Натомість, у цих відносинах появляється швидкоплинна ситуативність, що й зумовлює їх швидкоплинний характер. У результаті цього виникає соціальне середовище для утвердження і зміцнення деструктивних елементів у владі.

Таким чином, натовп виступає не лише надзвичайно сприятливим політичним, але й життєво важливим владним середовищем для негативної кооперації. Через те він приваблює деструктивні елементи з незадоволеннями владними амбіціями, для яких не стільки важливою є влада як засіб досягнення певної мети, скільки сам стан перебування у владі, здійснення владного впливу, а в кінцевому підсумку – досягнення насолоди від влади. На наше переконання, такі ознаки не можуть бути сутнісними ознаками персони, а, радше, є їх хворобливим викривленнями чи шкідливими відхиленнями. У

натовпі ж його деструктивні провідники сприяють поглибленню негативної владної кооперації, тому що лише вона забезпечує бажаний для них характер його функціонування. Чим триваліший час соціальне середовище зберігає ознаки натовпу, тим довше деструктивні елементи можуть утримувати реальну владу. Самостійно, без вожаків, натовп ніколи не зможе здійснювати владу, адже навіть тоді, коли натовп складається з розумних і розвинених людей, він набагато обмеженіший, ніж кожен з них зокрема.

Отже, поява натовпу зумовлена наявністю об'єктивних причин. У політико-владних відносинах такими причинами виступають відсутність відображення політичних інтересів існуючою політичною системою суспільства та нездатність задоволення владних прагнень наявною системою влади. Тому виникнення натовпу уже за первинним своїм характером виступає формою політико-владного протесту, безпосередній появі якої передують сильний емоційний привід, зумовлений неординарною поведінкою політика, наділеної владними повноваженнями особи чи виражений у формі реакції на прийняття резонансного владно-управлінського рішення.

Натовп як спонтанно сформоване соціальне середовище має перспективу розвитку по двох шляхах: позитивної або негативної кооперації. Вибір певного шляху розвитку залежить від особи-провідника натовпу. Розвиваючись у конструктивному руслі, натовп організовується і врешті-решт, перетворюється на стійкіший соціум. Поглиблення ж негативної кооперації більше відповідає суті натовпу як такого і має наслідком перетворення натовпу лише у засіб політико-владного характеру. Тому нейтралізація впливу натовпу може бути здійснена шляхом комплексного упорядкування невпорядкованих відносин, що повинно здійснюватись на різних рівнях політики та влади. Початком такого упорядкування є забезпечення реального представництва політичних інтересів та вирі-

шення владних прагнень особи. Це нейтралізовує деструктивність натовпу, скеровує його розвиток у сегмент формування соціуму та створює сприятливе середовище для конструктивної політико-владної діяльності особи-лідера. У результаті такої пертурбації натовп перетворюється у новий елемент соціальної структури суспільства і його політичної системи.

Перспективою подальшого дослідження може бути наукове опрацювання практично-прикладних відносин політико-владного характеру особи і натовпу у сучасному політичному процесі України.

1. Мунье Э. Манифест персонализма. — М., 1999.
2. Лакруа Ж. Избранное: персонализм. — М., 2004.
3. Бердяев Н. А. Философия свободы. — М., 2007.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии. — К., 1987.
5. Ленин В. И. Государство и революция // Повн. зб. тв. — Т. 33. — С. 1–115.
6. Плеханов Г. В. К вопросу о роли личности в истории. — М., 1948.
7. Лебон Г., Тард Г. Психология толп. — М., 1999.
8. Рейнгольд Г. Умная толпа: новая социальная революция / пер. с англ. А. Гарькавого. — М., 2006.
9. Назаретян А. П. Агрессивная толпа, массовая паника, слухи: лекции по социальной и политической психологии. — СПб., 2004.
10. Корчинский Д. Война у натовп. — К., 1999.
11. Горбатенко В. П. Политичне прогнозування: теорія, методологія, практика. — К., 2006.
12. Хевеши М. А. Толпа, массы, политика: историко-философский очерк: монография. — М., 2001.
13. Воронов И. О. Феномен власти: горизонты людского и политического измерения. — К., 2005.
14. Там само.
15. Трипольский В. О. Демократия и власть. — К., 1999.
16. Рансьер Ж. На краю политического. — М., 2006.
17. Соколов В. Н., Старинец А. Г. Власть и общество. — О., 2003.
18. Соколов В. Н., Ханеев С. Е. Власть. Политика. Массы. — О., 2002.
19. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. — М., 1992.
20. Тарапов И. Е. Наше общество и власть: вопросы управления. — Х., 1997.
21. Leksykon politologii / red. nauk. prof. dr hab. A. Antoszewski, prof. dr hab. R. Herbut. — Wrocław, 2004. — S. 456.
22. Wippermann W. Faschismustheorien. Zum Stand der gegenwärtigen Diskussion. — Darmstadt, 1975. — S. 37, 149, 173.
23. Політична наука. Словник: категорії, поняття і терміни / за ред. Б/ Кухти. — Л., 2003. — С. 260.
24. Царство натовпу (із історії Великої Французької революції по книзі Лебона і Тарда). — К., 1991. — С. 5–6.
25. Плеханов Г. В. К вопросу о роли личности в истории. — М., 1948. — С. 27, 33.
26. Руге В. Как Гитлер пришел к власти: Германский фашизм и монополии. — М., 1985. — С. 42, 53.
27. Царство натовпу (із історії Великої Французької революції по книзі Лебона і Тарда). — К., 1991. — С. 16.

Надійшла до редколегії 27.12.2011 р.

В. В. Колюх, доц., КНУ ім. Т. Шевченка

ЕКСТРЕМІЗМ ЯК ПРОЯВ ПОЛІТИЧНОЇ НЕСТАБІЛЬНОСТІ В УКРАЇНІ

Автор досліджує проблеми прояву політичного екстремізму в Україні, розкриває поняття "екстремізм", надає рекомендації органам державної влади в Україні прийняти ряд рішень стосовно запобігання проявів політичного екстремізму в Україні.

Ключові слова: політичний екстремізм, екстремістська діяльність, політична стабільність, законодавче врегулювання.

Автор исследует проблемы проявления политического экстремизма в Украине, раскрывает понятие "экстремизм", предлагает рекомендации органам государственной власти в Украине принять ряд решений о противодействии проявлению политического экстремизма в Украине.

Ключевые слова: политический экстремизм, экстремистская деятельность, политическая стабильность, законодательное регулирование.

The author examines the problem of display of political extremism in Ukraine reveals the concept of "extremism", provides guidance to public authorities in Ukraine to take some decisions about prevention of political extremism in Ukraine

Keywords: political extremism, extremist activity, political stability, and a legal settlement.

Політологічний енциклопедичний словник визначає екстремізм як схильність до крайніх поглядів і дій, переважно в ідеології та політиці, екстремісти виступають проти існуючих суспільних структур та інститутів, намагаючись підірвати їхню стабільність, розхитати й ліквідувати їх силою заради своїх групових цілей [1, с. 117]. Як правило, екстремізм виникає в умовах економічної і соціальної кризи, розвитку конфліктних ситуацій. Сприятливим підґрунтям для екстремізму є порушення демократичних прав і свобод, руйнування усталених моральних цінностей, слабкий контроль держави за станом громадського порядку та громадської безпеки. Усі ці чинники нині наявні в сучасній Україні.

У міжнародному праві екстремізм уперше визначено у Шанхайській конвенції з питань боротьби з тероризмом, сепаратизмом і екстремізмом. Згадана Конвенція визна-

чає екстремізм як певне діяння, спрямоване на насильницьке захоплення влади чи насильницьке утримання влади, а також на насильницьку зміну конституційного ладу держави або насильницьке посягання на громадську безпеку, в тому числі організація у зазначених цілях незаконних збройних формувань та участь у них [2].

Міжпарламентська асамблея Співдружності незалежних держав розробила проект модельного закону "Про протидію екстремізму". У зазначеному проекті екстремізм визначається як посягання на основи конституційного ладу та безпеку держави, а також порушення прав, свобод і законних інтересів людини і громадянина, які здійснюються внаслідок заперечення правових або загальноприйнятих норм і правил соціальної поведінки [3].

У той же час, у Російській Федерації з 2002 року діє Федеральний Закон "Про протидію екстремістській дія-

льності"[4], в якому передбачено як профілактичні заходи щодо недопущення розповсюдження матеріалів екстремістського характеру, в тому числі в засобах масової інформації та через мережу Інтернет, так і кримінальна відповідальність за такі дії, в 2007 році російське законодавство з питань боротьби з проявами екстремізму було ще більш удосконалено [5]. Аналогічний закон прийнятий у 2007 році у Республіці Білорусь та в 2008 – в Казахстані.

В окремих країнах, наприклад, США, існують спеціальні списки екстремістських організацій, і навіть перебування в складі таких організацій вже є правопорушенням.

В жовтні 2010 року була прийнята резолюція Парламентської асамблеї Ради Європи, в якій говориться, що Асамблея стурбована "різким зростанням у Європі деяких форм екстремізму, які, користуючись гарантованими в європейських демократичних державах правами та свободами, переслідують цілі, що суперечать європейським демократичним цінностям і правам людини" [6], та пропонується прийняти єдине визначення терміну "екстремізм" для введення в законодавство 47 держав Європи.

В той же час, в Україні, на відміну від інших держав, поняття "екстремізм" чи "екстремістська діяльність" у законодавстві не врегульовані.

Як свідчить аналіз криміногенної обстановки та публікацій в ЗМІ такі прояви в нашій державі відбуваються все частіше, підґрунтям для цього можуть слугувати окремі тенденційні матеріали в засобах масової інформації, зокрема у разі наведення націоналістичних закликів, що суперечить національним інтересам та засадам державної безпеки.

Сьогодні в світі існують різні форми та прояви екстремізму: політичний, націоналістичний, релігійний, екологічний, підлітково – молодіжний.

В Україні представлені:

1. Релігійний екстремізм:

✓ релігійно-політична партія "Хізб-ут-Тахтір" – є міжнародною, панісламістською, сунітською організацією. Мета партії – побудова Халіфату в усьому світі, намагання повернути мусульман до суто ісламського способу життя, а також розповсюдження ісламу в якості релігійно-політичної ідеології;

✓ релігійна організація радикальної орієнтації "Такфір" – відносить інших людей (які не дотримуються їх ідеології) до так званих "кяфірів" (невірних). Останніх, в свою чергу, дозволено полишати життя та відбирати їх майно;

2. Націоналістичний екстремізм:

✓ Всеукраїнська організація "Тризуб" імені Степана Бандери". Діяльність побудована ВО "Тризуб ім. С. Бандери" носить націоналістично – воєнізований характер, для його членів характерні радикалізм, закритість та конспірація. Організація позиціонує себе як об'єднання, готове до активного захисту інтересів держави та української нації, а фактично – підпадає під ознаки воєнізованого формування;

✓ Всеукраїнська громадська організація "Українська національна асамблея" – Українська національна солідарна організація" (УНА- УНСО"). Ідеологія: комунізм, космополітизм, лібералізм. Завдання: провести революційні перетворення в інтересах Нації;

3. Підлітково-молодіжний екстремізм:

✓ рух правих скінхедів, які сповідують ідеї нацизму, націоналізму, расизму;

✓ рух "Антифа" ("червоні" або анархічні скінхеде), які сповідують ідеї соціалізму, комунізму та анархізму;

✓ представники футбольних фан-клубів та інші.

Оскільки проблема протидії екстремізму в сучасному суспільстві є комплексною, вона тісно пов'язана з про-

блемами культурної, національної, громадської безпеки та в цілому впливає на політичну стабільність в державі.

У зв'язку з підготовкою до Євро-2010 проблема протидії терористичним і екстремістським погрозам, забезпеченню антитерористичного захисту споруджуваних об'єктів і об'єктів залізничного, повітряного транспорту, іншої інфраструктури набуває нагального значення. Обстановка в сфері міжнаціональних і конфесійних відносин вимагає постійного контролю з боку правоохоронних органів, органів державної влади і місцевого самоврядування.

Для протидії цьому явищу необхідно вжити ряд заходів як на законодавчому рівні так і прийняти відповідні рішення на рівні центральних органів влади та органів місцевого самоврядування.

Щодо законодавчого врегулювання цього питання – на сьогодні у Верховній Раді України зареєстровано два законопроекти № 1325 та № 5276, обидва внесені народним депутатом України Москалем Г. Г.) [7].

На рівні центральних органів влади потрібно провести ряд заходів, спрямованих на протидію екстремізму та громадських протистоянь, забезпечення суспільного спокою та політичної стабільності.

Серед таких заходів доцільного запровадити на рівні Міністерства культури та мистецтв України та Державного комітету України з питань телебачення та радіомовлення цикл публіцистичних програм, підтримуючих становлення толерантного мислення, зниження соціальної напруги у суспільстві. На рівні Міністерства освіти і науки, молоді і спорту України впровадити ряд освітніх програм стосовно толерантності, віротерпимості та міжкультурного діалогу в освітніх закладах середньої та вищої школи. Варто посилити контроль за в'їздом, виїздом та переміщенням членів радикальних та екстремістських організацій, а також ввезення зброї, вибухових речовин, літератури радикального спрямування. Державному департаменту фінансового моніторингу Міністерства фінансів України, Національному банку України, Державній податковій адміністрації України, Державній митній службі України доцільно посилити контроль та припинити канали надходження, в тому числі із-за кордону, фінансової та матеріальної допомоги від різних комерційних організацій та фондів, що підтримують екстремістські організації.

Лише запровадження комплексу дій як на рівні законодавчого врегулювання цього питання так і відповідного прийняття рішень на рівні центральних органів влади може зменшити прояви екстремізму в Україні та зменшити ризики впливу його на політичну стабільність нашої держави.

1. Політологічний енциклопедичний словник : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. – К., 1997. 2. Шанхайская Конвенция о борьбе с терроризмом, сепаратизмом и экстремизмом, Шанхай, 15 июня 2001 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://eurasiangroup.org/ru/restricted/shanghai_conv.pdf. 3. Модельный закон "О противодействии экстремизму" [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.iacis.ru/data/prdoc/zakon-14-05-09.doc>. 4. О противодействии экстремистской деятельности: Федеральный закон Российской Федерации от 25 июля 2002 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.akdi.ru/gb/proekt/089226GB.SHTM>. 5. Федеральный Закон от 24.07.2007 № 211-ФЗ "О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации в связи с совершенствованием государственного управления в области противодействия экстремизму" (принят ГД ФС РФ 06.07.2007) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://duma.consultant.ru/page.aspx?921396>. 6. Resolution 1754 (2010) Fight against extremism: achievements, deficiencies and failures [Electronic source]. – Access mode: <http://www.assembly.coe.int/Mainf.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta10/ERES1754.htm>. 7. Проект Закону про внесення змін до деяких законодавчих актів України (щодо посилення відповідальності за прояви екстремізму, ксенофобії, антисемітизму, расової і релігійної нетерпимості) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb_n/webproc4_1?id=&pf3511=31330tricted/shanghai_conv.pdf.

УДК 32:1

Л. І. Мозговий, канд. філос. наук, проф.,
Л. В. Абизова, канд. філос. наук, доц.,
Слов'янський державний педагогічний університет

ФОРМУЛА МЕХАНІЗМУ ПОЛІТИЧНОЇ ДІЇ

Досліджується актуальна проблема раціоналізації політичної діяльності. Представлено механізм здійснення політичної дії на основі використання діяльнісного підходу, визначено об'єктивну і суб'єктивну детермінації дій суб'єктів політики.

Ключові слова: політична діяльність, політичні процеси, політична відповідальність, політична боротьба, державна влада.

Исследуется актуальная проблема рационализации политической деятельности. Представлен механизм осуществления политической деятельности на основе использования деятельностного подхода, определена объективная и субъективная детерминация действий субъектов политики.

Ключевые слова: политическая деятельность, политические процессы, политическая ответственность, политическая борьба, государственная власть.

The article concerns an urgent problem of reasoning of political activity. It reveals a mechanism of political action, based on the use of activity approach, which allowed giving definitions to objective and subjective determination of political subjects' activity.

Keywords: political activity, political processes, political responsibility, political struggle, state power.

На сучасному етапі розвитку суспільства, особливо на пострадянському просторі, значущу роль відіграють політичні процеси і відносини. Від мудрості і прозорливості політичних лідерів держав залежить стабільність і можливість розвитку всіх сфер суспільства. Тому предметом аналізу даної роботи є механізм політичної дії як елемент політичної діяльності. Аспекти даної проблеми досліджувалися в роботах зарубіжних учених, що мають теоретичний і методологічний характер. Вплив політичної культури на політичну поведінку розглядався в працях М. Дюверже, Д. Істона, Р. Такера, С. Хантінгтона, Л. Халмана. Взаємозв'язок соціально-політичних умов, інтересів і дій різних соціальних груп були предметом вивчення С. Верби, М. Гоеля, Л. Мілбрайта, Ф. Грінстайна. Специфіка політичної соціалізації особистості, становлення певних зразків політичної соціалізації особистості, становлення певних зразків політичної поведінки досліджувалися Т. Парсонсом, Е. Грінбергом, М. Рокича. Проблеми політичної психології, динаміки політичної свідомості розкривалися у працях таких російських учених як Є. Шестопал, Л. Гозман, П. Гречко. Досвід теоретичного аналізу політичних дій мав місце в роботах Г. Шахназарова і К. Гаджиева. Специфіку політичних традицій, які впливають на соціальні трансформації в сучасній Україні аналізували Ф. Кирилюк, Н. Тomenko, Д. Табачник.

Осмислення механізму політичної дії має досить прагматичну мету бо, згідно з точним зауваженням А. У. Гоулднера, "теорія полегшує пошуки деяких, але не всіх напрямків дії, і тим самим змушує нас змінити світ, або приймати його таким, яким він є, говорити йому ТАК чи НІ. Деяким чином будь-яка теорія є скромним некрологом або молебнем за здоров'я для певної соціальної системи" [1]. Елементом політичної доктрини сучасної української держави, як і держав близького зарубіжжя, має стати раціоналізація політичного управління в країні, що дає можливість планувати і прогнозувати політичні процеси, виключити елемент випадковості в законодавчій діяльності, мінімізувати політичну упередженість, нейтралізувати шарахання політиків в обговоренні проблем, які провокуються вкрай радикальними політичними силами (для України це, насамперед, проблема мови і НАТО, що розділяє її, як і раніше, на два непримиренних табори). Ефективні політичні дії повинні мати системність та наступність, відповідати перспективному проекту політичних і законодавчих реформ, а не обслуговувати сьогочасні інтереси і проблеми, що виникають або з волі випадку, або через примхи певних політичних сил.

Політична боротьба ніколи не обмежується лише системою державної влади, не протікає тільки у формальних структурах. Різноманіття політичних сил сучасного суспільства створює додаткові важелі та механізми впливу на державну владу і політичні процеси. Діяльність політичного суб'єкта вбудовується в систему політичної культури, яка надає їй загального сенсу й значення, діяльність у політиці не зводиться лише до її зовнішніх проявів і виступає як причинно обумовлений і спрямований на досягнення певних політичних цілей процес. Цілеспрямований характер політиці надають різноманітні програми, ідеологічні схеми, доктрини, концепції конкретних політичних акцій, кампаній, ідеології, як концентроване і систематизоване висловлення цілей і цінностей в політиці. Критеріями розумності політичних дій може служити ступінь їх усвідомленості, ефективність (порівняння мети з результатом), відповідність вищих цінностей, поставленим на чільне місце впровадженій політики. Політична діяльність – це сукупність політично значущих дій, здійснюваних суб'єктом (суспільством, групою, особою) в політичній сфері, що переслідують певні політичні цілі і використовують в ім'я її досягнення різні шляхи і способи. Політичну дію як і будь що інше вплетене до системи існуючих відносин, має структуру, механізм здійснення, спрямований на досягнення результату. Методологічну установку діяльнісного підходу, пов'язаного з іменами Л. С. Виготського, А. Н. Леонтьєва, А. Р. Лурії, цілком можна застосувати для дослідження й політичної діяльності. Психологічні схеми, що пояснюють політичну діяльність включають такі елементи, на які вказують Л. Гозман і Є. Шестопал: "Зовнішнє середовище, яке посиляє стимули суб'єктові поведінки; потреби індивіда або групи, що беруть участь у діяльності; мотиви, якими керується суб'єкт; настанови, цінності, орієнтації, переконання і цілі суб'єкта; особистісні особливості ролі, стилю прийняття рішень, стилю міжособистісних відносин, когнітивного стилю; власне дії і вчинки; зворотний зв'язок між поведінкою і умовами, що її сформували" [2].

Політична діяльність детермінується цілою низкою обставин, які проявляються як об'єктивна і як суб'єктивна детермінація.

Об'єктивна детермінація політичної діяльності і політичних відносин, своєрідний соціально-політичний екстерналізм, виходить, в першу чергу, із специфіки зовнішнього середовища, яка посиляє стимулю суб'єкту дії. Це особливості політичної системи, взаємодія суб'єкта і системи, загальний політичний контекст, конкретні політичні події. Наприклад, "терпимість" і тенден-

ційне вихваляння західноєвропейськими державами так званої Помаранчевої революції в Україні, третій тур виборів Президента, виправданий не принципом права, а принципом політичної доцільності, зневажаючи право, завдали Україні цілком несподіваний вектор політичного та, як наслідок, соціально-економічного руху, що загальмував розвиток, а, можливо, відкинувши її на декілька років назад. У зв'язку із цим дозволимо собі погодитися з думкою українського вченого В. Дергачова, який констатував той факт, що "вперше в Росії була дана симетрична відповідь Заходу на "кольорові" революції. Москва ефективно відреагувала на геополітичні технології "прагматичного цинізму", що використовувалися в США для організації "чесних" революцій і затвердження маріонеткових демократій в Афганістані, Іраку, Косово, Грузії, Киргизії та Україні" [3]. Фізичне і соціальне середовище, маючи об'єктивний характер, впливає на учасників політичного процесу, являючись або його каталізатором, або гальмом. Відомий американський дослідник демократії С. Ліпсет запропонував гіпотезу про пряму залежність між об'єктивним фактором – рівнем соціально-економічного розвитку та затвердженням демократичного режиму. Завдання дослідника полягає в тому, щоб виявити і незаангажовано проаналізувати можливу кореляцію між діями суб'єктів політики і факторами середовища, своєрідним контекстом епохи.

Суб'єктивна детермінація політичної діяльності, соціально-політичний інтерналізм – це сукупність потреб, інтересів, політичних орієнтацій і цілей суб'єктів політики, адже в її реалізації беруть участь люди, які обирають відповідно до свого становища, знань, здібностей, внутрішнього світу різні шляхи і способи її здійснення. Для з'ясування впливу внутрішньоособистісних факторів на дії суб'єктів політики досить згадати класифікацію потреб, запропоновану американським психологом А. Маслоу, який розділив їх на п'ять ступенів, розташованих ієрархічно: потреби матеріального існування, потреба в безпеці, потреба в любові, потреба в самореалізації, потреба в самоактуалізації.

Чимала кількість сучасних дослідників потреб, дещо спрощуючи запропоновану схему, прийшли до висновку, що поряд з іноді маніакально вираженою потребою стати депутатом, міністром чи президентом, що, на щастя, трапляється нечасто, в політиці діють звичайні людські потреби – матеріальні та постматеріальні. До перших віднесли потреби матеріального плану, пов'язані з володінням майном, благами тощо, до других – потреби самореалізації та самоактуалізації, які спонукають суб'єктів до участі в політичному процесі. Так, наприклад, рішення балотуватися в депутати Верховної Ради приймалося деякими політиками під впливом різних прагнень: для одних – непереборним бажанням було перебратися з регіону до столиці, для інших важливо було отримати депутатську недоторканність, для третіх – вирішальним був економічний стимул чи бажання послужити народові і Вітчизні.

Потреби, в свою чергу, формують інтереси. Політичний інтерес визначає дії суб'єктів політики в залежності від можливості вирішення тієї чи іншої політичної задачі, постановки та досягнення політичної мети. Політичний інтерес виступає як вирішальний мотив, що мобілізує суб'єкта політики боротися за збереження або зміну сформованих умов і форм його політичної діяльності. Тому політичне життя, в цілому, та наявні в ньому закономірності, опосередковуються політичними інтересами. Виникнення політичного інтересу означає, що положення суб'єкта політики породжує у ньому певні політичні цілі і вимагає від нього дій, щодо їх досягнення. Говорячи про види політичного інтересу, необхідно

відзначити, що в науковій літературі розрізняють політичний інтерес в широкому і вузькому сенсі слова. У широкому розумінні – політичний інтерес є усвідомлення об'єктивних можливостей можна класифікувати за різними підставами: за ступенем спільності (особисті та групові), реалізації суспільством або групами своїх специфічних інтересів за допомогою політичної влади. У вузькому сенсі, політичний інтерес є усвідомлення суб'єктами об'єктивної можливості участі в здійсненні політичної влади. Політичні інтереси можна класифікувати за різними підставами: за ступенем спільності (особисті та групові), за сферою функціонування (внутрішньополітичні і зовнішньополітичні), за характером суб'єкта (національні та державні), за можливістю здійснення (реальні та уявні).

Видається за необхідне зафіксувати наступні види політичних інтересів з урахуванням ієрархії їх впливу на політичну діяльність:

- ✓ загальнодержавний або загальнонаціональний (як правило, містить об'єднуюче начало, висловлює потребу держави в зміцненні міжнародних позицій, розвитку економіки, культури, прав людини тощо);

- ✓ інтереси різних політичних груп (диференціюють політичну сферу, задають багатовекторний характер її розвитку, приводять до конкуренції в політиці, виражають політичні прагнення, цілі, завдання тієї або іншої політичної групи: партії, парламентської фракції, груп лобістів, релігійно-політичних організацій і т.д.); – інтереси окремих політичних лідерів (виражають особисте відношення політика до цілей і завдань політичної діяльності, міра "харизматичності" в діяльності політика, характеризують індивідуальне політичне мислення і поведінку лідера); – політичні інтереси в міждержавних відносинах (між двома державами, блоками, співдружністю держав, передбачають прагнення до інтеграції державно-національних інтересів країн для встановлення взаємовигідних стосунків).

Сформований політичний інтерес перетворюється на мету діяльності. Суб'єкт політичної діяльності має різноманітні цілі, розташовані в певній ієрархії супідрядності, але тим не менш, завжди може бути виділена провідна мета, що виступила головним орієнтиром діяльності суб'єкта, яка підпорядковує собі всі його думки та дії. У політичній сфері такою метою є влада.

Рух до кінцевої мети залежить від успішної реалізації поточних, обслуговуючих цілей, від уміння діяти в ситуаціях, що створюються. Тому можна розділити цілі політичної діяльності на стратегічні і тактичні, при цьому тактичні цілі є завданнями, що виникають в ході діяльності, успішно вирішуючи які, суб'єкт може просуватися до головної стратегічної мети.

Та чи інша політична ситуація передбачає різні шляхи реалізації політичних цілей або найчіткіше актуалізує деякі з них. У той же час, у політичній ситуації особливим чином узгоджуються або протиставляються політичні інтереси, що призводить до корегування цілей. Суб'єкт політичної діяльності в конкретній ситуації може реалізувати одну, дві або набір цілей. Виникає, так зване, "дерево цілей", в якому суб'єкт вибирає найбільш можливі до реалізації в даній ситуації. Вибір цілей можливих до реалізації залежить від системи узгодження політичних інтересів, під контролем загальноприйнятих моральних норм, "підпорядкування моральним нормам є не стільки заданим, скільки встановлюється в процесі узгодження сторін, а це у свою чергу визначається різною мірою функціональної автономії дійових осіб" [4].

Найбільш відкритою і спостережуваною системою узгодження інтересів є парламент. Інтереси лідерів, політичних груп, держави, міжнародні інтереси прохо-

дять складний процес узгодження, результатом якого є парламентське рішення, зрештою – політичний вибір. Зазвичай, найбільш стандартний процес узгодження групових і загальнодержавних інтересів. У парламентській системі загальнодержавний інтерес є реалізацією інтересу парламентської більшості шляхом голосування, таким чином виявлення загальнодержавного інтересу зводиться до узгодження інтересів груп усередині більшості. Прикладом може стати той факт, що "голосування парламентської більшості в Державній Думі демонструє повну солідарність з президентськими і урядовими рішеннями" [5], а це створює потенційну небезпеку бюрократичного корпоративізму як механізму тиску на опонентів і союзників, обеззброюючи перших і роблячи лояльними других. Найбільш складний момент міжгрупового узгодження, це узгодження інтересів і цілей лідерів, тобто проблема узгодження офіційних і особистих цілей і інтересів. Це якраз той момент політичних стосунків, коли в процесі вибору суб'єктивне може превалювати над об'єктивним, коли величезного значення набувають соціально-психологічні характеристики лідера. Тому будь яка політична мета містити в собі з'єднання офіційне і особисте. Ж.-Б. Дюрессель вважав: "саме положення лідера вимагає, щоб він або вірив, що його суб'єктивні цілі – ні що інше як реалізація "національного інтересу", або робив все, щоб переконати в цьому інших, розкриття реальних цілей, які ставлять перед собою політичні лідери, – і є найбільш важким завданням" [6]. Амбівалентність ситуації полягає в тому, що, згідно з Т. Парсонсом, "часто ті, хто сповідають ту або іншу цінність (у владі і в політиці), не вірять і ніколи не вірили в неї, в усякому разі, в тій загальній формі, в якій її пропонують суспільству" [7]. Думка Поля Рікера, одного з видатних філософів XX століття, малодієва у сфері політики, але хотілося б, щоб політичні лідери керувалися нею в політичному виборі: "якщо я відчуваю себе зобов'язаним, або вірю в те, що я зобов'язаний, або твердо знаю, що я зобов'язаний, значить я є істотою, здатною діяти не лише під тиском потягів і протиріч, але під впливом закону, про який я маю уявлення" [8].

Проте політичний вибір складається не лише з інтеграції і реалізації інтересів. На суб'єкта політики значний вплив здійснює установка, вона визначає цілі дії політиків. "Установка – це вираження ціннісної орієнтації у формі соціального детермінованого схильності особи або соціальної групи до заздалегідь визначеного відношення – позиції до тих або інших явищ і предметів зовнішнього світу" [9], це форма реагування суб'єкта діяльності, що прагне задовольнити ті або інші потреби, на вихідні стимули. У багатьох ситуаціях вона визначає мотивацію вчинку, вибір мети і засобів її досягнення. Установка впливає на оцінку ситуації суб'єктом політики, на його поведінку і так далі. Важливим аспектом формування установки є те, що вона складається на основі багаточисельних і результативних видів діяльності, що породжуються однотипними ситуаціями. Поведінковий компонент установки представляє власне готовність до дії, чи то голосування, чи то участь в дебатах або мітингах, чи то вступ до партії або виходу з неї. Однотипні стимул-реакції формують установку що стандартизує поведінку суб'єкта діяльності. У політиці це виявляється як постійність політичної позиції, а деколи, як невинуватий консерватизм і доктринерство. Установка наче наказує суб'єктові політичної діяльності можливу схему дій, нагадуючи про традиційних союзників і ворогів, про політичну програму, про збереження престижу, про політичний імідж, що склався, та ін. Навпаки, політики, які в своїх діях відкидали звичні установки, часто заробляли клеймо зрадників, безпринципних політиків.

Система неформальних стосунків у політиці так само формує установки, які впливають на політичну діяльність в цілому. Деколи особисті антипатії і неприязнь лідерів призводять до розколу партії або руху служать джерелом скандалів, на жаль сучасна українська політика свідчить саме про це: розкол Руху, "бродіння" в рядах "Нашої України", в Соціалістичній партії, взаємні звинувачення в команді влади "Помаранчевого Майдану" і т.д. У такому випадку вибір однієї сторони ніколи не співпадатиме з вибором іншої, в усіх моментах, навіть при близькості політичних програм і цілей. Навпаки, симпатії політичних лідерів інколи дозволяють домовлятися і співпрацювати політичним групам різних напрямів.

Американський дослідник установок Дж. Девіс вважав, що будь-яка група, у тому числі і політична, якщо в ній немає конфлікту "буде схильною до одностайного засвоєння установки що є у лідера" [10]. Він наполягав на верховенстві чинника "особистого впливу" у формуванні установки, а установка групи, по суті справи, це засвоєння менш активною групою установок її лідера. Дійсно, в політиці позиція партії – це позиція її лідера, позиція країни – позиція Президента. Дослідження установок дозволяє краще зрозуміти роль особистого впливу, суб'єктивного чинника в політиці.

Вибір політичної дії визначається лідером або групою, будучи результатом реалізації політичних інтересів, кроком на шляху до поставленої мети, що здійснюється під впливом низки причин і залежний від мотивації і політичної установки суб'єкта політики, він з'являється з'єднанням раціонального і ірраціонального, відкрито проголошуваного і таємного, декларованого і такого, що мають на увазі.

Вибір можливої політичної дії вабить чітке визначення позицій політичних сил, декларування ними своїх позицій, підбір аргументів і контраргументів. Ситуація вибору переростає в процес інколи драматичної боротьби за здійснення політичної дії, стаючи джерелом подальшого політичного розвитку, забезпечуючи динаміку політичного процесу в цілому.

Політичну дію провокує розвиток проблеми своєрідного зворотного зв'язку, відповідальності суб'єкта, який вибирає, особистої відповідальності лідера або політичної групи за щось досконале. Загальна картина діяльності суб'єкта в політиці виглядає як вибір цілей, засобів, дії і оцінка міри відповідальності. Відповідальність розкриває дві опори будь-якого політика: перша – довіра виборців друга – довіра партнерів. Якщо, навіть, після невдачі результату дії зберігається хоч би одна з опор, політик має шанс на продовження політичної кар'єри.

Є політичні дії за які відповідальність настає відразу, але існують і такі, які актуалізують відповідальність згодом і є дії, відповідальність за які буквально наздоганяє політика через тривалий період часу, прикладом тому можуть служити судові процеси над Піночетом, Мілошевічем, Хусейном. В той же час натівські бомбардування Югославії широкого засудження світової спільноти не отримали. У політичних діях, як вказує А. У. Гоулднер, "часто неясно, що є моральним; у кожному окремому випадку про це багато сперечаються і це незмінно закінчується виникненням такої ситуації, коли одні мають влади більше за інших. Тому ті, хто наділений більшою владою ніж інші, створюють більший вплив при визначенні того, яке моральне правило прикладене і в чому це правило полягає у кожному окремому випадку. Тобто вони визначають, що є моральним. Так, мораль поєднується з владою, оскільки наділені владою володіють прокровою здатністю надавати моралі необхідної форми" [11].

Таким чином, політичні дії передбачають виявлення і узгодження системи політичних інтересів, що утворю-

ється загальнодержавними інтересами, інтересами різних політичних груп, інтересами лідерів і міждержавними інтересами, якщо проблема має зовнішньополітичний резонанс. Узгодження інтересів дозволяє здійснювати політичні дії. На ситуацію вибору впливає низка умов, однією з яких – можлива відповідальність за здійснені політичні дії. Вибір того або іншого варіанту дій визначається загальним соціально-політичним контекстом тим, наскільки переконливо представили даний варіант його прибічники, які мотиви ними рухали. Чим більш надзвичайною є або представляється ситуація, тим менше можливостей для її раціонального аналізу і, відповідно, тим більшою стає роль міжособових стосунків усередині апарату влади. В умовах стабільних демократичних інститутів політики виражають чітко усвідомлені інтереси різних груп населення або впливових структур, наприклад, успіх "нових правих" у Західній Європі Г. Кітчелт пояснює тим, що їм удалося змішати ідеї вільного ринку з авторитарними цінностями і анти-емігрантськими настроями.

Відступ від узгодженої лінії, наприклад, голосування в парламенті всупереч бажанню тих, хто надає політику підтримку на виборах, чи то виборець, чи то структура, що негласно фінансує його, хоча і можливі, але маловірогідні. В американському політичному словнику є вислів "сенатор від Боїнгу", який адресувався спочатку конкретній людині, а згодом став прозивним, адже, по суті, політик повинен служити народові і державі, а не структурі або корпорації. Підтримка влади з боку населення є домінуючим чинником, оскільки вона "робить режим легітимним, навіть при згортанні демократичних інститутів, які ще не встигли довести громадянам свою корисність і які суспільство ще не готове відстоювати" [12]. На думку Дж. Мюллера, "сутнісною властивістю демократії як форми правління є неодмінний обов'язок влади постійно (хай і не завжди однаково) відгукуватися на вимоги су-

спільства" [13]. Будь-яка політична дія не має бути результатом нераціональних, з точки зору здорового глузду, вчинків або спонтанних, стихійних, неконтрольованих процесів, якщо ми ведемо мову про державу із стабільною, зрілою політичною системою, в якій громадяни відчують захищеність і з якого держави-партнери будують передбачені перспективні стосунки. Враховуючи раціональні та ірраціональні аспекти політики, поєднання її офіційних, публічно проголошуваних і прихованих цілей все ж можна стверджувати, що політична ситуація і політичні дії мають бути раціонально контрольованими, укладатися в рамки наукового аналізу. Уникаючи крайнощів сцієнтичного модернізму в політичних дослідженнях слід мати на увазі те, що політичні дії можуть і повинні розглядатися як такі, що підлягають науковій формалізації механізмами, аналіз можливостей їхньої корекції обумовлює потребу в їх раціоналізації.

1. См.: Гюлднер А. У. Наступающий кризис западной социологии. – СПб., 2003. – С. 75. 2. Гозман Л. Я., Шестопал Е. Б. Политическая психология. – Ростов н/Д, 1996. – С. 98–99. 3. Дергачев В. Когда власть взывает к разуму и богам // Мир перемен. – 2009. – № 1. – С. 98. 4. Гюлднер А. У. Наступающий кризис западной социологии. – СПб., 2003. – С. 256. 5. Никовская Л. И., Якимец В. Н. Особенности публичной политики в регионах России: символическая политика в трансформирующейся публичной сфере // Политическая экспертиза: Политэкс. – СПб., 2010. – Т. 6, № 1. – С. 43. 6. Дюрессель Ж.-Б. Всякая империя падёт: теоретический взгляд на международные отношения // Идеологическая борьба и современная буржуазная философия. – М., 1984. – Ч. III. – С. 155. 7. Гюлднер А. У. Наступающий кризис западной социологии. – СПб., 2003. – С. 342. 8. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М., 2008. – С. 580. 9. Леонтьев А. Н. Проблемы развития психологии. – М., 1965. – С. 98. 10. Девис Дж. Э. Социология установок // Американская социология. – М., 1972. – С. 64. 11. Гюлднер А. У. Наступающий кризис западной социологии. – СПб., 2003. – С. 343. 12. Ясин Е. Г. Приживется ли демократия в России? – М., 2006. – С. 297. 13. Мюллер Дж. Капитализм, демократия и удобная бакалейная лавка Ральфа. – М., 2006. – С. 209.

Надійшла до редакції 27.12.2011 р.

УДК 32.019.52: 303.823

Д. В. Неліпа, канд. політ. наук, доц.

ТЕХНОЛОГІЇ ЗБОРУ ПЕРВИННИХ ДАНИХ ПРИ ПРОВЕДЕННІ СИСТЕМНОГО АНАЛІЗУ ПОЛІТИЧНИХ ЯВИЩ ТА ПРОЦЕСІВ

Висвітлено головні технології збору первинних даних в рамках підготовчого етапу при проведенні системного аналізу політичних явищ та процесів. Виокремлено кілька груп технологій та розкрито алгоритм їх практичного застосування.

Ключові слова: системний аналіз, політичні явища та процеси, технології збору первинних даних

Освещены основные технологии сбора первичных данных в рамках подготовительного этапа при проведении системного анализа политических явлений и процессов. Выделены несколько групп технологий и раскрыты алгоритм их практического применения.

Ключевые слова: системный анализ, политические явления и процессы, технологии сбора первичных данных

Main techniques of data collection, used during preparatory stage of systems analysis of political phenomena and processes, have been highlighted. Several groups of such techniques have been distinguished and the algorithm of their application has been presented.

Keywords: system analysis, political events and processes, technologies of collect of primary data

Системний аналіз – один із провідних та найпоширеніших методів сучасної західної політології. Серед його численних переваг варто особливо підкреслити те, що він створює можливість для ціннісно-нейтрального дослідження політики. Зважаючи на специфіку політологічного знання, системний аналіз часто використовують саме завдяки його здатності максимально "нейтралізувати" вплив особистості дослідника на отримані результати, що дуже важливо при формулюванні політичних рішень.

Практичне проведення системного аналізу здійснюється за наступним алгоритмом. Спочатку відбувається підготовка до дослідження, яка передбачає формулювання проблеми, визначення цілі та завдань, а також збір первинних даних. Ці дані стають підґрунтям для

проведення моделювання – ключової процедури системного аналізу. Врешті, на основі отриманих результатів здійснюється формулювання політичного рішення, яке і є продуктом дослідження. Кожен із цих етапів є важливим та має значний вплив на достовірність та обґрунтованість висновків. Водночас, в українській політології надто мало уваги приділяється технологіям збору первинних даних. Доволі часто можна почути думку, що політологи повинні користуватися даними, уже зібраними та систематизованими юристами, соціологами чи іншими фахівцями. Беззаперечно, так звані вторинні джерела теж можуть стати основою для політологічного дослідження методом системного аналізу, однак вони потребують додаткової верифікації та, крім того, їх може бути недо-

статньо. Відтак, метою даної статті є з'ясування специфіки збору первинних даних при проведенні системного аналізу політичних явищ та процесів.

Дослідження будь-якої політичної системи варто починати із отримання загального уявлення про неї, формування в аналітика так званої "big picture" ("великої, панорамної картини"). Лише маючи розуміння про систему як ціле, можна успішно провести збір детальнішої інформації, яка ляже в основу моделювання та, врешті, формулювання політичного рішення. Саме за таким принципом діє багато міжнародних організацій, фондів, агентств, які, навіть працюючи у певній державі тривалий час, перед визначенням пріоритетів на наступний програмний період запрошують незалежних експертів для подорожі туди і оцінки можливостей та потреб на місцях. Такі періодичні "місії", до прикладу, постійно проводить Агентство США з міжнародного розвитку (USAID), здійснюючи аудит як становища в державі, так і ефективності своїх програм. Для цього вони організовують зустрічі із ключовими акторами в даній сфері, а також оглядають важливі місця, будівлі та ін. (наприклад, якщо був побудований певний центр, його теж відвідують).

Ефективність цієї технології є беззаперечною при проведенні системного аналізу політичних явищ та процесів. Формулювання політичного рішення потребує глибинних знань про "географію" певної політичної проблеми, особливості усіх зацікавлених сторін, потреб та інтересів тощо. Крім того, формування такої загальної картини дозволяє оцінити різноманітні ресурси, присутні в даній політичній системі: особисті (освітній рівень, професійні характеристики, фінансовий стан, мережеві зв'язки тих, хто належить до цієї системи); громадські (громадські об'єднання, релігійні та благодійні організації, неформальні групи); інституційні (бізнес-структури, освітні заклади, медичні установи, система громадського транспорту); ресурси зовнішнього середовища (дороги, парки, житло, фермерські землі, доступ до джерел чистої води) [1].

Структурування одержаної таким чином інформації можна здійснювати за допомогою діаграм-павуків ("spidergrams"). Їх будують наступним чином: у центральному колі пишуться запитання, відповіді на які зображуються у вигляді промінців, що відходять від цього кола. Далі ці відповіді можуть слугувати центральними колами для наступних запитань та відповідей на них. Наприклад, "промінцями" можуть бути різні сфери суспільного життя: політична, економічна, соціальна, культурна. В рамках політичної сфери систематизується інформація щодо політичних акторів та інституцій, відносин між ними тощо. Відповідні ключові тенденції структуруються і для інших систем – економічної, соціальної, культурної.

Цікавим прикладом застосування такої діаграми є дослідницький проєкт "Профайлер ЄС", розроблений Центром перспективних досліджень імені Роберта Шумана у співпраці із ще декількома фабриками думок та академічними установами. Це – спеціалізований веб-сайт, який дозволяє користувачам порівняти власні політичні переконання із програмами політичних партій різних держав Євросоюзу. Відбувається це наступним чином. Відвідувач сайту обирає країну, яка його цікавить, після чого дає відповідь на низку запропонованих питань із варіантами відповідей. Ці питання стосуються важливих політичних, економічних, суспільних проблем і відповіді на них дозволяють зрозуміти, цінності якої політичної партії є ближчими для нього і якою є міра їх схожості. За шість передвиборчих тижнів у 2009 р. цим веб-сайтом скористалися більше 2,5 мільйонів користувачів і він досі залишається популярним [2].

Достатньо цікавою технологією, яка може використовуватися під час збору первинних даних задля формування загального уявлення про проблему, що досліджується, є SWOT-аналіз. SWOT-аналіз був вперше

розроблений професором Стенфордського університету Альбертом Хемпфрі у 60-70-х рр. XX ст. З того часу методика його проведення вдосконалювалась та розвивалась і сьогодні він дедалі частіше використовується в політологічних дослідженнях [3]. Назва цієї технології – це абревіатура, утворена із чотирьох англійських слів: "strengths" – сильні сторони, переваги; "weaknesses" – слабкі сторони, недоліки; "opportunities" – можливості; "threats" – перешкоди, загрози. Застосування SWOT-аналізу як технології збору первинних даних в рамках системного аналізу політичних явищ та процесів дозволяє поєднати вивчення внутрішніх властивостей системи із впливами зовнішнього середовища та вчасно виробити план реагування системи на умови зовнішнього середовища.

Водночас, отримання загальної картини не повинно стати самоціллю. Це, скоріше, засіб для оптимізації подальшого збору первинних даних. Для полегшення та структурування процесу отримання інформації Світовий банк пропонує наступні поради. Насамперед, його фахівці радять не намагатися відшукати "найкращий" спосіб отримання інформації. Обрання технології збору первинних даних має базуватися на двох критеріях – характер необхідної інформації та зручність для дослідника. Тобто, виходити слід із того, що саме потрібно знати (цифри чи описові дані), де знаходиться необхідна інформація (навколишнє середовище, інші люди, документи), наявні ресурси та час, складність первинних даних та ін. [4]. Не менш суттєвою є і зручність для дослідника. Одну і ту ж інформацію можна отримати з різних джерел, наприклад, дані про кількість виборців, які взяли участь у голосуванні, містяться в офіційних чи аналітичних документах, але, якщо системний аналітик віддає перевагу спілкуванню з людьми, він може звернутися до виборчої комісії чи авторів документів.

Першим кроком при проведенні збору первинних даних має стати пошук подібних досліджень, які могли уже проводитися, хоч і з іншими цілями, методами, для вирішення інших проблем тощо. Їх результати являють собою необхідні дані (чи хоча б частину з них) у систематизованому вигляді. Це дозволить зекономити час та ресурси і не повторювати уже зроблену роботу. Для цього звертаються до архівних матеріалів, комп'ютерних баз даних, офіційних документів (бюджет, нормативні акти), звітів чи інших аналітичних публікацій, статистичних документів (наприклад, даних перепису населення) тощо. Часто виявляється так, що даним питанням уже займається певна установа, яка може надати необхідну інформацію. Перевагою використання уже наявних даних є менша вартість та більша швидкість отримання матеріалів у порівнянні із проведенням їх збору із самого початку.

Перед використанням цих даних слід з'ясувати, як вони були зібрані, чи правильно були підібрані показники та переконатися у вірності всіх фактів. Для цього можна застосовувати "правило трикутника" – кожний факт перевіряти трічі. Наприклад, автором певної статті було зроблено висновки, що той чи інший закон порушує норми Конституції. Для того, щоб переконатися, що це вірно, варто звернутися і до тих, кого це безпосередньо стосується (приміром, авторів закону) та отримати фахову думку від "третьої", нейтральної сторони [5].

Якщо ж така інформація відсутня і необхідно збирати "оригінальні" дані, варто дотримуватися наступних правил: обрати технології отримання інформації та не відступати від них; визначити усі поняття та стежити за тим, щоб не виникало двозначностей їх трактування; перевіряти, перевіряти і ще раз перевіряти, чи збираються дійсно потрібні для певної проблемної ситуації дані, чи вони повно та достовірно відображають системне явище чи процес, що вивчаються [6]. Показники, які характеризують одну і ту

ж властивість системи, повинні вимірюватися однаково: час, використаний спортсменами на забіг, завжди визначають за допомогою секундоміра, а не, наприклад, за допомогою того, скільки сірників згоріло під час забігу. Не варто змішувати різні рівні дослідження. Наприклад, не можна порівнювати кількість голосів, поданих за одного кандидата в певному селі, із тим, скільки молоді не взяло участі у виборах в державі загалом.

Всі технології отримання даних можна поділити на дві великі групи, відповідно до характеру одержаної інформації – кількісні та якісні. Кількісні дані вважаються точнішими та надійнішими, хоча процедури їх одержання часто є складнішими для розуміння та застосування, але отримані результати легше аналізувати та систематизувати. Якісні дані, на противагу цьому, одержати простіше, вони не потребують спеціального кодування, втім, їх значно складніше опрацьовувати, знаходити загальні закономірності, виокремлювати тенденції тощо. З іншого боку, при зборі якісних даних існує ймовірність отримати багато цікавої та потрібної інформації з різних аспектів проблеми. Наприклад, розмовляючи з фахівцем, можна одночасно охопити багато сторін проблеми, які дослідник міг і не врахувати спочатку. Тобто, якісні дані дозволяють виробити загальне розуміння проблемної ситуації.

Інший критерій для класифікації технологій збору первинних даних – за місцем та роллю дослідника. Ряд технологій, зокрема опитування, інтерв'ю, фокус-групові дослідження тощо, передбачають пряме втручання аналітика у життєдіяльність системи, що вивчається. Тут об'єкт аналізу знає, що його досліджують, вимірюють показники, збирають інформацію. Проте, у багатьох випадках доцільніше не повідомляти про те, що відбувається збір даних, оскільки це створить загрозу підміни дійсних фактів бажаними. Так, якщо досліднику, скажімо, важливо зрозуміти дійсний стан справ у тому чи іншому органі державної влади (ставлення до відвідувачів, швидкість обслуговування, ефективність роботи, він може не інформувати про дослідження, щоб керівництво не намагалось "змінити" дійсність. Для цього і використовують спостереження як технологію збору первинних даних.

Спостереження – це систематична реєстрація усіх подій, фактів, поведінки визначених об'єктів в рамках певного соціального середовища [7]. Перевагою цієї технології є те, що дані отримуються "в реальному часі" (наприклад, аналізується не статистика медичного закладу щодо соціального складу його відвідувачів, а відбувається безпосереднє спостереження за тим, хто користується даною лікарнею). До того ж, ці дані є об'єктивнішими за інформацію, отриману через технології, які передбачають спілкування із людьми, оскільки будь-яка розповідь завжди включатиме власне бачення. Водночас, дана технологія є достатньо дорогою та вимагає значних зусиль. Відтак, для уникнення неточностей при проведенні спостереження, необхідно розробити спеціальну шкалу для оцінки усіх побачених фактів, а також чітко визначений, однаковий для всіх спостерігачів перелік тих даних, які потрібні. Найкраще залучити більш, ніж одного спостерігача для якомога точнішої фіксації інформації та забезпечення спостереження протягом усього часу. Перед безпосереднім проведенням спостереження, краще провести пробне, щоб переконатися, що є усі потрібні умови для забезпечення його ефективності.

Ще одна технологія, яка дозволяє уникнути втручання дослідника у систему, що вивчається, є аналіз документів. Найчастіше він здійснюється за допомогою контент-аналізу, який передбачає вияв певних слів чи виразів у текстах, з'ясування їх значення, взаємозв'язку між ними для вияву певних тенденцій, тлумачень, під-

ходів, а також пошуку фактичної інформації. До текстів відносяться як офіційні документи, так і аналітичні звіти, книги, історичні та архівні матеріали, наукові та публіцистичні статті, інтерв'ю, промови тощо. На початку своєї історії контент-аналіз не був поширеним, оскільки передбачав ручний пошук слів та виразів [8]. Сьогодні ж контент-аналіз застосовується дуже широко. Його основною перевагою є спрощеність вияву одразу багатьох факторів: комунікативних відмінностей між представниками різних спільнот, наявності чи відсутності пропаганди, не лише прямого змісту висловленого у тексті, а й намірів чи, навіть, емоційного та психологічного стану автора чи авторів.

Виокремлюють два основних типи контент-аналізу: концептуальний аналіз та реляційний аналіз. При застосуванні концептуального аналізу головний акцент робиться на наявності та частоті використання певних концептів, представлених словами чи виразами. Інколи його ще називають "тематичним". Наприклад, потрібно з'ясувати, як часто у законі про свободу зібрань вживається слово "забороняється". Концептуальний аналіз дозволяє при цьому врахувати всі можливі модифікації цього слова: заборона, заборонено, не дозволяється, дозвіл тощо. Реляційний аналіз дає більш повну інформацію про тексти, досліджуючи не лише наявність чи частоту вживання певних концептів, а й взаємозв'язки між ними. Так, тут можна буде виявити, чи дійсно тотожними у певному тексті є значення слів "дешевий" та "економічно вигідний". Цей підвид контент-аналізу ще називають семантичним, оскільки головний акцент робиться не на кількісних показниках, а на значеннях слів і виразів.

До технологій збору первинних даних, що передбачають втручання системного аналітика у систему, що вивчається, найчастіше відносять інтерв'ю, анкетування та фокус-групові дослідження. Розглянемо кожну із них детальніше. Дж. Мангейм та Р. Річ у своїй класичній праці "Політологія. Методи дослідження" наголошують, що часто єдиним способом дізнатися ставлення людини до певної проблеми, є спитати у неї [9]. Тут і може стати у нагоді інтерв'ю. Ця технологія дозволяє отримувати глибокі знання про проблемні ситуації, причому, не лише через відповіді, а й через "відчуття" інтерв'юера (дискомфорт респондента при озвученні певних питань іноді може сказати більше, ніж слова). Крім того, якщо питання сформульовані не достатньо чітко чи зрозуміло, респондент має змогу одразу ж уточнити, що є неможливим при анкетуванні. А дослідник, своєю чергою, може відкоригувати ці питання до наступних інтерв'ю.

Разом з тим, дана технологія є достатньо дорогою та вимагає затрат часу і зусиль. Навіть найкращий дослідник не позбавлений такої властивості будь-якої людини як вибіркове слухання (ті думки, які суперечать власним поглядам, підсвідомо ігноруються). При проведенні інтерв'ю дуже важливо враховувати культурні, релігійні, гендерні та інші аспекти, що вимагає додаткової підготовки. Для того, щоб ця технологія була максимально ефективною, слід дотримуватися кількох правил. Ще до початку інтерв'ю варто уточнити мету його проведення та майбутнє використання даних, в тому числі і в контексті збереження анонімності. Дуже важливо обрати максимально ізольоване та комфортне місце проведення, а також дотримуватися регламенту. Без дозволу співбесідника не слід використовувати техніку для запису. Усі питання варто заздалегідь перечитати вголос, оскільки вони можуть гарно виглядати на папері, але бути надто складними для сприйняття на слух. Питання "чому?" може викликати агресивність, тому його теж бажано уникати.

Ще однією технологією збору інформації, близькою до інтерв'ю, є анкетування. Його популярність у західній політології пояснюється тим, що воно дозволяє

отримати інформацію від великої кількості людей, яку, до того ж, легко кодувати та інтерпретувати [10]. Є два способи її використання: через структуровані та напівструктуровані анкети. У першому випадку всім учасникам задають однакові питання та пропонують зробити вибір із запропонованих відповідей. Такі анкети складніше розробляти, однак, легше заповнювати та аналізувати, відтак, вони є ефективними, якщо потрібно обробити великі обсяги інформації. Напівструктуровані анкети не вимагають обрання однієї із уже наявних відповідей, більшість питань є відкритими. Ці анкети легше розробляти, оскільки не потрібно продумувати увесь спектр альтернативних відповідей, вони дають більше інформації про ставлення та ідеї, але їх складно опрацьовувати [11].

Ефективність цієї технології значною мірою залежить від правильності оформлення анкет. Тут є низка загальних правил. Так, порядок запитань повинен бути таким, щоб поступово розкривати тему, спочатку виявляючи необхідні факти та деталі, і аж після цього переходячи до визначення ставлення. Навіть якщо анкета закрита, останнє питання варто зробити відкритим, для того щоб респонденти могли висловити все, що спало їм на думку під час заповнення, але вони не мали змоги включити до відповідей. Питання, які вимагають відповіді "так" чи "ні", дають надто мало інформації, забираючи час, тому їх варто переформулювати, включивши можливості для пояснення чи уточнення обрання саме такого варіанту. Натомість, варто залишити можливість для уникнення відповіді на питання, надавши опцію на зразок "немає відповіді" або "байдуже" [12].

Технологія фокус-груп – це спосіб збору якісних даних, який передбачає дискусію всередині спеціально зібраної групи людей із подібними характеристиками за наявності модератора, який спрямовує це обговорення в потрібному для дослідника напрямі. Метою є збір як точних даних, так і цікавої релевантної інформації, шанси отримання якої під час дискусії є значно вищими, аніж у інших випадках. Фокус-групові дослідження є досить ефективними, оскільки дозволяють отримувати як конкретну фактичну інформацію, так і ідеї та погляди. Під час дискусій стимулюється розумова активність і учасники можуть згадувати певні дані чи події, в той час як під час інтерв'ю чи анкетування думки спрямовуються лише в одному напрямі [13]. Водночас, ця технологія вимагає не лише ретельної підготовки змістовної частини, а й логістичної. Так, потрібно знайти приміщення, забезпечити достатню кількість столів, стільців, канцелярських товарів, запланувати кави-паузи, обіди чи фуршети для учасників, доставити їх до місця проведення та додому тощо.

Є ряд загальних правил, які використовуються під час проведення фокус-груп. Вислови учасників не оцінюються на "правильність" чи "неправильність" модератором, будь-яка згода чи незгода має стосуватися ідей, а не особистостей. Все, що відбувається під час дискусії, залишається конфіденційним і дослідник використовує це лише для власних цілей. Модератор повинен підтримувати атмосферу взаємної поваги – не дозволяти учасникам перебивати один одного, не допускати образливих висловів, критика має стосуватися ідей, а не людей тощо. При цьому, роль модератора – спрямовувати дискусію, а не втручатися.

До збору первинної інформації можна залучати і експертів. Це можна робити через особисті інтерв'ю, панельні дискусії (один з одним та з аудиторією, яка має змогу задавати питання), фокус-групові дослідження, або, навіть, за допомогою методу Делфі. Дуже важливо вірно підібрати експертів. Для цього варто враховувати їх репутацію, сферу компетенції, відкритість та толерантність до інших поглядів. Доцільно запрошувати експертів із різних галузей знань та із різними політичними поглядами.

Наявність такої великої кількості технік збору первинних даних дозволяє системному аналітику обрати саме ту, яка є оптимальною для конкретної проблемної ситуації, та найзручнішою у використанні. За потреби можна поєднувати різні способи, уточнюючи чи перевіряючи дані. Однак, дуже важливо, щоб збір первинних даних з одного із інструментів підготовчого етапу системного аналізу політичних явищ та процесів не перетворився у самоціль. Слід пам'ятати, що головна мета тут – зібрати якомога більше інформації для включення в майбутню модель системного явища чи процесу, що досліджується, і знаходження оптимального рішення тієї чи іншої проблеми.

1. Data Collection Methods. [Electronic source]. – Access mode: http://www.worldbank.org/oed/ipdet/presentation/M_08-Pr.pdf.
2. EU profiler. [Electronic source]. – Access mode: <http://www.euprofiler.eu>.
3. Згуровський М. З., Переверза К. В. Методика побудови сценаріїв розвитку України з використанням SWOT-аналізу // Системні дослідження та інформаційні технології. – 2009. – № 2. – С. 8. 4. Data Collection Methods. [Electronic source]. – Access mode: http://www.worldbank.org/oed/ipdet/presentation/M_08-Pr.pdf.
5. Data Analysis – Qualitative Analysis – Analysis of Textual Data; [Electronic source]. – Access mode: <http://hsc.uwe.ac.uk/dataanalysis/qualTextData.asp>.
6. Data Collection Methods; [Electronic source]. – Access mode: http://www.worldbank.org/oed/ipdet/presentation/M_08-Pr.pdf.
7. McNabb D. E. Research Methods for Political Science: Quantitative and Qualitative Approaches. – Armonk, 2009. – P. 242. 8. An Introduction to Content Analysis. [Electronic source]. – Access mode: <http://writing.colostate.edu/guides/research/content/pop2a.cfm>.
9. Мангейм Д., Руч Р. Политология: Методы исследования. – М., 1997. – С. 183. 10. Grigsby E. Cengage Advantage Books: Analyzing Politics. – Florence, 2011. – P. 25. 11. Data Collection Methods. [Electronic source]. – Access mode: http://www.worldbank.org/oed/ipdet/presentation/M_08-Pr.pdf.
12. Ibid.
13. Prunckun H. Handbook of Scientific Methods of Inquiry for Intelligence Analysis. – Lanham, 2010. – P. 58.

Надійшла до редколегії 27.12.2011 р.

О. І. Салтовський, д-р політ. наук, проф., КНУ ім. Т. Шевченка

ПРОБЛЕМА НАЙКРАЩОЇ ФОРМИ ОРГАНІЗАЦІЇ ВЛАДИ В ТЕОРЕТИКО-ПОЛІТИЧНІЙ СПАДЩИНІ ФЕОФАНА ПРОКОПОВИЧА

В статті розглядається питання особливостей розуміння державної влади в політичній концепції Феопана Прокоповича.

В статье рассматривается вопрос особенностей понимания государственной власти в политической концепции Феопана Прокоповича.

The article discusses features of understanding of state power in the political concept of Theophanes Prokopovich.

У кінці XVII – на початку XVIII сторіччя значна частина українських інтелектуалів гетьманської держави почали активно інтегруватись до управлінських інституцій Московського царства. Користуючись перевагами отриманої якісної освіти вони вживались в тіло нової для них держави. Цей рух почався задовго до Переяслава як частини стратегії освоєння нового політичного простору. Як

зазначав ще у 50-х роках XX сторіччя видатний український мислитель Ю. Шевельов (Шерех) "Великий і розмашний план культурного завоювання розлогої і військово-сильної Москви був задуманий українською інтелігенцією ще із кінця XVI століття" [1]. Головним інструментом цього плану була, як твердить дослідник, культура, а виконавцями – українські інтелектуали, що їх формували Киє-

© Салтовський О. І., 2012

во-Могилянський колеґіум, а потім і академія, європейська освіта та київська православна церковна ієрархія. Однак, замість підпорядкування собі, своїм цілям і цінностям, вихідці з України на московській службі з часом ставали будівничими чужої держави.

Одним з найяскравіших представників цієї когорти українських діячів і політичних мислителів є випускник і, в подальшому, ректор Києво-Могилянської Академії Феофан Прокопович – людина складної долі і зразок унікальної політичної адаптивності.

Московський цар Петро I, повертаючись після Полтавської битви, звернув увагу на молодого і по-європейськи освіченого професора Академії, який вітав переможця та засуджував переможених з усією силою свого великого поетичного дару. В 1711 році цар бере Феофана Прокоповича у невдалий для себе Прутський похід, а 1716 викликає в столицю народжуваної імперії – Санкт-Петербург. Там київський професор посідає кафедру псковського митрополита (його двір знаходився в новій столиці) і стає одним з найближчих порадників і соратників царя.

Як зазначає російський дослідник В. Г. Смирнов "Для імперії що народжувалась потрібен був теоретик, який поєднав би інтуїтивне розуміння Петром обов'язку государя перед країною з новітніми західними теоріями Гроція і Пуфендорфа. Таким теоретиком і став Феофан. На цей час він зрозумів, що звичного посилення на богоданність царської влади вже недостатньо, тим більше, що дії цієї влади часто здавались підданим неправильними і незрозумілими" [2].

Феофан Прокопович був одним з найосвіченіших людей свого часу, "...добре знав твори західноєвропейських мислителів – творців ранньобуржуазних теорій держави і права, таких, як Лисіпій, Гроцій, Гобс, Пуфендорф, Буддей. В його бібліотеці були також праці Кампанелли, Макиавелі, Жана Бодена, Томазія, Вольфа, що захищали сильну централізовану владу. Прокоповичу були відомі твори монархомахів, або тираноборців, – Теодора Беза, Юнія Брута та ін., що виступали проти верховенства королівської влади. Велика і добре підібрана бібліотека Прокоповича, що включала праці з питань держави і права англійських, французьких, німецьких, італійських, польських і т.д. авторів, свідчить, що працюючи над створенням вчення про просвічений абсолютизм, він цікавився походженням і розвитком державних установ і правових норм багатьох народів" [3].

Проблемам теорії політики, засадничих принципів організації державної влади, виявлення найкращої форми правління Ф. Прокопович присвятив ряд цікавих творів серед яких "Правда волі монаршої", "Слово про владу і честь царську", "Духовний регламент", "Слово похвальне..." і ряд інших.

Вихідним пунктом його концепції оптимальної форми організації державної влади є своєрідне розуміння причин та джерел її виникнення в людському суспільстві.

Поява держави є, на думку Ф. Прокоповича, перш за все проявом дії природних законів. Він зазначає: "Зри ж, а ще не в числі природних законів є й те, щоб бути владі в народі? Є так воістину! І це всіх законів главизна. Оскільки з боку одного велить природно любити себе і другому не творити, що нам не любо, а з іншого боку злоба роду розтлінного розоряти цей закон не сумнівається, всюди і завжди бажаним був страж, і захисник, і сильний поборник закону, і то є державна влада" [4].

Пояснюючи природну необхідність утворення держави Феофан Прокопович, наслідуючи Т. Гобса відзначає, що в первісному стані люди, незважаючи на те, що вони були моральними і шанували Бога, спонукувані злими пристрастями вступали в постійні конфлікти один з одним. А це несло в собі загрозу самому існуванню людства. Адже до появи державної організації суспіль-

ного життя люди знаходились у стані перманентної війни всіх проти всіх, яка загрожувала зникненню людства.

Основним механізмом утворення держави, Ф. Прокопович, слідом за Т. Гобсом, вважає укладення суспільного договору. Він наголошує, що для того щоб уникнути загрози своєму існуванню люди раз і на завжди передають право керування своїми діями державі.

Ідея про природний договір не була новою для української політичної думки того часу. З неї, зокрема П. Орликом, робився висновок про можливість перегляду договору у випадку невиконання сторонами взятих на себе зобов'язань, тобто про право народу на повстання проти деспотичної влади. Цей висновок спирався на постулат про те, що саме народ є єдиним і повноправним носієм і розпорядником державного суверенітету. Для Ф. Прокоповича та його патрона Петра I такі умовиводи не були прийнятними. Навпаки, Ф. Прокопович стверджує, що народ не може відібрати владу у владоможців.

Щоб уникнути логічної суперечності Ф. Прокопович звертається ще до однієї причини державної влади – до Бога. Спираючись на авторитет отців церкви він зазначає: "Проголошує учитель народів "Всяка душа властям предержащим та повинується! Немає влади як від бога; існуюча ж влада від бога учинена суть" [5]. В цілому ідея божественного провидіння у долі людства як головного чинника історії є, на думку мислителя, достатнім й таким, що не може бути запереченням аргументом на користь існування державної влади та розуміння найкращої форми її організації.

Однак Ф. Прокопович не цурається використання і цілком "приземлених" аргументів. Ще одним природним джерелом влади є батьківські інстинкти, сім'я та її закони і традиції. В. М. Нічик підкреслює, що "...серед природних законів Прокопович великого значення надавав тим, які безпосередньо впливають з інстинктів. Так у "Правді волі монаршої" на перше місце ставиться турбота батьків про своїх дітей, яка так чи інакше властива для всього живого" [6]. Держава виступає щодо її громадян в ролі турботливого батька і авторитет владоможців є таким же незаперечним для підданих, як батьківський для дітей нерозумних.

Окрім причин зовнішніх – природних законів та інстинктів, сімейної традиції, божественної волі, Ф. Прокопович визначає ще й внутрішні причини існування в суспільстві державної влади – людський розум і мораль та їх контролера – совість. Моральна людина, за його твердженням не може виступати проти влади як такої: "...влада державна природному закону є потрібна. Чи не скаже ще тобі совість твоя: якщо владі не підкорятися, на закон природний грішити є? Чи не скаже тобі совість: якщо властей бачу хотіти, то хотіти погибелі людству? І ще подумає: владу від бога існуючу нашим здоровим розумом нам узаконену. Чи не підказує совість: якщо властям противитись, є противитись богу самому?" [7].

Використовуючи плюралістичний підхід до визначення причин існування державної влади Ф. Прокопович виділяє серед них головну, проти якої ніхто з його сучасників відкрито заперечити не міг. "Відомо ж бо, що влада верховна від самої природи початок і причину має. А раз від природи, то від самого бога, творця природи. А якщо перша влада початок і від людського сословія і згоди походить, оскільки природний закон, на серці людському від бога записаний, вимагає для себе сильного захисника і совість того ж шукати спонукає (оскільки і сама сім'я боже є), того ради не можемо не назвати самого бога влади державної винуватцем" [8].

В історії суспільства Ф. Прокопович виділяє три основних форми організації державної влади: демократію, "де головні всього суспільства справи управляються згодою всіх жителів", аристократію, "де не всього народу і не однієї особи волею, а кількох вибраних мужів сослови-

ем правиться Вітчизна" і самодержавство "де вся влада державна в руках єдиної особи держиться". Симпатії мислителя безумовно знаходяться на боці останньої. При цьому він всі основні форми організації влади ділить на виборні – демократії, аристократії, монархії – і спадкові. В цьому протиставленні якнайкраще проявляється розуміння Ф. Прокоповичем проблеми оптимальної форми державної організації життя суспільства.

Від самого початку всі симпатії вченого твердо і однозначно знаходяться на боці спадкової монархії. Імперська велич, спадковість влади, наявність єдиного центру політичної волі в державі – все це на думку Ф. Прокоповича робить спадкову монархію найкращою з усіх існуючих форм державного правління: "Народження бо сина царського є велика всенародних благ надія, загального благополуччя очікування, блаженства всеросійського сім'я, корінь, основа ... на них утверджуються надії наші, від одних очікуємо, чого не маємо; від других, якщо маємо, продовження, примноження, і ствердження сподіваємося" [9].

Демократія і аристократія, вважає він, за самою своєю суттю несуть в собі загрозу внутрішніх суперечностей що здатні призвести до суспільного хаосу, підірвати основи співжиття громадян, поставити під загрозу їх добробут і саме життя. "Але більш за все пам'ятати треба про наявне в елекційних державах – великим і частим незгодам та суперечкам місце" [10].

У великих державах, де застосування принципів безпосередньої демократії неможливе, на думку вченого, будь-яке проголошення демократичних принципів є спробою узурпувати владу тими, хто не має на це права. Права, яке може давати лише Бог, як кінцева причина будь-якої влади в суспільстві. Навіть у таких відносно невеликих державах, що мають доволі давні традиції демократичної організації державного життя, як Венеціанська республіка принцип виборності органів державної влади породжує постійні страхи та недовіру. Ф. Прокопович зазначає, що "Не в приклад річ посполита Венеційська, – та й не диво! Тіло її не велике, в єдиному граді заключене, вкупі сенат, вкупі народ, вкупі дух, вкупі уди, та й там під час обрання вождя їх не зникає зрозуміла печаль, щоби уникнути хитрих підступів і фракцій, виборів виборців і неодноразово. А у всьому і волі людські, і жереба кидання з крайньою небезпекою мішаються, якої боязні в державах спадкових не буває" [11].

Важливою перевагою спадкової монархії є той факт, що спадкоємці від народження усвідомлюють своє призначення і готуються до як найкращого виконання покладених на них у майбутньому функцій. "... сини царські з колиски, з того самого часу, коли ходити і говорити що не будь навчаються, навчаються разом з тим і царствувати. Приходять їм в слух судейські і радні, громадянські і ратні повісті, так, як дітям купецьким у слух часто приходять торги, товари, прибутки, збитки; з віком же зростає і володарська мудрість. Та і вінченосні їх батьки ні про що так не піклуються, як про те, щоб їх сини вміли по них тримати скіпетр. А хто нижчих на престол порогів сходить, управляти вчиться вже сидючи на кормі, не без великої багатократно шкоди державі своїй. Але й порфирородний государ велич і красу царську, як природне і від пелюшок собі звичне, не в диво собі ставить і тому не має це за матерію зарозумілості і презирства. А вибором зведений на цю висоту, дивується славі своїй, багатократно не тільки підданих своїх, але і себе самого забуває" [12].

Розглядаючи сім'ю як одну з форм організації життя людей, що передусє державі і є для неї певним зразком, Ф. Прокопович підкреслює, що спадкова монархія несе в собі як позитивну рису не тільки виховний момент для майбутнього правителя, але й є для нього своєрідною спадщиною яку він отримує по батьках і повинен передати своїм спадкоємцям. Загальне добро громадян

держави таким чином становиться головним предметом турботи монарха, який не відділяє свого власного від загального. "Та і в спадковому царстві турбується самодержець про добро загальне, як про своє домашнє, бачучи, як успадковувати по ньому мають сини і сини синів його, і їм же все багате і ціле готуючи. А вибрані государі (не всі – да не буде!), однак, такі бувають, як безчинні на квартирах воїни не жаліють спільного, як чужого, але і більше того прагнуть звідти приватні свої фамілії збагачувати. Через те в подібних державах казна державна є вельми бідною" [13].

Головним же недоліком який несуть в собі виборні форми організації влади є амбітність політичних лідерів: "Всякому ж бо бажано володарювати; а ще ж, як правило, всякий не згоджується служити тому, хто вчора друг рівний чи і суперник був рівносильний, чим діється, що багатократно зі сторони закликають на престол свій, щоб нині рівні у рівності залишались" [14]. І в цій боротьбі амбіцій, у бажанні не допустити свого вчорашнього соратника чи противника стати своїм володарем таїться найбільша загроза процвітання держави, самому існуванню того чи іншого народу.

У протиставленні двох, принципово відмінних для Ф. Прокоповича форм організації державного життя – спадкової та виборної, всі симпатії мислителя, як вже зазначалось вище, однозначно відносяться до спадкової монархії. І не просто монархії, а нічим не обмеженої, абсолютної монархії. Традиційною серед дослідників наукової спадщини Ф. Прокоповича є думка про те, що він стояв на позиціях концепції просвіченого абсолютизму. Однак, при уважному аналізі теоретичних розробок вченого стає зрозумілим, що для нього ідея абсолютизму була домінуючою щодо ідеї просвіченості.

Будучи людиною, що робила свою життєву кар'єру, як зазначає В. Г. Смірнов, на основі теоретичного обґрунтування "реформаторських" дій Петра I, Ф. Прокопович доходить до межі, яка протиставляє його духовний сан замовленню "патрона". Так, підтримуючи прагнення Петра забезпечити фінансову основу реформ за рахунок надбань церкви і вирішення питання ідеологічного обґрунтування підкорення церкви волі царя, Прокопович виступає апологетом ідеї цезарепапізму.

Ця ідея, в принципі, постійно присутня в ортодоксальному православ'ї, була доведена в часи правління Петра I до абсолюту. Гостра необхідність в фінансах, за умови повного зубожіння населення, спонукала царя накинути оком на величезні багатства накопичені православною церквою в Московській державі. Проведена Петром I секуляризація церковного майна, з одночасною заміною патріаршества Священним Синодом на чолі якого стояв обер-прокурор Імперії, дозволили Петру не лише отримати додаткові джерела для забезпечення своїх планів, але й інструмент тотального, як на ті часи, контролю за думками підданих. І в цьому питанні Ф. Прокопович знову виступив як найближчий сподвижник царя, навіть всупереч своїм станovo-корпоративним інтересам.

Для обґрунтування церковної реформи у відповідності із задумами Петра I Ф. Прокопович підготував "Духовний регламент", який відкидав ідею автономії церкви щодо світської влади і де-факто перетворював її в один з інструментів імперії. Духовні поводири мас перетворювались на особливий розряд державних чиновників, що отримували платню від держави і несли повну відповідальність перед нею.

Щоб обґрунтувати правові підстави такого існування церкви в системі Імперії Ф. Прокопович апелює до традиції минулого: "Собори вселенські повелінням царів збиралися; на тих же соборах керували судді, царів піддані: вони наглядали щоб чинно діло йшло, вони бунти і шум єпископів заспокоювали" [15]. Після такого висловлення позиції одним із вищих ієрархів церкви

посідання обер-прокурором імперії чільного місця в Священному Синоді мало сприйматися сучасниками як традиційний і цілком природний стан речей.

Однак навіть підкорення церкви царській волі, сконцентроване в ідеї цезарепалізму, не було вершиною апологетики абсолютизму Ф. Прокоповичем. Те, що було для нього "перепусткою" у вищий світ Імперії – оспівування спадковості монархії у "Слові похвальному в день рожества благороднішого государя царевича і великого князя Петра Петровича" – вимагало від "київського мудреця", ще однієї, остаточної "клятви крові" на вірність імперії. Такою "клятвою крові" став трактат Ф. Прокоповича "Правда волі монаршої" в якій він довів ідею богоданності монаршої влади до абсолюту.

Монарх, на його думку, є носієм влади і суверенітету держави не тільки, а, головним чином, не стільки, завдяки вибору народу, природному закону, суспільному договору, скільки Божій волі, промислу, проявами яких і є договір, вибір і т.д. Бог, вважає Ф. Прокопович, є головним і єдиним джерелом влади монарха. І в цьому його позиція практично нічим принципово не відрізняється від позиції, що буда домінуючою у "територіальній спадкоємності" Візантії – Османській імперії: "Султан є намісник Аллаха на землі".

Влада, отримана з Божої волі монархом, є, на думку Ф. Прокоповича, у повному розпорядженні останнього. Приймаючи її як Боже поманання, монарх передає її у спадок тому, кого він вважатиме за достойного це поманання нести. Така позиція мислителя була зумовлена конкретною історичною ситуацією, коли Петро I, запідозривши власного сина Олексія у змові проти своєї влади, після тяжких катувань скарав його на горло. Страчений був не просто царський син, а спадкоємець престолу, що посмів виступити проти реформаторських діянь государя в ім'я повернення "московської старожитності".

"В цій дійсно шекспірівській драмі між батьком і сином Феофан твердо взяв сторону Петра. Він супроводжував царя в поїздки в Москву для зустрічі з сином, був присутнім в Кремлівських палатах при читанні мандата про провини царевича та його відречення, виголосив промову з приводу проголошення спадкоємцем малолітнього Петра. І, нарешті, він, Феофан, в присутності великої кількості народу виголосив громове "Слово про владу і честь царську", і луна цієї промови ще довго носилась по країні, докотившись до європейських держав" [16].

Виправдання синобівства укріпило вплив і владу Ф. Прокоповича при правлінні Петра I, а обґрунтований ним порядок набуття престолу не за родовим спадком, а за волею монарха, що може заповісти владу як будь яке власне майно – зберегли його становище і саме життя після смерті "патрона".

"Для пояснення і виправдання нового порядку спадковості престолу Феофан написав величезний трактат під назвою "Правда волі монаршої". Головний аргумент Феофана простий, але в ньому міститься філософія сваволі монарха: "Як батько може позбавити сина спадку, так і государ – престолу" [17].

Апологетика абсолютизму та імперської величі Феофаном Прокоповичем, незважаючи на політичну заангажованість, мали завершений, послідовний характер. Виходець з України, в пам'яті якої ще були свіжими часи Руїни, перед очима якого стояли приклади магнатської сваволі в сусідній Польщі, що підривали державу і суспільство, він прийняв сторону спадкової абсолютної монархії, вважаючи за краще служити просвіченому деспоту, ніж піддавати загрози анархії саме існування людства.

Як вже зазначалось вище, Ф. Прокопович уособлював собою реакцію тієї частини української просвіченої верстви, яка розчарувавшись у спробах творення самостійної цивілізованої держави і не бажаючи відновлення магнатської анархії Речі Посполитої на власних теренах, почала шукати для себе можливості самореалізації в рамках творення на залишках азійської Московщини європейської, як їм здавалось, Російської імперії. Нова столиця імперії Санкт-Петербург зростав не лише на козацьких кістках, але й на знаннях тисяч і тисяч канцелярських чиновників з України. Гетьманщина ще боролась за "стародавні права і привілеї", за збереження своєї автономії, але її доля вирішувалась поза її межами.

Його концепція оптимальної форми організації влади, найкращого правління зводилась, врешті-решт, при всьому багатстві обґрунтувань до головного – хорошою є та влада, яка дає можливість жити тому, хто її виправдовує. Апологетика абсолютизму досягає у творчому доробку Ф. Прокоповича свого апогею.

1. Шевельов Ю. Москва, Маросейка // День. – 2011. – № 240–241, 30 грудня.
2. Смирнов В. Г. Феофан Прокопович. – М., 1994. – С. 67.
3. Нічик В. М. Феофан Прокопович. – М., 1977. – С. 148–149.
4. Прокопович Ф. Слово о власти и чести царской ... // Прокопович Ф. Сочинения / под ред. И. П. Еремина. – М.; Л., 1961. – С. 82. 5. Там же. – С. 84.
6. Нічик В. М. Суспільно-політичні погляди Феофана Прокоповича // Прокопович Ф. Філософські твори в трьох томах. – К., 1979. – Т. 1. – С. 90. 7. Прокопович Ф. Слово о власти и чести царской ... // Прокопович Ф. Сочинения / под ред. И. П. Еремина. – М.; Л., 1961. – С. 82–83.
8. Там же. – С. 82. 9. Прокопович Ф. Слово похвальное в день рожества благороднейшего государя царевича и великого князя Петра Петровича // Прокопович Ф. Сочинения / под ред. И. П. Еремина. – М.; Л., 1961. – С. 38. 10. Там же. – С. 41. 11. Там же. – С. 40. 12. Там же. – С. 41. 13. Там же. 14. Там же. – С. 42. 15. Прокопович Ф. Слово о власти и чести царской ... // Прокопович Ф. Сочинения / под ред. И. П. Еремина. – М.; Л., 1961. – С. 89. 16. Смирнов В. Г. Феофан Прокопович. – М., 1994. – С. 62. 17. Там же. – С. 89.

Надійшла до редколегії 27.12.2011 р.

УДК 32:1

І. В. Ткаченко, канд. іст. наук, ст. наук. співроб., Інститут європейських досліджень НАН України

ДЕРЖАВНА МОВНА ПОЛІТИКА ЯК ФАКТОР ЗМІЦНЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОГО СУВЕРЕНІТЕТУ УКРАЇНИ

Стаття присвячена висвітленню місця і ролі ефективної мовної політики держави в умовах сучасних глобалізаційних і інтеграційних процесів як одного з факторів збереження й утвердження національного суверенітету України.

Ключові слова: національний суверенітет, державна мовна політика, лінгвістична екологія, мовна свідомість, мовна перспектива.

Статья посвящена выяснению места и роли эффективной языковой политики государства в условиях современных глобализационных и интеграционных процессов как одного из факторов сохранения и утверждения национального суверенитета Украины.

Ключевые слова: национальный суверенитет, государственная языковая политика, лингвистическая экология, языковое сознание, языковая перспектива.

The article is dedicated to the establishing of place and role of effective state language policy in the conditions of contemporary globalization and integration processes as a factor of keeping and assertion of the Ukrainian national sovereignty.

Keywords: national sovereignty, state language policy, linguistic ecology, language mentality, language perspective.

Термін "національний суверенітет" одним із найважливіших понять сучасної політичної лексики. За змістом

воно передбачає, що основні політичні рішення на державному рівні ухвалюються в межах національних полі-

тичних систем згідно з процедурними нормами, визначеними конституційно-правовими умовами тієї чи іншої держави. В сенсі реальних проявів різних форм суверенітету в світі, де міжнародна політика формується із застосуванням фактору сили, способи забезпечення суверенітету, який розуміється як засіб забезпечення державної незалежності, передбачає можливість вибору та застосування різних відповідних засобів і механізмів. Цей вибір коливається між ставкою на власні сили та самостійні дії, що передбачає використання засобів дипломатії та створення власного оборонного комплексу, та колективними механізмами, які передбачають наявність та залучення союзників.

Очевидно, що і визначення оптимальної мовної політики для поліетнічної держави, якою є Україна сьогодні, як способу забезпечення національного суверенітету, є надзвичайно важливим фактором – адже ймовірний конфлікт між етнічними спільнотами, які використовують у повсякденній практиці наприклад російську та українську мови, може призвести до деструктивних змін у державі і поставити під загрозу національні інтереси, а відтак і ослабити національний суверенітет.

Різні держави, що очевидно і історично закономірно, мають більші або менші можливості забезпечення власного суверенітету. Вони визначаються такими факторами, як загальний обсяг ВВП, рівень ВВП на душу населення, рівень витрат на оборону, стабільність політичної системи, статус у системі міжнародної безпеки, належність до інтеграційних угруповань та оборонних (наступальних) союзів.

В свою чергу, мовна політика як така, є одним із тих факторів, що визначають внутрішню стабільність держави і суспільства, а відтак є важливим і дієвим чинником зміцнення національного суверенітету, інструментом, який спроможний впливати на консолідацію суспільства і творити національну ідентичність. А, отже, мовна політика держави, у даному випадку України, слід розробляти з урахуванням реалій мовної ситуації в Україні, зокрема регіональних і мовних чинників, надаючи їй чіткої стратегії, спрямованої на консолідацію українського суспільства. Державна мовна політика має бути спрямована на пошук національного компромісу в цій сфері, а це передбачає надання можливостей російському, кримськотатарському та іншим мовним компонентам зайняти свою функціональну нішу в загальноукраїнському культурно-інформаційному процесі [1].

Це питання надзвичайно важливе, зважаючи на те, що статус мови є критичним пунктом в багатьох етнічно поділених державах. Мовна політика в такому випадку є методом, з допомогою якого влада намагається управляти етнічними конфліктами. Питання, якою мовою чи мовами влада користуватиметься при здійсненні своїх повноважень, якою мовою чи мовами буде спілкуватися з суспільством, надавати освіту молоді тощо, потребують ефективних і зважених рішень – оскільки мова не лише невід'ємна цінність більшості етнічних спільнот, а також ядро національної ідентичності і національної гідності [2].

Слід також брати до уваги, що останнім часом національна ідентичність зазнає деструктивного впливу з боку західної масової культури, яка має здатність досить швидко руйнувати створювані протягом сторіч традиційні культурно-інформаційні простори та системи цінностей. Проте, оскільки глобалізаційні процеси залучення національних суспільств до світового інформаційного простору є історично закономірними та неминучими, вирішувати проблему збереження національної ідентичності в умовах глобалізації та забезпечувати національний суверенітет України потрібно не через

тоталітарну практику повернення до більшої інформаційної закритості суспільної системи, а через пошук оптимального для українського суспільства співвідношення інтересів різних етнічних груп і спільнот, що проживають на території України, у тому числі питань, що стосуються застосування мов і мовної взаємодії.

Україна успадкувала деформовану мовну ситуацію, спричинену насильницькою асиміляцією українців протягом історично тривалого періоду, наслідки якої відчуває нині двомовне (в основному) суспільство в незалежній Україні. Проголошення незалежності України, визнання української мови як єдиної державної в Україні, особливе місце російської мови вимагали і вимагають реалізації державного статусу української мови у такий спосіб, який би не створював загроз для російської або інших мов шляхом законодавчого обмеження їх використання. Однак реальний стан речей засвідчує непослідовність, регіональну різноманітність та непродуманість дій влади у сфері регулювання мовних відносин. Так, замість сприяння розвитку української мови держава нерідко вдавалася до спроб обмежити використання російської, що викликало невдоволення її носіїв та активізацію зусиль політичних сил, які виступають за збереження суспільної двомовності [3]. На фоні українсько-російського мовного протистояння і нагнітання суспільної істерії певними політичними силами невіршеними залишаються проблеми вжитку мов інших етносів, що проживають в Україні.

Такими чином, вразливими перед обличчям внутрішніх та зовнішніх загроз сьогодні перебувають як українська чи російська, так і інші мовні спільноти в нашій країні, насамперед кримськотатарська, гагаузька, білоруська, ромська тощо. Про це свідчить низький відсоток осіб, які визнають рідними інші, ніж українська і російська мови. Він вказує на те, що процес функціонального занепаду мов більшості національних меншин не припиняється.

Важливе значення для запобігання занепаду малопоширених мов має адекватне розуміння букв і духу Європейської хартії регіональних або міноритарних мов. Її метою є збереження мовного розмаїття, тобто безкорислива підтримка малих європейських мов. Але не тільки це. Як зазначив Генеральний Секретар Ради Європи Террі Девіс на конференції "The European Charter for Regional or Minority Languages: Achievements and Challenges" в Більбао 20 квітня 2009 р., не менш важливим завданням Хартії є "збереження політичної стабільності при територіальній цілісності" [4]. Отже, зменшення конфліктного потенціалу міжмовних стосунків передбачає не тільки безперешкодне використання мов та говірок усіх національних спільнот, але й створення якнайсприятливіших умов для реалізації об'єднаного потенціалу державної мови, формування спільної національної ідентичності, а, відтак, зміцнення національного суверенітету поліетнічної держави.

Важливим міжнародним документом, в якому сформульовано погляди міжнародної гуманітарної спільноти на мовні права і мовну політику, є "Всесвітня декларація лінгвістичних прав", прийнята на заключному засіданні "Всесвітнього конгресу з лінгвістичних прав" у Барселоні 6 червня 1996 р. [5] Декларація суттєво розширює звичне для пострадянського простору розуміння мови як насамперед комунікативного засобу: "Усі мови є виявом колективної ідентичності і індивідуального способу сприйняття та відображення дійсності і тому повинні мати всі умови для розвитку всіх своїх функцій. Всі мови створюються колективно і надаються всередині спільноти для індивідуального використання в якості інструментів для згуртування, ідентифікації, спілкування і творчого вираження" (стаття 7).

Особливого значення в цьому зв'язку набуває ст. 41.2, що утверджує право мовної спільноти на захист від загрози "насищенні гегемонії з боку іноземної культури" (hegemonic occupation by a foreign culture). Декларація вказує на те, що тенденція до "універсалізму" та "гомогенізації" (своєрідні заміники поняття етнокультурного глобалізму) призводить до значних культурних втрат і зменшення культурного різноманіття.

Піклування про стан і перспективи розвитку так званих загрожених мов (endangered, underprivileged languages), захист мовних меншин, захист діалектного середовища як частини національного і глобального лінгвофонду є предметом дослідження лінгвістичної екології – новітнього відгалуження соціолінгвістики, що почало формуватися в США понад 30 років тому. На усталення самого терміна великий вплив справила поява в 1972 р. книжки одного з провідних соціолінгвістів Америки Ейнара Хаугена "Екологія мови" [6]. Одним із предтеч сучасної лінгвістичної екології, не тільки в національному, але й у світовому мовознавстві, є визначний український філолог О. О. Потебня, що першим з лінгвістичних авторитетів імперської Росії заговорив про етнозахисні функції мови [7].

Сучасна екологія мови позиціонує себе на перехресті ряду пов'язаних дисциплін: соціолінгвістики, психолінгвістики, етнолінгвістики, лінгвістичної антропології, лінгвософії і юрислінгвістики. Сенси застосування еколінгвістичного підходу до діагнозу мовної ситуації в Україні полягає насамперед у можливостях, які він надає в плані цілісності погляду на сукупність явищ, розпорошених по різних галузевих дослідженнях, інтерпретації існуючих і виявленні нових фактів і явищ, які в інших контекстах розглядалися як другорядні.

Кваліфікована мовна політика має насамперед спиратися на точний діагноз мовної ситуації. Принцип мовної екології здатний внести суттєві корективи в розуміння того, що відбувається в країні. У політичних дебатах часто лунають заяви про те, що половина (більше ніж половина, більшість) населення України є російськомовною. Це хибна теза. Ілюзія тотальної російськомовності деяких регіонів чи професійних і соціальних середовищ виникає через застосування односторонніх критеріїв оцінки мовної ситуації. Вона побудована на враженні, яке справляє значна присутність чи переважання російської мови в повсякденному публічному вжитку. При цьому ігнорується присутність мови в приватному вжитку, а також те, що в емоційному плані українська мова посідає в свідомості (і підсвідомості) двомовних і частини російськомовних громадян України досить важливе місце. На це вказує самодентифікація абсолютної більшості наших співгромадян з українською мовою як рідною – понад 67,5 %.

Про це ж свідчать динаміка мовної свідомості, її здатність до регенерації і самоочищення. Результати опитування громадської думки (фонд "Демократичні ініціативи" та компанія "Юкрейніан соціолоджі сервіс") показують, що протягом 2006–2007 рр. кількість прибічників державного статусу двох мов – російської та української – скоротилася на 5 % – з 35,3 % в грудні 2006 року до 30,3 % в грудні 2007 року. Скорочення відбулося за рахунок макрорегіону Центр та Північний Схід: тут воно склало понад 7 %.

Концептуально важливим є питання про природу української двомовності: що в ній є базисом, а що надбудовою? Мало хто заперечує, що ситуація двомовності не склалася внаслідок спонтанних еволюційних процесів розвитку української нації, а є результатом насильницьких дій і спланованих політичних акцій (наприклад, репресії проти інтелігенції). Явище двомовності в

Україні має незбалансований характер, що віддзеркалює постколоніальний стан українського суспільства. Серед етнічних росіян двомовними є лише 13 %, в той час як серед українців цей показник складає 34,4 % при тому, що 19 % українців взагалі спілкуються тільки російською. Серед етнічних росіян лише 1,2 % спілкуються винятково українською [8].

Велику частину двомовних (а іноді й напівмовних) українців можна, з деякими застереженнями зарахувати до категорії людей, про яких американський соціолінгвіст Джошуа Фішман каже: "невміння спілкуватися рідною мовою може ... трактуватися (самими громадянами) як частина "загубленої" чи "вкраденої" спадщини, яка заслуговує на порятунк" [9]. Порятунок втраченого – ключовий мотив лінгвістичної екології, що пов'язаний з принципом підтримуючої дії, застосування якого здавна обговорюється в публікаціях, присвячених порятунку мов від функціональної і якісної деградації.

Намагання кваліфікувати нинішню мовну ситуацію в Україні, як таку, що склалася начебто сама собою ("історично склалася", як каже дехто з полемістів), не мають під собою підстав не тільки в ретроспективному аспекті, але й на видиму перспективу. Мовна ситуація в Україні була й залишається об'єктом зовнішньої мовної політики з боку сусідів, тому небажання чи невміння української влади протиставити такій активності систему ефективних заходів на підтримку державної мови може суттєво прискорити процес русифікації, дещо пригальмований в останнє десятиліття. Уряд Російської Федерації, як свідчить Федеральна цільова програма "Російська мова" на 2006–2010 рр. (затверджена 29.12.2005), здійснює цілеспрямовану і щедро фінансовану з державного бюджету не тільки внутрішню, а й зовнішню мовну політику, орієнтовану на "обеспечение эффективного функционирования русского языка как основы развития интеграционных процессов в СНГ, а также поддержки русского языка в странах Балтии" (с. 14) [10]. Таким чином національний інформаційний, освітній, мовно-культурний простір України (як і інших держав-учасниць СНД та Балтії) є об'єктом зовнішньополітичних заходів, спланованих і здійснюваних Російською Федерацією.

Як свідчить практика, українські законодавчі ініціативи в галузі мовної політики аж ніяк не ґрунтуються на заваженому аналізі мовної ситуації. Запропонована на запроєкті О. Єфремова, П. Симоненка і С. Гриневецького "Про мови в Україні" [11] демаркація кордонів мовних груп за принципом "мова, яку людина переважно вживає" (із внесенням до переписних листів відповідного питання) може призвести до сегрегації країни за регіонально-мовним принципом. Це несе загрозу взаємного відчуження мовних груп, веде не до консолідації народу, а до його фрагментації. Перенесення основного акценту в суспільній дискусії на взаємини між двома великими мовними спільнотами (українською та російською), на яке скерований законопроект, відсуває на задній план потреби нечисленних чи представлених розсіяно мовних спільнот, над багатьма з яких нависла загроза функціонального занепаду, а відтак і неминучого зникнення. Таким чином, замість збереження мовного розмаїття – основної мети Європейської хартії регіональних мов і мов меншин, вказаний законопроект може стати каталізатором зворотного процесу.

Прийняття закону, від якого залежить доля народу і долі окремих людей, не повинна пов'язуватися з плинним політичним моментом чи політичними зобов'язаннями, які неминуче відображають певні упередження та тенденції. Він має враховувати етнокультурні потреби всього українського народу і служити йому протягом тривалого періоду. Тому робота над мовним законо-

давством не повинна вестися в заполітизованій атмосфері суб'єктивних містечкових інтересів, а має провадитися із залученням провідних фахівців з соціолінгвістики, етнології, політології, юриспруденції та державно-го будівництва.

Попри те, що цілі мовної політики мають в Україні інший характер, ніж у класичних громадянських суспільствах, в обох випадках вона будується на принципі морально-психологічної реституції, тобто захисту покривдженого, що в термінах сучасної англomовної соціології називається терміном *affirmative action* (підтримуюча дія), або політикою так званої позитивної дискримінації, простіше кажучи, протекціонізм. На принципі підтримуючої дії побудовано, зокрема, й Європейську хартію регіональних мов і мов меншин. Для застосування цього принципу в практиці мовної політики щодо української мови та деяких мов національних меншин, що проживають в Україні, маємо всі підстави.

Однак далеко не завжди мовна спільнота виявляє зацікавленість у збереженні своєї мови. Через низький соціальний престиж рідної мови перехід дітей на іншу мову може відбуватися за свідомої підтримки батьків. Це ставить на порядок денний питання про зрілість суспільної свідомості у відповідній етноспільноті. У новому світлі постає питання легітимності протекціонізму. Роль спільноти особливо значуща тому, що з погляду юриспруденції правосуб'єктністю наділена саме особа чи спільнота, а не мова як знакова система.

Стан соціальної зрілості спільноти (не тільки загальною по країні, але й в регіоні) – важливий показник мовної ситуації. Так, наприклад, у сучасній Ірландії лише близько 1 % громадян користуються ірландською мовою як основним засобом спілкування попри те, що 42 % здатні її розуміти. Водночас бачимо досить високий рівень суспільної свідомості щодо потреби відновлення уживання ірландської мови. Дві третини населення складають прихильники рівноправного чи навіть переважного вживання ірландської мови, тобто ідеальною вважають ситуацію, що докорінно відрізняється від нинішньої дійсності. Прірва між реальними пропорціями і суспільними деклараціями (не тільки влади, але й "народу") настільки велика, що оптимістичний прогноз соціолінгвістичної еволюції малоімовірний. Ірландський досвід показує, що диспропорція між реальним користуванням мовою і декларативними заявами про повагу до рідної мови може довести національну мовну спільноту до "точки неповернення".

Характерною рисою комунікативного середовища в Україні є міжмовна дифузність. Взаємне проникнення спільнот, що користуються українською й російською мовами має такі вияви, як невизначеність значної частини громадян щодо власної ідентифікації з українською чи російською мовою як рідною, індивідуальна й родинна двомовність, перемикання кодів у приватному й публічному мовленні, двомовність ЗМІ. На рівні мовної субстанції віддзеркаленням цієї дифузності є значна кількість спільностей і запозичень у орфографії й орфоєпії, лексиці (включно з ономастикою), граматиці тощо. На рівні масової свідомості знизився поріг чутливості до розрізнення "своє" – "чуже". Багатьом важко пригадати, якою мовою вони дивилися кінофільм чи слухали передачу не тільки на минулому тижні чи вчора, а навіть годину тому.

Донедавна в Україні мало звертали увагу на інтерактивність мовного середовища і системи. Нехтування цим фактором призводить до того, що деякі явища, ініційовані прихильниками радикального розмежування з російською мовою, набувають несподіваного, зовсім небажаного розвитку. Так останніми роками в ЗМІ на-

було поширення пряме транслітерування російських форм особових імен: Владимир Путін, Фьодор Достоевський, Николай Бердяев тощо замість відтворення їх традиційними українськими відповідниками – Володимир, Федір, Микола. Прихильники такої інновації покликалися на те, що імена з інших мов, особливо неслов'янських, відтворюються саме транскрипційним способом. Варто зазначити, що україномовні програми "Голос Росії" підхопили цю ініціативу і зробили її своїм правилом: диктори кажуть тільки "Дмитрій Медведєв", "Владімір Путін" тощо. Масове тиражування транскрибованих ономастичних форм у ЗМІ сприяє їх популяризації. Внаслідок цього українські громадяни (насамперед з південно-східних областей та Криму) дедалі частіше звертаються до органів РАЦС та МВС з вимогами про офіційну реєстрацію саме таких форм імен (Дмитрій, Нікіта тощо) в документах, які заповнюються українською мовою. Насичення мови надмірною кількістю запозичень може стати ознакою психолінгвістичної залежності від мови-донора і за певних обставин – одним із знарядь духовного поневолення і приводом до духовної і, у перспективі, територіальної експансії під мотивом "захисту своїх громадян на іноземній території".

Від бачення мовної перспективи і розуміння необхідного балансу в мовних практиках залежить не тільки їх поширеність у географічному й суспільному вимірах, але й якісний стан всієї мовної системи держави. У сфері мовної норми відбувається своєрідна боротьба за символічне домінування. Мовна норма безпосередньо пов'язана з процесом конструювання національної ідентичності. Цей процес ніколи не спинається, але в деякі історичні періоди дискусії довкола спірних питань набувають особливої гостроти. Це призводить до розхитування мовної норми і навіть часткової дискредитації самої ідеї нормативності як залишку радянського тоталітаризму.

Пошук балансу між питомим і запозиченим сьогодні відбувається досить хаотично. Його ймовірно цілком легко визначити як "очищення без відчуження". У нинішній мовній практиці в Україні єдиним чітко вираженим (негативно вираженим) критерієм є розподібнення з російською мовою: на заміну аеродрому та фотографії приходять летовище, й світлина, а вертоліт стає гелікоптером. Такі явища взагалі не сприймаються представниками середньої і старшого покоління, для яких зміна звичних понять і їх підміна незрозумілими мовними конструкціями стає ще одним приводом негативно ставитися до "бандерівських" інсинуацій в мовних питаннях, а відтак – і у суспільному житті. Таким чином власне лінгвістичний принцип поступається "політичний" доцільності, а залежність від російської мови не лише зберігається, набувши дещо відмінної іпостасі – негативно залежності, але й інтенсивно зростає. Такий підхід важко визнати сучасним і відповідним до критеріїв розвитку XXI ст., а також таким, що відповідає національним інтересам України і зміцненню її національного суверенітету.

Москво- та європоцентричні фрагментарні картини духовного світу українця, ментального поля нації, борються між собою на різних рівнях, формуючи і зміцнюючи то ідею Європи, то москво- чи слов'янофільську ідею, пропонуючи то двомовність, то ідею "малоросійства", то (інша крайність) – месіанської ідеї української нації. На сьогодні це – об'єктивна реальність українського суспільного життя.

Відтак вироблення об'єднуючої україноцентричної ідеї, сучасної стратегії і тактики створення суспільної системи динамічної рівноваги духовної, політичної, економічної та інформаційної сфер буття між собою та всередині кожної із них зокрема, зміцнення національного суверенітету України передбачає у тому числі й

здійснення виваженої, актуалізованої до суспільних потреб державної мовної політики, орієнтованої на консолідацію і збереження національної ідентичності українського суспільства у сучасних умовах прогресу інформаційного суспільства. Особливе значення у справі її реалізації набуває практичне впровадження напрацьованих української академічної науки, адже беззаперечним фактом є той, що рішення в питаннях мовної політики як і раніше продовжують прийматися політиками і управліннями без прив'язки до того знання та досвіду, що акумульовані науковим співтовариством [12], а, отже, відповідно до плінних політичних інтересів і потреб окремих груп, а не всього суспільства.

1. Новий курс: Реформи в Україні. 2010-2015. Національна доповідь / за заг. ред. В. М. Гейця та ін. – К., 2010. – С. 56. 2. *Milton J. Esman*. The State and Language Policy // *International Political Science Review*. – 1992. – Vol. 13, No. 4. – P. 381–396. 3. Соціально-економічний стан України:

наслідки для народу та держави : національна доповідь / за заг. ред. В. М. Гейця та ін. – К., 2009. – С. 528. 4. Opening Address by The Rt Hon Terry Davis, Secretary General of the Council of Europe. [Electronic source]. – Access mode: http://www.coe.int/t/dc/press/news/20090420_sg_bilbao_en.asp. 5. Всемирная декларация лингвистических прав. [Electronic source]. – Access mode: <http://www.penrussia.org/ling-co.htm>. 6. *Haugen E*. The ecology of language. – Stanford, 1972. 7. *Ажнюк Б. М.* Етнозахисна функція мови як наукова проблема (від Потебні до сучасності) // О.О. Потебня й актуальні питання мови та культури. – К., 2004. – С. 50–57. 8. Соціологічні дані наводяться за дослідженням Олега Медведєва "Мовний баланс України". [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://obozrevatel.com.ua> від 27.03.2007. 9. *Fishman J. A*. Language and Ethnicity // *Language, Ethnicity and Intergroup Relations* / ed. Howard Giles. – N. Y. ; San Francisco, 1990. – P. 21. 10. Федеральная целевая программа "Русский язык". [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // http://www1.ed.gov.ru/ntp/fp/rus_lang/. 11. Проект Закону про мови в Україні. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://gska2.rada.gov.ua/pls/zweb_n/webproc4_1?pf3511=38474. 12. *Philippson R*. English: only Europe? Challenging language policy. – Routledge, 2003. – P. 177.

Надійшла до редколегії 27.12.2011 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: тексту 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 106

Друкується 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.



Формат 60x84¹⁸. Ум. друк. арк. 11,39. Наклад 150. Зам. № 212-5974.
Вид. № Фл1. Гарнітура Times New Roman. Папір офсетний. Друк офсетний.
Підписано до друку 02.03.12

Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43
☎ (38044) 239 3222; (38044) 239 3172; тел./факс (38044) 239 3128
e-mail: vpc@univ.kiev.ua
<http://vpc.univ.kiev.ua>
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02