

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 Herald 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., акад. 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 23.04.12 (протокол № 8)
Атестовано	Вищою атестаційною комісією України. Постанова Президії ВАК України № 1-05/6 від 16.12.09 Постанова Президії ВАК України № 1-05/3 від 30.03.11
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, 6-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43; ☎ (38044) 239 32 22; факс 239 31 28

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ

Азархін К. А. Чи може мова розкрити суть філософії?	5
Богдановський І. В. Сучасний крішнаїзм в Україні і в світі.....	8
Бридня Н. С. Реформована епістемологія релігії Елвіна Платінги: український контекст дослідження	11
Бурмаченко К. Ю. Розвиток поетики постмодернізму. Умберто Еко.....	15
Васик Г. В. Екстатичність у західноєвропейському та японському екзистенціалізмі.....	18
Гриньків А. П. Соціальна спрямованість дискурсу релігій	21
Кондратюк В. В. Аргументація в нормативних контекстах: проблеми риторичної концепції аналізу	25
Легка Н. М. Аналіз взаємозв'язку реальності і літературної творчості (на прикладі лауреатів Нобелівської премії в галузі літератури)	28
Легкун Т. В. Епістемологічний статус наукового та релігійного знання	31
Матвієнко І. С. Ж. Марітен vs Е. Фромм чи Ж. Марітен contra Е. Фромм?	34
Мірошніченко А. К. Основні аспекти дослідження феноменології релігії як дисципліни релігієзнавства	37
М'яловська А. В. Феноменологічний аналіз змісту та форм культу в християнській традиції.....	40
Половніков В. Г. Пізнання та розуміння як основоположні елементи філософських систем Дж. Локка та Д. Юма	44
Приятельчук А. О. Духовність у контексті індивідуальної та соціальної практик	48

ПОЛІТОЛОГІЯ

Антонова О. В. Роль політичних еліт у руйнації нових демократій.....	51
Житнікова Т. О. Політичне маніпулювання: сутність, структура та рівні захисту	54
Мовчан Т. М. Етичне регулювання політичних відносин в Україні: реалії та перспективи	56
Москалюк А. Б. Теорія демократії Мойсея Острогорського	60
Мудрик Ю. С. Аналіз особливостей реалізації принципів демократії у контексті демократичного транзиту країн Східної Європи	63
Неліпа Д. В. З історії системного аналізу політики: моделі політичних систем в працях зарубіжних дослідників	66
ДО ВІДОМА АВТОРІВ	71

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Азархин К. А. Может ли язык раскрыть суть философии?	5
Богдановский И. В. Современный кришнаизм в Украине и в мире	8
Бридня Н. С. Реформированная эпистемология религии Элвина Плантинги: украинский контекст исследования	11
Бурмаченко К. Ю. Развитие поэтики постмодернизма. Умберто Эко	15
Васык А. В. Экстатичность в западноевропейском и японском экзистенциализме	18
Гринькив А. П. Социальная направленность дискурса религий	21
Кондратюк В. В. Аргументация в нормативных контекстах: проблемы риторической концепции анализа	25
Легка Н. М. Анализ взаимосвязи реальности и литературного творчества (на примере лауреатов Нобелевской премии в области литературы)	28
Легкун Т. В. Эпистемологический статус научного и религиозного знания	31
Матвиенко И. С. Ж. Маритен vs Э. Фромм или Ж. Маритен contra Э. Фромм?	34
Мирошниченко А. К. Основные аспекты исследования феноменологии религии как дисциплины религиоведения	37
Мяловская А. В. Феноменологический анализ содержания и форм культа в христианской традиции	40
Половников В. Г. Познание и понимание как основополагающие элементы философских систем Дж. Локка и Д. Юма	44
Приятельчук А. О. Духовность в контексте индивидуальной и социальной практик	48

ПОЛИТОЛОГИЯ

Антонова О. В. Роль политических элит в разрушении новых демократий	51
Житникова Т. А. Политическое манипулирование: суть, структура и уровни защиты	54
Мовчан Т. М. Этическая регуляция политических отношений в Украине: реалии и перспективы	56
Москалюк А. Б. Теория демократии Моисея Острогорского	60
Мудрик Ю. С. Анализ особенностей реализации принципов демократии в контексте демократического транзита стран Восточной Европы	63
Нелипа Д. В. Из истории системного анализа политики: модели политических систем в работах зарубежных исследователей	66
К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ	71

CONTENTS

PHYLOSOPHY

Azarkhin K. Can the language reveal the entity of philosophy?	5
Bohdanovsky I. Contemporary Krishnaism in Ukraine and in World	8
Brydnia N. Plantinga's Reformed Religious Epistemology: Ukrainian Scientific Context	11
Burmachenko K. Postmodernism Poetics Development. Umberto Eco	15
Vasyk G. Ecstasis in West European and Japanese existentialism	18
Grinkiv A. Social orientation of a discourse of religions	21
Kondratyuk V. The arguments in regulatory contexts, the concept of rhetorical analysis of the problem	25
Legka N. Analysis of the relationship of reality and literary creativity (for example, the Nobel Prize in Literature)	28
Lehkun T. Epistemological status of scientific and religious knowledge	31
Matvienko I. Z. Mariten vs E. Fromm or Z. Mariten contra E. Fromm?	34
Miroshnychenko A. The key aspects of the study the phenomenology of religion as a discipline of religious studies	37
Myalovska A. The phenomenological analysis of the contents and forms of worship in the Christian tradition	40
Polovnikov V. Knowledge and understanding of the underlying elements of the philosophical systems of John Locke and D. Hume	44
Priyatelchuk A. Spirituality in the context of individual and social practices	48

POLYTOLOGY

Antonova O. The role of political elites in the destruction of the new democracies	51
Zhytnikova T. Political manipulation: essence, structure and levels of defence	54
Movchan T. The ethical regulation of political relations in Ukraine: reality and prospects	56
Moskalyuk A. The theory of democracy of Moisey Ostrogorsky	60
Mudryk Yu. Analysis of the principles of democracy in the context of democratic transition in Eastern Europe	63
Nelipa D. From the History of Systems Analysis of Politics: Models of Political Systems in the Works of Foreign Researchers	66
FOR AUTHORS	71

ЧИ МОЖЕ МОВА РОЗКРИТИ СУТЬ ФІЛОСОФІЇ?

Дана стаття є оглядом дисертаційного дослідження на тему "Онтологічні інтенції в мові", яка є феноменологічним розглядом мови як середовища реалізації інтенцій описів буття. Онтологія розглядається як казання про буття на межі здатності слів нести смисл. В першій частині розкривається основний задум дослідження, поставлені завдання, даються необхідні теоретичні пояснення. В другій частині – викладаються результати роботи.

Ключові слова: мова, інтенція, онтологія, запитання, прагнення, аксіоми, істина, розрада.

Данная статья представляет собой обзор диссертационного исследования на тему "Онтологические интенции в языке", которая является феноменологическим рассмотрением языка как среды реализации интенций описания бытия. Онтология рассматривается в качестве речи о бытии на грани способности слов нести смысл. В первой части раскрывается основной замысел исследования, поставленные цели, даются необходимые теоретические разъяснения, во второй части – излагаются результаты работы.

Ключевые слова: язык, интенция, онтология, вопрос, стремление, аксиомы, истина, утешение.

The current article is a review of a dissertational investigation on the topic "Ontological intentions in the language", which is a phenomenological consideration of the language as a medium of an on-being-uttering intention's actualization. Ontology is regarded as speaking on being on the bounds of words' ability of making sense. The first part of the article displays the inception idea of the work, its tasks, gives required theoretical explanations. The second part deals with the investigation's results.

Keywords: language, intention, ontology, question, striving, axiom, truth, consolation.

1. Задум та позиціонування роботи

Суть дисертаційного дослідження "Онтологічні інтенції в мові", пояснення актуальності якого має бути поєднаним із поясненням його теми, полягає у феноменологічному аналізі філософської думки в контексті наявного розмаїття філософських підходів до пояснення суті і внутрішніх особливостей мови. Принаймні, такою була початкова ідея. Сама феноменологія думки вже є актуальною темою, адже феноменологічний проект не завершено і феноменологія стикається із багатьма складностями, до яких входять проблема спонтанності рефлексії, допредикативного досвіду та взаємозв'язку між мисленням та мовою. Одна лише приналежність до даної тематики виправдовує будь-яке дослідження з точки зору вимоги актуальності. Виходячи із природи судження як такого, що охоплюється у його дериватах – реченнях, феноменологічний підхід, що *hic et nunc* спрямований на дослідження наявного і очевидного, виявляється здатним поєднуватися із методами аналітичної філософії, яка в своїх пошуках спрямована на висловлення (і на неочевидне в них). Філософське ж судження виявляється ще більш специфічним і його дослідження потребує ще більш істотної методологічної еквілібристики. Таким чином, дана розвідка дотикається сфери філософії свідомості, в яку поступово природно переросла аналітична філософія.

Дослідження також актуальне як етап процесу з розбору понять, адже воно безпосередньо стосується понять мови та онтології, які завжди були комплексними і трактувалися неоднозначно. Додає актуальності роботі і той факт, що поставлені питання є продовженням руху на шляху до єднання теорій мови між собою і з іншими, нелінгвістичними теоріями, також. Всеохоплююча філософська система, така як, наприклад, система Плотіна, Спінози або Гегеля, сама по собі є текстом, який описує буття. Тим не менш, вона так чи інакше залишає поза своєю увагою весь той спектр проблем філософії мови, який розкривається при спробі опису самої цієї системи як тексту, що певним чином слугує людині. Отже, можна сказати, що дане дослідження представляє собою також і спробу відповіді на питання "як можлива розрада від філософії?".

Р. Карнап у відомій роботі про подолання метафізики шляхом аналізу мови дійшов висновку, що метафізичні положення, так би мовити, нічого не значать, але в кінці статті все ж зауважив, що метафізика покликана,

як і мистецтво, виражати "почуття життя" [1]. В даній же дисертації здійснюється спроба зворотного погляду на проблему і ставиться питання: "як можуть метафізичні висловлення виражати будь-яке почуття". Отже, ми також маємо справу із питанням про зв'язок між мовою та психікою. Можна назвати цей зв'язок і цю проблему психопневматологічними (на противагу психофізіологічній проблемі).

Ідея онтологічної інтенції потрібна також для поєднання теоретичних напрямів в одній точці. Вона одночасно і виділяє вузьку область дослідження, і вказує на перетин багатьох точок зору на буття, мислення і мову.

Будь-який подібний почин має бути готовий зустрітися із старими філософськими проблемами в новій формі. Як казав Пітер Стросон, "тоді, коли всі філософські істини вже відкриті, то завжди є істини, які можна перевідкрити".

Оцінка наукового опрацювання обговорюваної проблеми в історії філософії викликає двоїсте враження. З одного боку, жоден з окремих аспектів роботи не залишився поза увагою вчених, а з другого боку, спроби знаходження відповідей на питання про рушійні сили філософської творчості та їх зв'язок із мовою не можуть бути вичерпані зверненням до одного або навіть декількох конкретних авторів. Дане дослідження базується перш за все на працях представників феноменологічної традиції. Едмунд Гуссерль в своїх роботах "Логічні дослідження" та "Ідеї до чистої феноменології та феноменологічної філософії" розкриває, по-перше, своє розуміння суті знаку (2-ий том "Логічних досліджень"), а по-друге, багато значущих ідей, які були розвинуті його послідовниками у поєднанні із проблематикою досліджень мови, а саме положення про інтенційність свідомості, рефлексію, як універсальну властивість свідомості, ноезис та ноему і т. п. Дана дисертація, окрім цих робіт, використовує як опору текст "Досвід і судження" скомпонований після смерті Гуссерля Людвігом Ландгребе і перекладений на українську мову Вахтангом Кебуладзе. В цій праці мова йде про генеалогію знання у еволюційному пізнавальному русі. Йдеться про проходження свідомістю домовного стану, оволодіння нею мовою, ставиться питання про сутність інтересу та уваги, врешті решт, розглядаються як апогей людського пізнання загальне предикативне судження.

Неможливо переоцінити внесок у тему мови і онтології, який здійснив *Мартін Гайдеггер*. Його праці "Буття і час", "Вступ до метафізики", "Шлях до мови" – це нова віха в сучасній філософії, яка покладає основу і привід для багатьох подальших досліджень. Основне і найвідоміше гайдеггерівське положення – це теза про те, що "мова – домівка буття" і людина існує як така завдяки мові.

Феноменологія мови, яка виникає великою мірою під впливом філософії Гайдеггера, як окрема тема постає у працях *Моріса Мерло-Понті* ("Про феноменологію мови", "Феноменологія сприйняття"), в яких остання розглядається через призму феноменології тілесності взагалі. Феноменологія мови у Мерло-Понті є, при цьому, ключем до розкриття спонтанності мислення. Феноменолог *Бернхард Вальденфельс*, використовуючи ідеї Мерло-Понті, поєднує у своїх роботах феноменологію, філософію мови і структуралізм (зокрема в роботі "Ігровий простір поведінки").

Не можна не згадати творчість представників філософської герменевтики, *Ханса-Георга Гадамера* та *Поля Ріккора*, в чиїх роботах мова розглядається як горизонт будь-якого розуміння і контекст всіх можливих інтерпретацій.

Що стосується аналітичної філософії, то з праць її представників за близькістю до заявленої теми варто виділити спадщину *Людвіга Вітгенштейна*, *Уілларда ван Ормана Куайна*, *Гілберта Райла*, *Дональда Девідсона*, *Джона Остіна*, а особливо – роботу *Пітера Фредеріка Стросона* "Індивіди: есе з дескриптивної метафізики". В праці йдеться про метафізичні наслідки філософського слововжитку.

Дуже близькими до теми дисертації є дослідження *Карла-Отто Аделя*, де йдеться про трансформацію трансцендентальної філософії і лінгвістичного повороту в її розвитку, зокрема "Трансформація філософії", "Ідея трансцендентальної граматики".

Метафорологія *Ханса Блюменберга* аналізує метафори як витoki абстрактних філософських понять – це важливий аспект досліджуваної проблеми.

Не можна залишити поза увагою гіпотезу лінгвістичної відносності *Бенжаміна Лі Уорфа*, згідно якої мова якою ми говоримо вимушує нас приймати ту чи іншу картину світу.

На хід даної роботи справили вплив такі представники "філософії діалогу" як *Мартін Бубер* та *Ойген Розеншток-Хюссі*, особливо роботи останнього "Мовлення та дійсність" та "Бог змушує нас говорити".

Із спадщини російських та радянських дослідників в світлі теми дослідження можна виділити спадщину *Володимира Бібіхіна*, *Мераба Мамардашвілі*, *Віктора Молчанова*; із вітчизняних філософів – роботи *Костянтина Жоля*, *Любові Дротянко*, *Тараса Возняка*.

Дисертаційна робота чи не менше, аніж на твори філософів, які досліджували саме мову, спирається на роботи класиків, які не позиціонували себе філософами мови, як-то І. Кант, А. Бергсон, З. Фрейд та ін.

Що ж таке онтологічні інтенції і які конкретно питання порушуються їх згадуванням у контексті проблем філософії мови?

Поняття онтологічної інтенції використовується для позначення дискретних проявів пізнавального прагнення. Це дозволяє розрізняти різні філософські системи з різними образами онтологій, але при цьому відносити їх до реалізації одного і того ж прагнення. Онтологічна інтенція виникає на перетині таких факторів, як індивідуальний інтерес та епістемологічна ситуація. Епістемологічною ситуацією називаються ті мовні обставини, які забезпечують, поряд із апперцепцією суцього та буття, можливість подиву. Онтологічна інтенція відрізняється від спонтанного схоплення предмету в думці. Натомість, вона пов'язана не просто із розумін-

ням певної об'єктивності поза людиною, чим і відрізняється від вирішення головоломок, а має своїм джерелом людську екзистенцію. Онтологічні інтенції змінюють епістемологічну ситуацію, прояснюючи вже існуючі поняття, привносячи нові. Питання і відповідь – це основні частини реалізації інтенції. Між питанням і відповіддю інтенція існує і являється в своїй неприхованості. Виділяючи у розмаїтті філософських запитань групи подібностей, ми можемо одночасно і назвати самі інтенції, і поставити питання про їх суть та походження. Отже, онтологічними інтенціями в межах даного дослідження сукупно називаються свідомий намір і неусвідомлюваний духовний потяг людини говорити про буття (розширеному роз'ясненню такого підходу присвячену одну апробаційних статей [2]). В рамках такого трактування у слові "онтологічний" наголос робиться на другому складі, тобто *онтологією* тут називається не знання про дещо (про буття/сущє), а дещо, що робиться із буттям/сущим (говоріння про нього). Фактично, такий підхід не є новим, його позичено у Мартіна Гайдеггера, який у своїй головній роботі "Буття і час" характеризував своє розуміння онтологічного як формально-широке [3], тобто таке, у якому онтологією є супутня всім історичним формам західноєвропейської філософії риса, яку ми можемо описати як говоріння *на межі повноважень мови*. Виходячи з цього, тавтологічність назви роботи, "Онтологічні інтенції в мові", – примарна. *Онтологічні інтенції*, *об'єкт* вивчення, належать свідомості людини і не зводяться до мови (хоча мова, образно кажучи, має свої власні інтенції, які, втім, не становлять предмету дослідження), а отже їх *обумовленість і зв'язок із мовою* може бути **предметом** дослідження.

Питання, які постають у дослідженні, можна розцінювати як втілення вимоги радикального самоусвідомлення, адже вони є, фактично, розгорнутим запитанням про те, що рухає людиною, коли вона займається філософією, тобто претендує на свободу. Особливо цікавий той варіант запитання, коли йдеться про людину, яка філософує самозабутньо. Можливо, сама мова може розповісти про суть і причини її граничного використання краще будь-кого з її користувачів? Ці питання підготовлюють **мету** роботи, яку можна визначити так: дослідження онтологічних інтенцій свідомості в їх кореляції із феноменом мови. Для досягнення мети слід виконати наступні **завдання**:

- ✓ Провести феноменологічний аналіз явищ мови та наміру, експлікуючи їх внутрішній зв'язок.

- ✓ Розглянути ті випадки буття мови, в яких онтологічна інтенція безпосередньо отримує текстуальну "тілесність".

- ✓ З'ясувати приховані рушії онтологічних інтенцій, виявити взаємозв'язок онтологічних інтенцій, задоволення, розради та споріднених переживань.

- ✓ З'ясувати роль адресації та комунікації в філософії, відмежувати другорядні соціальні фактори її (філософії) самовідтворення.

Кожному із цих завдань відповідає розділ дисертації. Методи дослідження: феноменологічний, герменевтико-феноменологічний, аналітичний.

2. Результати дослідження

У першому розділі дисертації, назва якого "*Феноменологічні дослідження мови і наміру*", явища мови і наміру постають як предмети двох окремих описів. Навмисне розділення цих описів дає змогу побачити їх вади. Феноменологія мови або поступово тяжіє до не-феноменологічного методу дослідження, намагаючись затягнути "назад в дужки" те, що було винесено "за дужки" під час феноменологічної редукції, якщо йдеться про мову як про деяку цілісність, або вимушена констатувати вислизання свого об'єкту з під фокусу її уваги під час аналізу самого акту мислення (сутність мови засто-

сується визнанням її необхідності для теорії [4]). Феноменологія наміру, поза прийняттям наміру як особливого інтенційного переживання свідомості, має так чи інакше перейти до питання про його висловлення і до ролі цього висловлення у самому конституюванні наміру. Структура наміру, як сукупність увібраного жадання та виробленого (і прийнятого) зобов'язання, потребує мовної складової як універсальної зв'язки.

Третій підрозділ першого розділу вже стосується онтологічної інтенції як інтенції, що спрямована на мовлення. З феноменологічної точки зору розглядаються такі явища як *інтерес* та *подив* (із відсилкою на відому тезу Аристотеля про те, що саме із подиву починається філософування). Оскільки початковою точкою зору при дослідженні є положення про те, що оволодіння мовою в реальності передують буттю "готового" суб'єкту пізнання, то у будь-якому переживанні, в тому числі і при подиві, приховано існує мовна "підстилка", яка супроводжує і намір. Крім того, використовується поняття *обставин* інтенції, щоб пояснити характерне для наукової свідомості відштовхування від пануючих в суспільстві хиб та трюїзмів. Текстуальне оточення не тільки формує горизонт можливого спрямування уваги на ті чи інші предмети, але і визначає характер їх вербальної аперцепції. З цього оточення починається онтологічна інтенція, до структури якої входять на рівних правах як запитання і відповідь на нього, так і коментарі мислителя, які визначають онтологічний статус теми.

При написанні розділу були використані роботи Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, М. Мерло-Понті та ін.

Другий розділ (назва – "*Між спонтанністю мислення і текстом*") присвячено таємничому моменту реалізації онтологічної інтенції. Йдеться про експлікацію взаємозв'язку між тим, що Кант називав спонтанністю мислення і конкретними вираженнями, фіксаціями змісту такого спонтанного осяяння. Іменування, синтез понять і встановлення аксіом розглядаються як проміжні моменти реалізації онтологічного прагнення.

Центральним моментом розділу є аналіз аксіом як особливих випадків буття мови, де онтологічна інтенція рухається від очевидності до текстуальності. Сформульовано вимоги до мови аксіом, для збереження їх спроможності виражати аподиктичні судження. Йдеться про заборону перемішування лексики, що прив'язана до різних регіонів буття. Наприклад, просторовий символізм не має бути допущений у тезах, що покликані відображати логічні закони. Крім того, зроблено висновки про неможливість розглядати аксіоми окремо від їх пізнавальної інтенції, адже позиціонування тверджень приналежними до теорії модифікує їх оцінку. І, врешті решт, проведено паралелі між аксіомами та метафізичними догмами, які також спираються на деяку очевидність, яка, тим не менш, не може бути експлікована із мовного форми цього типу тверджень. В цьому ж розділі йдеться про психопневматологічний (концепт побудовано по аналогії із словом "психофізіологічний") вимір кожного онтологічного звершення, тобто про необхідний зв'язок метафізичних положень із почуттями суб'єкта дослідження.

Починаючи від другої частини дослідження іде відхід від суто феноменологічного методу. При підготовці розділу використовувалися твори І. Канта, Е. Гуссерля, Л. Вітгенштайна, П. Ф. Стросона.

Третій розділ (назва "*Усвідомлювані і приховані причини виникнення онтологічних інтенцій*") розглядає філософський текст як реалізовану інтенцію. В межах аналізу філософських текстів взагалі розглядається роль метафори та ірраціональних висловів. Розглядається питання про можливість розради від філософії. Основою розробки цього питання є вчення Канта про прагнення розуму до взаємної узгодженості та систем-

ності знання [5] [6]. В цьому ж контексті увага приділяється запропонованому Стросоном розділенню метафізики на ревізійністську і на дескриптивну як на два модули пошуку істини.

Також виконано розвідку в сфері психоаналізу. Праця З. Фрейда "Дотепність та її стосунок до безсвідомого", де здійснюється аналіз жартівливих сентенцій із подальшим психоаналітичним поясненням задоволення від них з точки зору енергетичної економіки, як використання потенційного методу для пояснення можливості розради від філософії привернула увагу не лише автора даної дисертації. Наприклад, Ж. Бодріяр у праці "Символічний обмін та смерть" здійснив спробу подібного перенесення, втім дійшов висновків про неможливість такої екстраполяції методу Фрейда на інший матеріал. Втім психоаналітичне тлумачення причин говоріння про буття не вичерпується на цьому. Поняття і уявлення про смерть, в горизонті яких лише і можливе конституювання смислів [7] може розкриватися і через психоаналіз. Що ж стосується задоволення, то його стосунок до філософії непрямий. Не можливо філософувати заради задоволення, так само як неможливо вигадувати жарти для сміху.

Третій розділ спирається на роботи таких вчених як І. Кант, П. Ф. Стросон, Л. Вітгенштайн, З. Фрейд, Ж. Лакан, М. Гайдеггер.

Четвертий розділ називається "*Комунікація, Інший, соціальне*". Мета покладеної в його основу розвідки – з'ясувати значення комунікації для філософії, виявити справжню роль іншого у філософуванні (чи можливе філософування "Робінзона?"), вказати на неістинні форми буття філософської мови, що кориняться в соціальному. Розділ задумувався як спроба евристичної критики попередньої частини роботи, яка, хоча і враховує поступовість процесу оволодіння індивідом мовою (за участі інших людей), але все ж залишається написаною в дусі філософії суб'єктивізму. Розгляд філософії як комунікація накладає модифікації на саму філософію. Звичайно, тут розглядається теорія комунікативної дії Ю. Габермаса, але інтенція не переноситься в колективний розум, а описується як існуюча в суб'єктивності в умовах колективного існування. Ці умови пояснюють або її істинне, або неістинне існування.

Розглядається адресація як інтенційний стан властивий філософу не тільки при намірі поділитися своїм знанням, але і при відношенні до об'єкту його інтенції. Це пов'язане не тільки із відверто релігійним відношенням, так Гайдеггер, який начебто був атеїстом, закликає в одній із своїх пізніх робіт звернутися із запитанням до самого буття [8]. Такий підхід до об'єкту дає право говорити про принципову *передаваність* істини.

Інтергованість філософії в соціальну систему (не в якості форми свідомості, а як діяльність) відповідає неістинному самовідтворенню філософії. Властивості середовища такого відтворення описані П. Бурдьє у його роботах "Поле науки", "Поле літератури". Суб'єкт стає знаряддям, його соціальна мотивація – рушійною силою, а мова – уможливленням такого самовідтворення філософії. М. Мамардашвілі пояснював можливість такого положення речей філософською думкою завжди імпліцитно існуючою в самій мові [9]. Щоправда, таке відтворення – не єдине можливе буття філософії навіть в умовах її інституалізації.

Основні джерела використані при підготовці цього розділу належать перу Ю. Габермаса, М. Гайдеггера, М. Розеншток-Хюссі, М. Бубера.

Наукова новизна дослідження полягає у метафілософському феноменологічному розгляді текстотворення. Головні результати дослідження відображені у наступних положеннях, що визначають новизну роботи і виносяться на захист:

✓ В ході феноменологічного аналізу мови було виявлено, що основною властивістю мови, що дає їй можливість існувати в якості символічної системи, є злита з мовою інтенційність суб'єкта. Феноменологічний розгляд наміру, в свою чергу, показав, що намір не можливий без певної вербалізації, що входить в його структуру. Онтологічна інтенція має структуру особливого наміру, що, як спрямований на говоріння, має в своєму складі запитання.

✓ Ті чи інші судження можуть бути засадами теорій. Це забезпечується їх відповідним позиціонуванням. Очевидність змісту суджень може бути прозорою за правильного використання лексики. Очевидність метафізичних суджень спирається на трансфер переживання, що уможливорюється завдяки контексту.

✓ Онтологічна інтенція не є гонитвою за задоволенням. Реалізація онтологічної інтенції не приносить, але розраду. Вона не опосередкована власним самописом і суть буттєве ствердження людини.

✓ Мова спілкування не може бути виключена із мови буттєвого ствердження. Мова спілкування може бути прихована в контексті звернення онтологічної інтенції.

Матеріали дослідження можуть бути використані у навчальних курсах з феноменології, онтології, герменевтики, теорії пізнання.

1. Див.: Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Вест. Моск. ун-та. Сер. 7 "Философия". – 1996. – № 6. – С. 25–26.
2. Див.: Азархін К. Онтологія як реалізація інтенції // Гілея: науковий вісник : зб. наук. пр. – К. : ВІР УАН, 2011. – Вип. 55 (№ 12). – С. 246–252.
3. Див.: Хайдеггер М. Бытие и время. – СПб. : Наука, 2002. – С. 27.
4. Див.: Деррида Ж. Введение к "Началам геометрии" Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Начала геометрии / пер. с нем. М. Маяцкого. – М. : Ad marginem, 1996. – С. 77. 5. Див.: Кант И. Критика чистого разума / пер. з нім. та прим. І. Бурковського. – К. : Юніверс, 2000. – С. 391. 6. Кант И. Тракаты и письма – М., 1980 – С. 617. 7. Див.: Хайдеггер М. Бытие и время. – СПб. : Наука, 2002. – С. 266. 8. Див.: Heidegger M. Beitrage zur Philosophie (vom Ereignis). – Frankfurt am Main, 1998. – S. 105. 9. Див.: Мамардашвили М. Как я понимаю философию... – М. : Прогресс, 1990. – С. 16.

Надійшла до редколегії 14.03.12

І. В. Богдановський, канд. філос. наук, доц., докторант, КНУТШ

СУЧАСНИЙ КРІШНАЇЗМ В УКРАЇНІ І В СВІТІ

В статті розглядаються віровчення, організаційна структура, культова та благодійна діяльність сучасної орієнталістської релігії – Міжнародного Товариства Свідомості Крішни.

Ключові слова: нетрадиційна релігія, віровчення, культ, благодійність.

В статье рассматривается вероучение, организационная структура, культовая и благотворительная деятельность современной ориенталистской религии – Международного Общества Сознания Кришны.

Ключевые слова: нетрадиционная религия, вероучение, культ, благотворительность.

The article deals with doctrine, organization, cult and charitable activities of the International Society for Krishna Consciousness.

Keywords: nontraditional religion, faith, church, cult, charity.

Вступ. Процес демократизації суспільно-політичної системи, що розпочався в Україні на рубежі 1980-тих – 1990-х рр. ХХ ст., повною мірою захопив і сферу релігійного життя, привівши до утворення принципово нової релігійної ситуації. Після розпаду СРСР релігійна віра в значній мірі повернула втрачені внаслідок багаторічної атеїстичної пропаганди позиції. Прийшло усвідомлення необхідності вільного і демократичного вирішення релігійного питання, що відкрило українцям можливість самостійно робити власний світоглядний вибір. Проте автоматичного повернення більшості населення до традиційних для нашого народу вірувань та релігійних конфесій не відбулося. Закономірним наслідком поглиблення процесів демократизації стала істотна зміна конфесійної структури українського суспільства. На початку ХХІ ст. в нашій країні нараховується багато десятків різноманітних конфесій, деномінацій і релігійних напрямів. За конфесійна строкатість багата в чому сформувалася за рахунок поширення нетрадиційних релігійних громад, більшість яких проникли в Україну завдяки місіонерській активності закордонних проповідників.

Значний внесок у вивчення розвитку нетрадиційної релігійності в нашій країні зробили В. В. Гринько, В. Є. Єленський, Є. В. Ліхтенштейн, В. І. Лубський, В. М. Петрик, С. В. Сьомін, Л. О. Филипович та інші вчені. У вітчизняному науковому релігієзнавстві, щодо вивчення феномену релігійного нетрадиціоналізму в останні декілька років можна побачити суттєвий прогрес. Його свідченням є публікація значної за обсягом і повнотою охоплення предмету дослідження наукової роботи: "Нові релігії України. Кн. 8 "Історії релігії в Україні". Ця праця стала результатом співпраці вчених під керівництвом відомого вітчизняного філософа і релігієзнавця А. М. Колодного [1].

Одним з найпоширеніших в світі напрямків нової нетрадиційної релігійності є неоорієнталізм. Як правило, цим словом позначають релігійні новоутворення

східного походження. В пропонованій до уваги статті ми обмежимося характеристикою лише однієї з найбільш поширених в світі й нашій країні неоорієнталістської релігії: "Міжнародного Товариства Свідомості Крішни" (МТСК). Ця організація може іменуватися також як "Рух Харе Крішна" або релігійна організація вайшнавів. Крішнаїти підкреслюють, що належать до вайшнавської традиції індуїзму (відданих Богові Вішну, якого вони вважають одним з аватарів (втілень) Крішни).

Основна частина. Більшість дослідників вважають крішнаїзм неорелігією, оскільки заснував цей рух 1965 року індійський емігрант в США Абгай Чаран Де (1896 – 1977 рр.), який взяв ритуальне ім'я Абгай Чаранавінда Бхактиведанта Свами Прабгупада (як правило, перші два ім'я скорочуються до А. Ч.). Проте самі крішнаїти наполягають, що їхня релігія не є новоутворенням, а має давні корені і базується на "учнівській спадкоємності", що виникла в початку творіння світу, коли Крішна (Верховна особа Бога) вклав ведичне вчення в серце Брахми (першої живої істоти у Всесвіті). Брахма передав це знання своєму синові й учневі Нер'яді, який пізніше став духовним учителем Шрілі В'ясадеви, укладача Вед. На думку крішнаїтів, це відбулось мільйони років тому. У ХХ ст. цей ланцюг дійшов до А. Ч. Б. С. Прабгупади (його вчителем був Бхактісіддганта Сарасваті), який зміг викласти це вчення зрозумілою для сучасної людини, вихованої у традиціях європейської культури, мовою. Це було зробити дуже складно, оскільки зараз триває Калі-юга (епоха деградації духовних і фізичних можливостей усіх живих істот). Основна праця, в якій А. Ч. Б. С. Прабгупада виклав своє вчення, називається "Бга'авад-Ґіта, як вона є". За формою вона являє собою переклад "Бга'авад-Ґіти" (шостої книги індійської епічної поеми "Махабхарати"), з авторськими коментарями і доповненнями.

Ось, що сам засновник крішнаїзму говорив в інтерв'ю американському працівнику Корпусу Миру в Індії

про своє розуміння смислу життя: *"Шріла Прабхупада*: Рух Свідомості Крішни призначений насамперед на те, щоб дати людині можливість досягти справжньої мети життя... – *Боб*: Вона в тому, щоб пізнати Бога? – *Шріла Прабхупада*: Так. Повернутися додому, до Бога – ось яка справжня мета життя. Вода має початок – море; коли вона випаровується з його поверхні, з неї утворюються хмари, хмари проливаються дощем, вода вливається у річки і разом із іншими водами повертається в море, а це і є мета води. Нам усім теж є початок – Бог, але нині ми заплутались у тенетах матеріального життя. Тому наша мета – вивільнитися з цих ланцюгів і повернутися додому, до Бога... "Великі душі, що є йогами, які виконують віддане служіння, зрештою приходять до Мене і вже ніколи не повертаються у цей тимчасовий світ, обитель страждання, бо вони сягнули найвищої досконалості". Так свідчить "Бхагавад-гіта". Той, хто приходить до Мене... вже ніколи не повертається назад. Куди "назад"? Сюди, в... обитель страждання. Це знає кожен, але нинішні люди одурені оманливими твердженнями так званих поведарів... Крішна, Бог, каже, що цей світ є... місцем страждань, а також тимчасовим. І тут не підуть з вами на компроміс. "Добре, нехай він злидений, цей світ, а я лишився б тут американцем чи індієм". Так не буде... Вам, можливо, здається, що народитися в Америці – то велике щастя. Але ви будете американцем недовго... А яке буде ваше наступне життя, ви не знаєте. Тому цей світ... злидений та тимчасовий. Така наша філософія. – *Боб*: Але коли знати про Бога принаймні щось, життя ж не таке мізерне? – *Шріла Прабхупада*: Ні! Знати щось – цього замало. Слід володіти досконалим знанням... Досконале знання викладає "Бхагавад-гіта". Ми даємо кожній людині можливість вивчати "Бхагавад-гіту" як вона є і так прийти до досконалого життя. Такий є наш Рух свідомості Крішни" [2].

Віровчення крішнаїзму засноване на принципі монотеїзму. Згідно цьому віровченню, існує єдиний абсолютний Бог – Крішна (він зображується на картинах у вигляді вічно юного чоловіка із темно-синім кольором шкіри), який виступає в трьох своїх проявах: Бхагавана, Брахмана і Паратмана. Бхагаван – це прояв Бога як Верховної Особи, що володіє всім багатством, могутністю й красою. Брахман – це позаособова сторона Бога – всюдисуща незбагненна й абсолютна істина, а також нескінченна сила, яку випромінює трансцендентальне тіло Особи Бога. У Паратмані проявляється Верховна Душа, яка перебуває також в серці кожної живої істоти (як її вічний атман), який персоніфікується в індивідуальних душах як джива. Знаряддя діяльності (діяльність є тим, що у своїй сукупності створює карму) для атмана є матеріальне тіло, яке він отримує згідно своєму бажанню. Проте атман часто починає зловживати своєю свободою, таким чином джива потрапляє в матеріальний світ, де підпадає під владу трьох гун (з санскриту це слово перекладається як нитка) – матеріальних прив'язаностей: тапасу (темряви, лінощів, невігласства), раджасу (енергійності, пристрасті) та саттви (розуму, світла, доброти). У матеріальному світі атман забуває про свою божественну сутність і підкоряється владі карми, тобто причинно-наслідкових зв'язків. Крішнаїти великого значення надають вченню про подвійну (духовно-матеріальну) природу світу. Крішна є персоніфікацією духовно-чоловічого початку світу (Пуруши), іншою складовою світу є матеріально-жіночий початок (Пракриті). Крішна майже завжди перебуває в своєму трансцендентальному (позакармічному) світі на планеті Крішна-лока, де насолоджується лілою (любовно-еротичними іграми із створеними Ним істотами). В той же час, завдяки своїм енергіям, Він перебуває в кожній точці Всесвіту. Адже Крішна може мати нескінченну

кількість тіл, які є проявами Його божественної майї. Матеріальна реальність (сансара), яку ми сприймаємо органами наших чуттів існує ілюзорно і є "майєю" (від санскр. – божественна сила, енергія), яка еманується божественною сутністю подібно до того, як сонце випромінює світло і тепло. А за майєю прихована дійсна божественна духовна сутність природи, яка є гармонійною і справедливою. Бог є вічним і нествореним, у Нього безліч імен, але головне з них – Крішна. Зазначимо в цьому контексті, що крішнаїзм, як і багато інших віросповідань, що виникли в ХХ ст., прагне стати релігією об'єднання (уніфікації). Тому аватарами Крішни проголошуються Вішну, Будда, Ісус Христос та інші боги й пророки всіх релігій людства.

Людина являє собою істоту, яка складається з духу (атману) і матерії (пракриті). Духовне начало є основою людини; тіло ж є лише матеріальною оболонкою душі, яку та постійно змінює. Крішнаїти стверджують, що атман здатний перевтілюватися у 8,5 млн. форм життя. В матеріальних світах ці перевтілення відбуваються за законами карми і можуть тривати до нескінченності. Тварини не здатні усвідомити істинну сутність світу. Тільки прийнявши людський вигляд, атман-джива дістає можливість розірвати ланцюг перероджень, розвинувши свою початкову духовну свідомість (усвідомивши себе невід'ємною частинкою свідомості Крішни). Щоб розвинути в собі свідомість Крішни людина має присвятити себе відданому служінню Богові під керівництвом гуру (так в індуїзмі називають вчителів, що ведуть відданих від темряви (гу) до світла (ру)). Гуру допомагає учню (шиш'ї) перетворити свій духовний світ, виробити особливе блаженне світобачення, в якому відданий Крішни у всіх явищах світу вбачає милість Бога.

Ідея необхідності любовного служіння Богу покладена в основу бхакті-йоги (йоги любові), яка становить основу культової і позакультової діяльності крішнаїтів. Мета цієї діяльності полягає в тому, щоб цілком зануритися в духовну свідомість і розвинути в собі любов до Бога, споконвічно властиву кожній живій істоті. Для злиття з божественною енергією використовуються різні способи медитації, насамперед, вимовлення мантр – спеціальних слів або поєднань звуків, яким надається містичний смисл. Під час медитації людина цілком відчужується від цього матеріального світу і концентрується на любові до Бога. Крішнаїти вважають, що в справжніх мантрах оспівуються святі імена Бога. Виняткова роль під час медитації надається Маха-мантрі (великій мантрі): "Харе Крішна; Харе Крішна; Крішна, Крішна; Харе, Харе; Харе Рама; Харе Рама; Рама, Рама; Харе, Харе". Протягом дня крішнаїти повинні промовляти цю мантру 1728 разів. Медитації можуть бути як індивідуальними (джапи), так і колективними (күрти). Колективні медитації здійснюються під час служби в храмі. Храмові богослужіння проводяться декілька разів на добу, починаючи з 4.00 й до 21.00. До богослужіння слід підготуватися, тому бхакти прокидаються рано – найчастіше о третій годині ночі. В культовій практиці крішнаїтів значна роль відводиться омовінню. Чистота тіла, на їхню думку, є однією з найважливіших якостей справжнього бхакта. Омовіння рекомендується робити два-три рази на день. Після омовіння, "відданий" наносить на свій лоб і дванадцять інших місць на тілі так званий тілах (або тілак) – цяточку з глини, яка береться з берегів річки Ямуни. На берегах цієї річки, згідно легендам, провів частину свого земного життя Крішна.

Один з важливих принципів, на яких базується культова практика крішнаїтів, полягає у самообмеженні людини (аскезі). Крішнаїт має звести до мінімуму потреби матеріального тіла, щоб підняти свою свідомість на вищий рівень і зберегти час для духовної діяльності. Самообмеження містить у собі зречення від мирського життя і

всіх благ, що воно надає людині. Ідеальною формою такого зречення є насамперед відмова від власності, пожертвування коштів і майна на користь МТСК і перехід до чернечого життя в ашрамі. Той, хто не здатний до такого способу життя, може служити Крішні, продовжуючи свою мирську кармічну діяльність, заробляючи собі на життя і вносячи пожертвування до храмів. Проте ті, хто йде шляхом карма-йоги (часто використовується синонімічний термін – карма-марга) мають менше шансів на досягнення необхідного рівня духовної досконалості, щоб розвинути в собі свідомість Крішні.

Крішнаїти надають релігійного значення всій життєдіяльності своїх послідовників – "відданих" ("бхактів"). За кожним бхактом закріплені певні обов'язки, а виконання їх усвідомлюється як здійснення релігійного служіння. Відповідно, як культова діяльність оцінюється й прибирання в храмі, і збирання пожертв, і доброчинна діяльність. Найважливішою ж визнається місіонерська діяльність, (проповідь і пропаганда вчення), у тім числі і видавнича діяльність. Організація видає півмісячним накладом журнал "Назад до божественності". Крішнаїти володіють власною радіостанцією "Радіо Крішна-лока" (зараз ця радіостанція переважно транслює свої програми в Інтернеті). Фінансується діяльність МТСК переважно на кошти, які отримуються з пожертв вірних, частину коштів ця організація одержує з різних благодійних фондів, а також від продажу своїх видань. Крім того, крішнаїти займаються й власною господарською діяльністю (насамперед, вирощуються продукти харчування). Багато уваги в крішнаїзмі приділяється харчовим обмеженням. Відданим заборонено вживати в їжу м'ясо, рибу, яйця. З їжі тваринного походження дозволяється вживати лише те, що робиться на основі коров'ячого молока. Адже корова для них є священною твариною. Їм також забороняють уживання одурманюючих та збуджуючих засобів: наркотиків й алкоголю, кави, чаю, тютюну. Багатьох спецій та ін. Засуджуються статеві стосунки, які не призначені для продовження роду.

МТСК є релігійною організацією типу деномінації. Основними осередками релігійного життя крішнаїтів є ашрами (часто в нашій країні крішнаїти їх називають храмами). При цих храмах, як правило, створюються проповідницькі (місіонерські) центри – гурукули, де одержують систематичну релігійну освіту й виховання віддани. Після проходження навчання їх посвячують у вайшнави. Усі храми з адміністративного погляду є самостійними. Разом з тим, діяльність крішнаїстських організацій чітко координується на трьох рівнях: регіональному, зональному й національному. На зональному рівні координація проходить через регіональні ради, що складаються з представників храмів регіону; на національному рівні – через раду президентів найбільших храмів певної країни.

Ашрам має в своєму розпорядженні храм, приміщення для мешкання учнів і місце для лекцій та бесід із наставником. Ашрам виконує функції монастирської комуні й учбової установи. Він об'єднує послідовників харизматичного наставника-гуру. Ашрами, які пов'язані з діяльністю авторитетних гуру, стають місцем паломництва всіх тих, хто жадає отримати мудру пораду і духовну утіху. У взаєминах ашрамів із гуру мало канонічних правил і, відповідно, багато імпровізації і нахнення. По-суті, це міжособистісні емоційно насичені стосунки, головну роль в яких відіграє не формальний статус гуру, а його особиста популярність й авторитет. Приваблювати до гуру можуть його здатність зачаровувати увагу аудиторії своїм красномовством, віртуозно виконувати театралізовані релігійно-культові обряди.

Світовий центр МТСК знаходиться в Індії – у м. Маяпур (Західна Бенгалія). В Індії нараховується не менш як 100 тис. активних членів МТСК, серед яких можна

зустріти багатьох поважних політиків, бізнесменів і вчених. Іншим центром крішнаїзму є США, в яких проживають понад 50 тис. adeptів цієї релігії, переважна більшість із яких – молодь віком до 25 років. Приблизно стільки ж "відданих" мешкають в Англії, регулярно відвідуючи крішнаїстські релігійні заходи.

В нашій країні перші громади крішнаїтів з'явилися ще 1981 року (після Московської олімпіади, на яку приїздив засновник цього руху). Проте внаслідок переслідування радянською владою, крішнаїзм широкого поширення в СРСР не набув. Найбільша хвиля його поширення в Україні мала місце в 1990-ті рр. У 1993 році було створено Центр громад свідомості Крішні в Україні, який був зареєстрований державою лише через рік. У 1996 році Державним комітетом України у справах релігій було зареєстровано також Духовну академію свідомості Крішні в Україні. Академія готує священнослужителів та служителів інших необхідних спеціальностей для громад МТСК, а також розробляє методичні рекомендації, випускає відповідну літературу і надає загальну вайшнавську освіту. Найбільш активно крішнаїзм поширювався в нашій країні в 1990-ті рр., а протягом першого десятиліття XXI ст. релігійна мережа крішнаїтів стабілізувалась і зараз майже не збільшується. На 2011 рік в Україні зареєстровано 32 громади крішнаїтів, крім яких діють ще й 7 незареєстрованих [3]. Крішнаїстські групи, діють майже в усіх великих містах України. Вони мають у своєму розпорядженні більше десятка культових споруд, власні навчальні заклади, 2 періодичні видання. В Україні нараховується нині понад 300 крішнаїстських священнослужителів, 120 учнів-брагмачарів і близько 5 тис. активних парафіан.

Велику увагу крішнаїти приділяють благодійництву, яке є основою для їх практичної соціальної роботи. Регіональними організаціями проводиться добродійна робота серед соціально незахищених верств суспільства, а також засуджених і наркотично залежних. Найбільш відомими добродійними програмами МТСК є "Харі Крішна – Їжа життя", "Океан милості" та "Друге народження" (друга назва – "Дайте людям шанс"). Крім того, вони в усілякий спосіб намагаються підкреслити "нерозривну єдність" українсько-слов'янської та ведичної культури, чиїм спільним витоком була культура аріїв. Для підкреслення цієї єдності вони в Україні ініціювали, наприклад, такі програми як "Сільськогосподарське товариство" (пропагуються стародавні способи обробки землі, які не шкодять довкіллю) та "Ведичне кулінарне мистецтво" (яке має довести подібність слов'янської та арійської кухні).

Гуманітарна Місія "Харі Крішна – Їжа життя" – це єдина в світі міжнародна організація, яка опікується роздачею вегетаріанської їжі. Традицію масової роздачі вегетаріанської їжі була започаткована засновником вайшнавизму Ш. Ч. Махапрабху ще в XVI ст. і продовжується до сьогодні його послідовниками. Звернення до віроповчальної літератури МТСК доводить, що приготування їжі для вайшнавів носить ритуальний характер і слугує для задоволення Бога (прасада). Адже у книзі А. Ч. Б. С. Прабгупади "Багавад-Гіта як вона є" чітко зазначається, що "будь-яке жертвопринесення, здійснюване... без роздачі прасаду (духовної їжі)... належить до гуни п'їми" [4]. Прасад ("милість Господа") – це вегетаріанська їжа, яка отримує освячення і вважається насиченою божественною енергією Крішні. Людина, споживаючи прасад, очищується духовно і відчуває в собі любов до Крішні, тому прийнято пригощати такою їжею тих, хто приходить до храмів. Програма роздачі їжі охоплює широкі верстви населення, але робить акцент на допомозі дітям, літнім людям та інвалідам. На думку деяких представників міжнародних політичних та благодійних організацій, програма "Їжа Життя" є ви-

сокооефективною. Вона витрачає на власну підтримку в 7-10 разів менше коштів, ніж інші подібні програми (які зазвичай витрачають на свої потреби до 70% виділених коштів). Наприклад, повноважний представник СБСЄ Т. Олесен стверджував, що "волонтери-крішнаїти мають найвищий рейтинг серед добродійних місій завдяки відвертості і духовній основі" [5]. В наш час програма "Іжа життя" діє більш ніж в 50 країнах світу. Варто зазначити, що в деяких країнах, наприклад, в США й Австралії, де "благодійна діяльність МТСК, у тому числі гуманітарна місія "Харі Крішна – Іжа життя" та програма боротьби з наркоманією мають дуже великі масштаби, Товариство отримує... субсидії від держави" [6]. Найбільші в Україні центри роздачі безкоштовної гарячої вегетар'янської їжі працюють в Києві, Харкові, Дніпропетровську, Одесі й Львові.

Дві всесвітньо відомі благодійні програми МТСК: "Океан милості" і "Дайте цим людям шанс" спрямовані на реабілітацію ув'язнених. Основними напрямками діяльності адептів МТСК в межах цих програм є не лише матеріальна підтримка ув'язнених (ремонт кабінетів й роздача вегетар'янської їжі), але й організація різноманітних культурно-просвітницьких заходів (концертів, лекцій, духовних бесід і листування з ув'язненими, а також роздача духовної літератури). Вайшнави вважають, що кращим засобом позбавлення суспільства від злочинності є духовне очищення серця злочинця. Важливу роль в благодійній діяльності МТСК відіграє також програма духовної підтримки людей, які прагнуть вирватися з тенет наркоманії – "Повернення до життя". В межах цієї програми крішнаїти розмовляють з наркохворими, влаштовують для них концерти, роздають добродійні обіди й солодощі, передають зібрані ними кошти на придбання медикаментів для лікування пацієнтів.

Висновки. Вороже сприймає неорелігії та частина українського соціуму, яка висловлює побоювання щодо можливості збереження в умовах експансії нетрадицій-

них релігій одвічної культурно-історичної ідентичності наших співгромадян. Частина таких конфліктів стають наслідком нерозуміння з боку суспільної більшості частот незвичного й навіть екзотичного світогляду, що сповідують адепти неоекультів. Роздратування у багатьох людей може викликати їх манера поведінки і спілкування, одяг і т. ін. Це спонукало деяких аналітиків (насамперед, із середовища традиційних конфесій) виступити із застереженнями про наростаючу небезпеку з боку "сект", яка несе загрозу розколу українського суспільства і загострення міжрелігійних зіткнень. Проте спостереження за розвитком нових релігійних громад доводять, що за невеликим винятком (згадаємо, наприклад, діяльність адептів широко відомого "Білого Братства", або "Аум Синрікьо") більшість представників нових релігійних утворень цілком мирно співіснують із зовнішнім щодо них суспільним середовищем, утримуючись від проявів екстремізму. Тому, на наше переконання, на сьогоднішній день не існує необхідності державного втручання в діяльність більшості нетрадиційних релігійних громад і, тим більше, впровадження суворих обмежень і заборон. Водночас, існує необхідність в моніторингу розвитку нових релігійних рухів й організацій, а також в їхньому дослідженні з боку спеціалістів релігієзнавців.

1. Нові релігії України / [редкол.: А. М. Колодний (голова) та ін.]. – К.: УАР, 2010. – (Серія "Історія релігії в Україні: у 10-ти т."). Т. 8. 2. Досконалі запитання. Досконалі відповіді / Бесіди Його Божественної Милості А. Ч. Бгактіведанти Свами Прабхупади з Бобом Кохеном, працівником Корпусу Миру в Індії. – Бгактіведанта Бук Траст, 1993. 3. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2011 року / Затверджено наказом Держкомнацрелігій від 28 лютого 2011 р. № 09. – Режим доступу до документа: http://www.irs.in.ua/files/statistic/2011.01.01_zvit_f1.pdf. 4. Прабхупада А. Ч. Б. С. Брагавад-Гіта як вона є. – Бгактіведанта Бук Траст, 1990. 5. Мchedlov M. P. Релігієведческие очерки. – М.: Научная книга, 2005. 6. Нетрадиційні та містичні об'єднання України / [Петрик В. М., Ліхтенштейн Е. В., Гринько В. В., Левченко С. М.]. – Біла Церква: Видавництво "Мустанг", 2000. – (Курс лекцій з релігієзнавства).

Надійшла до редколегії 30.03.12

УДК 2-1.165.6-335(73)"19/20"

Н. С. Бридня, асп., КНУТШ

РЕФОРМОВАНА ЕПІСТЕМОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ ЕЛВІНА ПЛАНТІНГІ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ ДОСЛІДЖЕННЯ

Висвітлено фундаментальні положення проекту епістемології релігії сучасного американського філософа-кальвініста Елвіна Плантінгі. На основі аналізу його основних праць розглянута пропонування ним епістемологічна модель, що складає основу його проекту. Показано зв'язок реформованої епістемології із контекстом її сучасного функціонування (природна теологія, християнська філософія, англо-американська філософія релігії) та специфіку її презентації для вітчизняного релігієзнавства. Побіжно представлено аналіз сучасної дисциплінарної ситуації філософії релігії в Україні, пов'язаної із визначенням її як галузі релігієзнавства.

Ключові слова: епістемологія релігії, філософія релігії, англо-американська традиція філософії релігії, природна теологія, християнська філософія.

Представлены фундаментальные компоненты проекта эпистемологии религии современного американского философа-кальвиниста Элвина Плантинги. На основании анализа его главных работ рассмотрена предложенная им эпистемологическая модель, составляющая основу его проекта. Показана связь реформированной эпистемологии с контекстом её современного функционирования (естественная теология, христианская философия, англо-американская философия религии) и специфика её презентации в украинском религиоведении. Вскользь представлен анализ современной дисциплинарной ситуации философии религии в Украине, связанной с привязкой к религиоведению.

Ключевые слова: эпистемология религии, философия религии, англо-американская традиция философии религии, естественная теология, христианская философия, вера.

The article considers main ideas of religious epistemology project of Alvin Plantinga who is famous contemporary American Calvinist philosopher. Based on an analysis of his works the article presents his epistemological model which constitutes the basis of his project. The article explores interconnections between Reformed epistemology and the ideological backgrounds of its functioning (natural theology, Christian philosophy, Anglo-American philosophy of religion) and introduction of the Reformed epistemology to Ukrainian context. The author briefly examines the current disciplinary situation in the sphere of philosophy of religion and religious studies in Ukraine.

Key terms: religious epistemology, philosophy of religion, Anglo-American philosophy of religion, natural theology, Christian philosophy, belief.

Елвін Плантінга – видатний американський філософ-кальвініст, професор кафедри філософії Університету Нотр-Дама (Індіана, США) – один із найвизначні-

ших сьогодні філософів релігії. Його філософська робота викликає велику кількість дискусій серед його колег і сучасників. Праці Плантінги відзначаються сміливістю

запропонованих ідей, дещо епатажною викладу, формальною аналітичністю та показовою неприхильністю до атеїстичної філософії. Центральним у філософії релігії Плантінги є проект реформованої епістемології та пов'язані з ним формулювання онтологічного доказу буття Бога, проблема зла і теодицея, філософія свідомості, природна теологія, модальна метафізика, онтологія можливих світів etc.

Вивчення проблем аналітичної філософії релігії американської традиції сягає набагато ширшого кола, а серед співзасновників реформованої епістемології варто згадати також Вільяма Олстона, Ніколаса Волтерстофа та Майкла Рея. Власне, філософія релігії Плантінги привертає до себе увагу тим, що неможливо не погодитись, що саме він очолює "анти-атеїстичний" напрям розвитку західної філософії. Загалом, погляди філософа формують специфічну, унікальну позицію, якій, з одного боку, бракує академічного, епістемологічного та логічного вишколу, а з іншого, вона не представляє собою відверто протестантської теології, хоча, незважаючи на показну нейтральність, все ж таки, тяжіє до християноцентризму.

Дана стаття містить історико-філософський виклад дослідження епістемологічної моделі Плантінги, що складає основу його проекту епістемології релігійної віри. Завданням даної роботи є представити основний філософський доробок одного з провідних світових філософів релігії, започаткувавши тим самим у вітчизняному релігієзнавстві формування інформаційного поля, в якому може будуватись відповідний спеціальний дискурс.

Дослідження філософії релігії Плантінги презентує у вітчизняній релігієзнавчій думці один з найпотужніших напрямків філософії релігії. В сьогодиншній ситуації у вітчизняній філософії релігії можна говорити про відсутність лексичного і термінологічного апарату, що дозволив би артикулювати і осмислити проблеми пропонованого напрямку філософії релігії. Наявність функціонального філософського апарату сприяє взаємодії вітчизняної та зарубіжної наукових спільнот, що дозволяє долати концептуальний вакуум, історично успадкований релігієзнавством від наукового атеїзму. Звернення до світового досвіду не тільки континентальної філософії релігії, а й аналітичної, розкриває можливість до дисциплінарного самовизначення філософії релігії.

Джерельну та теоретичну базу представленого дослідження становлять праці Плантінги *God and Other Minds* (1967), *Nature of Necessity* (1974) та *Warranted Christian Belief* (2000), а також інші наукові роботи вченого, в яких ним пропонуються вибрані положення: *God, Freedom, and Evil* (1974); *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* (1983); *Gifford Lectures* (1987-1988) *Warrant and Proper Function*; *Warrant: The Current Debate*; *Justification in the Twentieth Century* (1990); *Essays in the Metaphysics of Modality* (2003). Фундаментальні роботи з філософії релігії Гарольда Гьоффідінґа, Майкла Рея та Майкла Мюррея, Юрія Кімелева, Володимира Шохіна, Льва Митрохіна. Праці американських аналітиків релігії Вільяма Олстона, Кейлі Кларка, Джонатана Квенвіґа, Майкла Саддата, Річарда Суїнберна, Стіва Еванса, Джеймса Сеннета, Джеймса Беїлбі, Пітера ван Інвагена, Діна-Пітера Бейкера, Дерека Джефріза та інших. Роботи Юлії Горбатової, Ільдара Мавлятудінова, Микити Фатієва, Віри Ясевич. Більшість із зазначених джерел вперше пропонуються до осмислення у вітчизняному релігієзнавстві, а висловлені в них ідеї потрапляють до обігу українмовної філософії релігії.

Важливо розуміти, що пострадянське бачення філософії релігії має деякі специфічні риси, в порівнянні із аналітичним американським підходом, тим не менш, за

низкою параметрів їх можна співставити. Різноманітність філософії релігії в незалежній Україні та сучасній американській філософії представляють інтерес в контексті з'ясування умов діалогу двох традицій, зважаючи на відчутний мовний бар'єр. Ми будемо відштовхуватися в цьому дослідженні від підходу Володимира Шохіна. Відповідно, розуміти під філософією релігії певну вузьку дисципліну, специфікою якої є спеціальне філософське дослідження на предмет вивчення релігії та її феноменів [1].

Вітчизняна особливість філософії релігії пояснюється прив'язкою розвитку філософії релігії до релігієзнавства. Філософія релігії, за визначенням Олександра Сарапіна [2], є автономною галуззю релігієзнавства, специфічною рисою якої є раціональний, аналітичний підхід до пояснення релігії та її внутрішніх феноменів, що часто виступає в ролі методологічного і філософського ядра, метатеорії релігієзнавства. Варто розуміти, що українське релігієзнавство поділяє в цьому позицію російської школи, адже нам дістався однаковий спадок від атеїстичних директив розвитку науки. Відтак, можемо звернутись до класичних, в певному значенні, розвідок з філософії релігії Юрія Кімелева, Володимира Шохіна, Льва Митрохіна поряд із пропозиціями Анатолія Колодного, Людмили Филипович, Вікторії Ларіонової, Олександра Сарапіна та інших.

Акумулятором сучасних наукових ідей та пропозицій виступають потужні наукові події як то: два круглі столи, якими стартував проект Відділення релігієзнавства ІФ ім. Г. Сковороди НАНУ з розвитку філософії релігії та івано-франківська конференція; семінар-дискусія в Києві, проведена в межах 4-го наукового форуму "Простір гуманітарної комунікації". До вирішення внутрішніх дисциплінарних проблем галузі почали активно долучати іноземний досвід. І починаючи з 2011 року в наукових заходах стали брати участь, зокрема, представники Товариства християнських філософів США. Взаємодія українських молодих науковців, що працюють в галузі філософії релігії із американським науковим товариством набула активного розвитку завдяки літнім школам, проведеним за підтримки Фонду Джона Темплтона та Товариства християнських філософів у Львові на базі кафедри філософії УКУ та в Кальвін Коледжі, США.

В сучасній американській філософській традиції прийнято зводити філософію релігії до філософської теології. Окрім того, тут вона – дисциплінарне дослідження значення та раціонального підтвердження базових релігійних істин (за визначенням Суїнберна [3]). Відтак, філософія релігії здійснює спробу виділити та об'єднати в межах однієї дисципліни філософське осмислення питань релігії [4]. Так її бачать Мюррей і Рей, автори кембриджського видання "Вступ до філософії релігії", переклад якого нещодавно вийшов у видавництві ББІ. Розвиток американської філософії релігії багато в чому зумовлений перекриванням предметних полів із християнською філософією та аналітичною філософією. Перше пояснює тяжіння філософії релігії до теології та апологетики, а друге – важливість епістемологічних пошуків у дослідженні релігії. Обидві ознаки повною мірою відображені у творчості Плантінги, і варто зауважити, що він виступає законодавцем у світі американських філософів релігії.

Цілісність та змістовність філософської роботи Плантінги задається відповідністю його роботи ним самим заданій програмі розвитку **християнської філософії** в ХХ–ХХІ ст. Слідуючи класифікації Плантінги, до її напрямків слід віднести апологетику, філософську теологію, християнський філософський критицизм та конструктивну християнську філософію. Найвищою формою християнської філософії постає конструктивна

християнська критика, завдання якої полягає у пошуку християнських відповідей на традиційні філософські питання. Мова йде про вимогу розгляду різноманітних інтелектуальних сфер з позиції, яка включає теїстичну перспективу та всі християнські знання [5]. Такими є мистецтво, релігія, історія, питання моралі, обов'язку, свободи. У одній з ранніх праць "Advice to Christian Philosophers", Платінга висловлює задачі християнського філософського суспільства: встановлення автономії, згуртованість та християнська самовпевненість [6]. Він бере на себе сміливість своїм філософським доробком реалізувати зазначені вимоги. Як наслідок, окрім характерних стилістичних особливостей американських наукових робіт, праці Платінги мають специфічну філософсько-теологічну складову, яку з пересторогою сприймають в академічних колах. Але все стає доречним, якщо зважати на те, що Платінга став одним із піонерів та перших апологетів християнської філософії в століття постмодернізму.

Аналізуючи його книги, можна побачити, що в філософії релігії Платінга має місце розвиток поглядів: від перевірки серцевини християнського вчення – теології, – на предмет достовірності; через акцентування специфічного доказу буття Бога паралельно з повним спростуванням атеології; до складання схематичного кістяка теїзму, беручи за основу переінтерпретовані на сучасний манер протестантські положення. Звузимо коло праць до розгляду до найбільш основних, серед яких "Бог та інші свідомості", "Природа необхідності" та "Обґрунтування християнських переконань" ("God and Other Minds", "Nature of Necessity" и "Warranted Christian Belief"). Підтвердження такого погляду знаходимо в Джеймса Сеннетта [7]. У своїй творчості Платінга проходить три етапи, кожен із яких можна асоціювати із відповідною працею: раціональний теїзм – *GOM*; модальний етап – *NN*; реформована епістемологія – *WCB*.

Дослідження в "God and Other Minds" (*GOM*) та "Nature of Necessity" (*NN*) багато в чому співзвучні, хоча Платінга розставляє різні акценти. *GOM* складається з двох умовних частин: тут представлено критику теології з пропозицією аналогічного доказу буття Бога і критику атеології. Основним питанням *GOM*, як його формулює Платінга, є "питання раціональності, розумності чи інтелектуальної прийнятності віри в Бога" [8], які є раціональні засоби для підтвердження правомірності теїстичної віри (взятої в її традиційним юдео-християнським тлумаченні)? І хоча ні класичні докази природної теології, ні атеологічні заперечення не витримують сучасної критики [9], вони, тим не менше, вказують на гідну відповідь на поставлене на початку дослідження питання. Тут Платінга формулює свій відомий аналогічний доказ буття Бога: "Якщо віра в інші свідомості раціональна, тоді моя віра в Бога теж раціональна. Очевидно, що перша раціональна, отже – раціональна і друга" [10]. Цим доказом закладено початок історії реформованої епістемології. Досягненням даної праці варто вважати вступ до вивчення природи раціональності віри у співвідношенні з філософським доказом. Тому, що пропонуючи аналогічний доказ буття Бога, Платінга демонструє як здатність відповіді на епістемологічне питання повідомляє його змістові раціональність.

В *NN* Елвін Платінга робить декілька кроків. Він формулює захист свободи волі на спростування аргументу від зла. Світ із вільними до добра (і до зла) істотами має більшу етичну цінність, ніж світ з невольними істотами. Бог, що може створити вільних істот, не може визначити їх до добра, тому що для вільної, а отже, свідомої дії, повинні бути істоти вільні і до добра, і до зла. Факт, що вільні створіння іноді вчиняють добре, а

іноді погано, не свідчить проти божественної всемогутності чи добра, адже Він не міг би відкинути зло, не відкинувши добра. [11]. Це формулювання захисту свободної волі було визнане одним з найбільших внесків у розвиток проблеми зла в сучасній філософії і теології. Платінга розвиває початку в *GOM* критику, але робить це вже в модальній формі. Деякі його нововведення виглядають суперечливо. Так, він наново, після *GOM*, повертається до модальної версії онтологічного доказу буття Бога Норманна Малкольма, і на цей раз демонструє його успішність. Відтак, модальна метафізика Платінги заслуговує окремої уваги через те, що він був одним із не багатьох філософів, хто розробили систематичну, комплексну, детально пропрацьовану та значущу теорію метафізики та онтології модальності. Дослідник метафізики модальності Платінги, Джон Дайверс виділяє ряд критеріїв, за якими можна охарактеризувати модальну метафізику Платінги. І найперше, що потрібно зазначити, що загалом займатись вирішенням метафізичних питань – неварта справа для філософа, якщо зважати на позитивістські та прагматистські переконання ХХ ст. Натомість, Платінга наголошує, що антиметафізичні застороги шкодять практиці філософа, стверджуючи реальність модальності на протигагу нонфактуалізму, фікціонізму, кондиціоналізму, агностицизму та іншим антимодалістським рухам. До розбудови модального реалізму Платінга залучає багато екзистенціалістських переконань: існування багатьох специфічних типів сутностей, включаючи модальні властивості, можливі світи, неможливі світи, властивості світів [12]. Модальні сутності конституують модальну реальність, яка складається із можливих світів. Вони онтологічно прості, і не мають підмножин чи складників. Можливий світ – це максимальний стан справ, що має абстрактні властивості, в сенсі того, що існує в розумі Бога у вигляді ідеї. Стани справ – це неосяжні сутності, що не мають виміру. Світи містять стани справ: можливі та максимальні, але в будь-якому випадку – прості. Всі властивості і стани справ існують необхідно. Дайверс стверджує, що Платінга – автор, "можливо, найбільш досконалої та надійної метафізичної теорії модальності з усіх відомих" [13].

Третя вибрана книга закриває трилогію "Обґрунтувань". У двох попередніх роботах "Warrant: The Current Debate" та "Warrant and Proper Function" Платінга розробляє свій епістемологічний проект, аналізуючи у "Warranted Christian Belief" (*WCB*) віру в Бога. Він описує свою книгу як відповідь на заперечення істинності християнських переконань. Такі заперечення Платінга називає *запереченнями de jure* і відносьть до них три можливі формулювання: християнська віра недостовірна, нераціональна, необґрунтована. Можливі *de jure* заперечення, як стверджує Платінга, лежать в полі обґрунтування. Відповідно до розвитку його епістемологічного проекту, Платінга пише не про виправдання (*justification*) теїстичної віри, а про обґрунтування (*warrant*). Обґрунтованість – назва властивості чи, скоріше, кількісний показник – відповідно до якого проводиться розрізнення між знанням та істинним переконанням [14]. Діючи таким чином, Платінга стає обіч традиції, в якій знання визначається у термінах достовірності. Цінне пояснення розрізнення між цими процедурами дає Джеймс Белбі: "відмінність між достовірністю та обґрунтуванням найлегше пояснити через асоціацію першого із особистісною властивістю, а другого – із властивістю переконань і тверджень. Іншими словами, для будь-якої особи *S* та переконання *p*, сказати, що переконання виправдане, достовірне – буде «*S* виправдано має переконання *p*».

Сказати ж, що переконання обґрунтоване – «переконання *p* обґрунтоване для *S*» [15].

В своїй *WCB* Платнінга говорить про те, що епістемологічно можна змоделювати, яким чином віра в Бога може набувати обґрунтування. Обґрунтування достатнього (у контексті протиставлення віри – знання) для того, щоби набувати сили знання: "я не вірю в існування Бога, я знаю про існування Бога". Центральною рисою такої моделі є застереження, що Бог створив людину так, що вона має віроформуючий механізм – *sensus divinitatis* – він працює в різних обставинах для формування в людини переконань стосовно Бога, включаючи переконання, з яких автоматично і моментально випливає висновок про його існування [16]. Переконання, що сформувалося зазначеним чином, як стверджує Платнінга, відповідає умовам достовірності, і таким чином формує знання. Ідея полягає в тому, щоби створити модель із суджень і станів справ *N*, яка би демонструвала спосіб, у який *N* актуалізується чи набуває значення істинності [17]. Для своєї епістемологічної моделі Платнінга брав натхнення у доктринах Фоми Аквінського та Жана Кальвіна, звідси його модель отримує назву аквіно-кальвінової моделі (*A/C* модель).

A/C модель має наступні риси [18]. (1) Первинне знання Бога завжди спричинене епістемологічним середовищем, а не виведене з аналізу цього середовища чи в будь-який уможглидний спосіб. (2) Віра в Бога є базовою. Це є причиною деонтологічної виправданості віруючого у тому, щоби мати теїстичні переконання. (3) *Sensus divinitatis* уможгливлює нашу віру в Бога, а отже така віра відповідає умовам обґрунтування, конститує знання. (4) Знання Бога – результат дії нашого оригінального когнітивного механізму. Бог має й інші відповіді на нашу приреченість у формі Писання та дії Духа Святого, але вони не складають оригінального когнітивного механізму людини, є зовнішніми факторами конститування віри. (5) Якщо Бог є – має бути і спосіб його адекватного сприйняття. Але в даному разі мова не ведеться про образне чи чуттєве сприйняття. Скоріше – про специфічне сприйняття, яке бере участь у формуванні апіорних переконань. (6) Природне знання Бога було послаблене гріхом та його наслідками. Невіруючі демонструють когнітивну дисфункцію, внаслідок якої виникає неспроможність віри в Бога. В нормальних умовах *sensus divinitatis* зазвичай продукує теїстичні переконання. Роботу моделі в аномальних епістемологічних умовах (можливість атеїзму) Платнінга розглядає на прикладі розширеної *A/C* моделі.

Базова для моделі ідея сформульована наступним чином: переконання є обґрунтованим, якщо воно було сформоване в результаті відповідно функціонуючого когнітивного апарату у сприятливому епістемічному середовищі згідно із запрограмованістю на успішну націленість на істину [19]. Переконання, сформовані *sensus divinitatis* будуть відповідати сформульованим вимогам, а отже, теїстична віра буде обґрунтованою базовим чином. Накладання *A/C* моделі на християнський контекст (розширена *A/C* модель) демонструє можливість обґрунтування фундаментальних християнських доктрин. Розширення моделі дає можливість зробити висновок про обґрунтованість, а відтак раціональність християнства.

Нажаль, обсяг статті не дозволяє повно висвітлити позиції критиків релігійної епістемології Платнінга у повній мірі, їх можна розділити на два табори: атеїстична критика і теїстична критика (яка в свою чергу, представлена католицькою та протестантською). Тим не менш, потрібно зупинитись на декількох важливих питаннях, артикульованих самим Платнінгою, відтак, аналітика

його проекту з точки зору християнських філософів послугує меті доповнити розуміння його концепцій. Критика стосується використання Платнінгою реформованої традиції у розвитку його епістемологічної моделі (Майкл Саддатт, Джеймс Андерсон), адаптації релігійної епістемології для підкріплення та розробки християнсько-філософських поглядів (Бейлбі), співвіднесення реформованої епістемології Платнінга із апологетикою та природною теологією (Саддатт, Ґрехем Оппі, Дьюї Хоїтенга) та ін.

Проект реформованої епістемології Платнінга представляє надто вільну ревізію традиційних реформованих концептів. Саддатт та Андерсон говорять про неочевидність ліній спадковості в тлумаченні Платнінгою *sensus divinitatis* порівняно із Аквінським та Кальвіном [20]. Платнінга у своєму проекті послабив важливу та сильну епістемологічну функцію теїстичних аргументів, на які спиралась реформована традиція, що свідчить про неоднозначність відношень між природною теологією та реформованою епістемологією. Оппі, співставивши тлумачення природної теології в роботах Платнінга різних років, приходить до висновку про мінливість погляду Платнінга від віри в успіх природної теології до її нівелювання [21]. А Хоїтенга у фундаментальній праці "Faith and Reason From Plato to Plantinga" детально досліджує питання реформованої критики природної теології. З одного боку, відкидається сам підхід до знання про існування Бога поза одкровенням, а з другого – є щось протиприродне і хибне в тому, щоби досягти Бога розумом, якщо Він даний безпосередньо [22]. Платнінга відкидає догматичне сприйняття християнства, та апологетика втрачає значення епістемологічного обґрунтування віри, так само як і докази природної теології [23]. Саддатт доводить, що реформована епістемологія демонструє слабку апологетику християнської віри. Тим не менш, потрібно розуміти, твори Платнінга, відкидаючи необхідність і корисність апологетики, не перебирають на себе її функцій, адже розраховані на цілковито інакшу аудиторію не тільки жанрово, але і за змістом.

Епістемологічний проект Платнінга відзначається послідовністю та інтелектуальною охайністю. Характер викладу реформованої епістемології релігійної віри робить дану працю Платнінга його найфундаментальнішою філософською роботою. Справедливо зазначає Бейлбі, що попри певну незавершеність і критикованість, магістральний проект Платнінга вже став класикою епістемології релігії, із ним будуть порівнювати і судити епістемологів наступних десятиліть [24]. Його проект репрезентує максимально повну та всебічну спробу аналізу філософських проблем з християнської точки зору і виявляє взаємозв'язки між теологією та філософією стосовно питань релігійної епістемології. Платнінга є однією з центральних постатей аналітичної традиції філософії релігії. Артикуляція його проекту в українському релігійно-навчальному контексті дає уявлення про нашу самоідентифікацію із континентальною традицією.

1. Шохин, В. К. Исторический генезис философии религии: проблема и её наиболее вероятное решение [Текст] / В. К. Шохин // Философия религии. Альманах. – 2006-2007. – С. 15–88. 2. Сарапин, О. В. Философия религии у перспективі подолання семантичної варіативності. [Текст] / О. В. Сарапин // Наукові записки. Філософія та релігієзнавство. – 2008. – Т. 76. – С. 79. 3. Суинберн, Р. Философия религии в англо-американской традиции [Текст] / Р. Суинберн; пер. Н. М. Кушнир, В. К. Шохина // Философия религии. Альманах. – 2006-2007. – С. 95. 4. Мюррей, М. Введение в философию религии [Текст] / (Богословие и наука) / М. Мюррей, М. Рей; пер. с англ. А. Васильев. – М.: ББИ, 2011. – С. IX–XIV. 5. Plantinga, Alvin. Christian Philosophy at the End of the 20th Century [Text] / Alvin Plantinga // The Analytic Theist. An Alvin Plantinga Reader / ed. by J. F. Sennett. – Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1998. – P. 347–349. 6. Plantinga, Alvin. Advice to Christian Philosophers [Text] / Alvin Plantinga // Faith and Philosophy. – 1984. – Vol. 1:3. – P. 258. 7. Sennett, James F. Faith (Once Again) Seeking

Understanding [An electronic source] : Alvin Plantinga and the Renaissance of Christian Philosophy / James F. Sennett // Faith in the Academy: Shaping Our Futures, conference 7-8 Sep. 2007, materials. – access mode : faculty.brenau.edu/jsennett/research/Sennett%20-%20Plantinga. Doc. 8. *Plantinga, Alvin*. God and Other Minds [Text] : A Study of the Rational Justification of Belief in God / Alvin Plantinga. – Ithaca ; London : Cornell University Press, 1990. – P. XI. 9. Ibid. – P. 187. 10. Ibid. – P. 271. 11. *Plantinga, Alvin*. God, Freedom, and Evil [Text] / Alvin Plantinga. – Michigan : Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1977. – P. 30. 12. *Divers, John*. The Modal Metaphysics of Alvin Plantinga [Text] / John Divers // Alvin Plantinga : Contemporary philosophy in Focus / ed. Deane-Peter Baker. – NY : Cambridge University Press, 2007. – P. 80. 13. Ibid. – P. 75. 14. *Plantinga, Alvin*. Warranted Christian Belief [Text] / Alvin Plantinga. – NY ; Oxford : Oxford University Press, 2000. – P. XI. 15. *Beilby, James*. Plantinga's Model of Warranted

Christian Belief [Text] / James Beilby // Alvin Plantinga : Contemporary philosophy in Focus / ed. Deane-Peter Baker. – NY : Cambridge University Press, 2007. – P. 127. 16. *WCB*. – P. 200. 17. Ibid. – P. 169. 18. Ibid. – P. 171–187. 19. Ibid. – P. 184. 20. *Anderson, N. James*. Faith Without Reasons? [An electronic source] : A Review of Warranted Christian Belief by Alvin Plantinga / James N. Anderson. – University of Edinburgh, 2002. – access mode : <http://www.proginosko.com/docs/wcbreview.html>. 21. *Oppy, Graham*. Natural Theology [Text] / Graham Oppy // Alvin Plantinga : Contemporary philosophy in Focus / ed. Deane-Peter Baker. – NY : Cambridge University Press, 2007. – P. 26. 22. *Hoitenga, Dewey J. Jr*. Faith and Reason From Plato to Plantinga [Text] : An Introduction to Reformed Epistemology / Dewey J. Hoitenga, Jr. – Albany, NY : State University of New York Press, 1991. – P. 220. 23. Ibid. – P. 215. 24. *Beilby*. – P. 158.

Надійшла до редколегії 14.03.12

К. Ю. Бурмаченко, асп., КНУТШ

РОЗВИТОК ПОЕТИКИ ПОСТМОДЕРНІЗМУ. УМБЕРТО ЕКО

У статті визначається естетичний зміст теорій і категорій поетики постмодернізму в процесі їхнього взаємодоповнення на прикладі розвитку теорії поетики Умберто Еко.

Ключові слова: У. Еко, Р. Барт, М. Бахтін, Ю. Крістева, поетика, Текст, твір, діалогічність, інтертекстуальність.

В статті определяется эстетическое содержание теорий и категорий поэтики постмодернизма в процессе их взаимодополнения на примере развития теории поэтики Умберто Еко.

Ключевые слова: У. Эко, Р. Барт, М. Бахтин, Ю. Кристиева, поэтика, Текст, произведение, диалогичность, интертекстуальность.

This article defines the esthetic content of postmodernism theories and categories in the process of their complementarity by example of Umberto Eco poetics theory development.

Keywords: U. Eco, R. Barthes, M. Bakhtin, J. Kristeva, poetics, Text, creation, dialogism, intertextuality.

Нові форми поетики другої половини XX – початку XXI століття намагаються виразити відчуття нової реальності в межах змін глобальної комунікації, інформаційного перенасичення та інтерпретації інформації. У наслідок цього відбувається переосмислення класичної поетики і основних категорій класичної естетики загалом, а також зміна методології естетичного пізнання. Нова методологія виявила характерні ознаки інформаційної епохи і надала можливість оперувати інформацією в її нових формах. Саме в цю епоху, коли життя в будь-якій його формі сприймається як текст, виникає поняття "відкритого тексту", що в поетиці Умберто Еко займає чи не найважливіше місце в процесі розуміння твору мистецтва і реальності загалом.

Метою цієї статті є визначення естетичного змісту теорій і категорій поетики постмодернізму в процесі їхнього взаємодоповнення на прикладі розвитку теорії поетики Умберто Еко. Об'єктом дослідження є поетика постмодернізму. Предметом дослідження виступає теорія поетики постмодернізму в філософії У. Еко. Подібна проблематика аналізується з огляду на специфіку естетичних теорій та мистецьких практик модерну та постмодерну в працях М. Бахтіна, Ю. Крістеви, Р. Барта, Ж. Деріди, Ж-Ф. Ліотара, М. Ріфатена, С. Ланге. У межах цієї проблематики працює цілий ряд вітчизняних дослідників – І. Бондаревська, В. Герасимчук, О. Забужко, І. Ільїн, Н. Фатєєва, А. Жолковський, К. Васильєва, Н. Кузьміна, І. Смірнова, Т. Гундорова. Самому ж дослідженню поетики постмодернізму та її естетичному значенню присвячений цілий ряд праць вітчизняних дослідників: В. Личковахи, Л. Левчук, В. Бичкової, І. Кондакової, Н. Маньковської, Д. Скальської, В. Самохвалової, О. Павлової, О. Наконечної. Теорія постмодерністської поетики досліджується й у сучасному мистецтвознавстві, естетиці та культурології, описана в працях українських науковців – В. Панченко, М. Бровка, А. Дорогої, І. Живоглядкової, Р. Шульги, І. Федорової, О. Поліщук та інших.

"Відкритий текст" як поняття бере свій початок з теорії загальної інтертекстуальності, але має набагато ширші межі застосування. Своє визначення інтертекстуальності Еко формує в результаті опрацювання і переосмислення теорій Юлії Крістеви та Ролана Барта.

Умберто Еко стверджує, що не займався дослідженнями наукових робіт Михайла Бахтіна, але оскільки Юлія Крістева, як перший науковець, який запропонував термін "інтертекстуальність" і дав йому визначення, вивчала роботи М. Бахтіна, можна сказати, що У. Еко не напряму був ознайомлений з його ідеями. Термін "інтертекстуальність" виник не так давно: вперше цей неологізм був запропонований Ю. Крістєвою в її доповіді про творчість М. М. Бахтіна на семінарі Р. Барта і опублікований весною 1967 року у вигляді статті "Бахтін, слово, діалог і роман". Осмислення і переосмислення "діалогізму" М. Бахтіна здійснювалося Крістєвою під впливом теорій постструктуралістської філософії інтерпретації. Свою теорію поетики Ролан Барт протиставив редукціоністській методології позитивістського мистецтвознавства, яка зводила "твір-продукт" до умов і причин його створення, що й породило ідею "твору-знаку". "Твір-знак", або Текст за Бартом, не передбачає однозначно-об'єктивного, позачасового декодування, а отримує велику кількість різноманітних історичних прочитань. Отже, постструктуралістський Текст – це нескінченні комбінації гетерогенних елементів, пов'язаних не стільки метафоричними і причинно-наслідковими, скільки метонімічними стосунками – стосунками взаємного зіткнення і перетікання, коли можливі будь-які інтерпретації Тексту. Подібну позицію займає Умберто Еко, який вважає, що читач повинен не лише отримати інформацію, але й засвоїти її, інтерпретувати, використовуючи чисельні посилання на інші джерела.

Для класичного постмодернізму характерним було руйнування традиційних уявлень про цілісність структури естетичного твору й естетичної системи сприйняття, в результаті чого під сумнів ставилися всі класичні категорії естетики. Постмодернізм синтезував теорію постструктуралізму, практику літературно-критичного аналізу деконструктивізму, художню практику сучасного мистецтва і спробував обґрунтувати цей синтез як нове бачення світу. У своїй філософії Умберто Еко намагається відійти від класичної парадигми постмодернізму, відмовившись від заперечення класичних категорій естетики. Еко наполягає на використанні класичних і не-класичних теорій і категорій естетики для розуміння сучасного мистецтва.

Умберто Еко створив культуро-філософську концепцію, яка володіє важливим теоретичним потенціалом і потужним семіотичним інструментарієм, що дозволяє по-новому зрозуміти численні важливі риси мистецтва, його творення та іманентні механізми. Введені ним у вжиток терміни "гіперінтерпретація", "ідеальний читач", "відкритий твір", "енциклопедія", дозволили сформувати нетривіальний погляд на роль культурної ситуації в процесі семіозису. Теорія У. Еко суттєво вплинула на сучасну поетику і західну філософію культури, породивши хвилю дискусій про взаємозв'язок культури та мови.

Теоретичний інструментарій, розроблений Умбертом Еко, містить високий евристичний потенціал і дозволяє розкрити багато важливих меж традиції європейської культури, відкриваючи одночасно продуктивні горизонти розгляду сучасної мозаїчної постмодерної ситуації, що склалася в межах глобальної комунікації. Саме аналіз інформаційних процесів, їхнього семіотичного механізму дозволив Еко запропонувати власне глибоке оригінальне прочитання специфіки процесів, які відбуваються в постмодерній культурі періоду глобалізації.

Умберто Еко вважає, що символічне сприйняття твору мистецтва пропонує окрім прямого, першого інтерпретованого "традиційного" або "лексичного" значення, додаткове – "вигадане значення". Це друге значення – "непряме", воно має бути актуалізоване спеціально виведеним результатом адресата частково, але, не зважаючи на це, воно не є слабким або невизначеним. Епізод інтерпретується як символічний саме тоді, коли він не може бути інтерпретований з певною точністю. Суть символу – неоднозначність можливих інтерпретацій, він відкритий семіотичним переміщенням від інтерпретатора до інтерпретатора. Символ містить натяк на щось, що не може бути розшифроване раз і назавжди, інакше символ припинив би своє існування.

Для творчості У. Еко характерна глибока зацікавленість долею і перспективою сучасного світу. З позиції критично мислячого інтелектуала він зовсім неупереджено аналізує культурну ситуацію сучасності, викриває вади, шукає позитивні сценарії вирішення назрілих проблем і ціннісно-етичні перспективи визначення можливого абреису майбутнього. Саме у цьому сенсі його погляди релевантні не лише ситуації, яка склалася на Заході, але і сучасним реаліям українського суспільства та культури. Дослідження поглядів Умберто Еко на проблему взаємозв'язку мови і культури можуть знайти застосування в межах естетики та культурології, розширюючи уявлення про панораму західної думки сучасності.

Інші теоретики постмодернізму, такі як Лютар, Дерріда, підкреслюють кризовий характер постмодерністської свідомості, вважаючи, що свій початок епоха бере в період зміни загальних природничо-наукових уявлень. Можна говорити про існування специфічного постструктуралістсько-постмодерністського комплексу загальних уявлень і установок. Спочатку сформований в теорії постструктуралістських ідей, цей комплекс став все більше усвідомлюватися як "філософія постмодернізму". У XIX–XX столітті був підірваний авторитет як позитивістського наукового знання, так і раціоналістично обґрунтованих цінностей буржуазної культурної традиції. "Все, що відноситься до "європейської традиції", сприймається постмодерністами як традиція раціоналістична, або, як буржуазно-раціоналістична, і тим самим – неприйнятна традиція." [6]. Постмодерністи вважали, що мова, незалежно від сфери її вжитку, функціонує за своїми законами, текст є єдиною можливою моделлю реальності, а світ можна пізнати у вигляді історії-тексту, ввійшовши в інформаційний дискурс. "Сумніви в достовірності наукового пізнання переконали постмодерністів у тому, що відповідним методом пізнання дійсності може стати тільки інтуїтивний метод притаманний поетич-

ному мисленню з його асоціативністю, образністю, метафоричними і миттєвими одкровеннями" [7]. Разом із розвитком ідей філософії постмодернізму, виникає і розвиток нової постмодерністської поетики, чий категоріальний апарат у багатьох аспектах перегукується з класичною поетикою. У своїй філософії Умберто Еко намагається вирішити проблеми семіотики, поглиблюючи теорію іконічного знаку. На його думку, іконічний знак відтворює умови сприйняття, а не властивості предмету, які відображаються за його допомогою, тоді як коди, які використовуються при інтерпретації знаків, не можуть бути кодами універсальними, вони культурно обумовлені. Еко не обмежує визначення іконічного знаку його здатністю передавати будь-яку умову сприйняття символу за допомогою конвенційного графічного знаку, він зазначає: "знак може відноситися до певної цілісної вистави, яка передається за допомогою графічних зображень, у той час як сама вистава є схематизованою" [9]. Саме тому, що з безлічі обставин і характеристик сприйняття ми відбираємо якесь певні розрізняючі ознаки, ця редукція або схематизація має місце майже у всіх іконічних знаках, але стає особливо явною, коли ми стикаємося з певними стереотипами, з емблемами, з геральдикой, рекламою, або візуальною комунікацією. Сенс іконічного знаку, не завжди такий виразний, як прийнято вважати, підтверджується тим, що в більшості випадків його супроводжує пояснення. Навіть будучи впізнаним, іконічний знак може тлумачитися неоднозначно, він частіше виражає загальне, аніж одиничне і тому вимагає в тих випадках, коли потрібно точно знати про що йде мова, пояснення за допомогою тексту.

Важливою для формування філософії Умберто Еко була ідея двох форм діалогічних відносин – екзистенціального діалогу та поліфонічного різноголосся Михайла Бахтіна, а також ідея тексту, який будується за допомогою цитування і твориться несвідомою логікою, яка по своїй суті вимагає "смерті суб'єкта". Також на формування поетики Еко вплинула ідея Юлії Крістиви щодо втрати логікою своєї ідентичності та припинення її повноцінного існувати в полі мовності. Також береться до уваги розуміння і пояснення Юлією Крістивою структури художнього тексту: "Будь-який текст будується як цитатна мозаїка, будь-який текст – це поглинання і трансформація іншого тексту. Тим самим на місце поняття інтерсуб'єктивності встає поняття інтертекстуальності, і виявляється, що поетична мова піддається як мінімум подвійному прочитанню" [5]. Саме з цими положеннями Юлії Крістиви Умберто Еко не міг погодитись, адже для нього інтертекстуальність є проявом культури, яка підпорядковується своїм логічним законам, адже інтертекстуальність є своєрідним ускладненням процесу культурної комунікації, який, тим не менше, залишається зрозумілим і підпорядкованим законам логіки і не може виходити на рівень абсолютної несвідомості, або повного заміщення одного смислу іншим. Таким чином, межа, яка відділяє міжособовий діалог Бахтіна від міжетекстуального діалогу Ю. Крістиви, це кордон між принципами персоналізму, що надихали автора "Проблем поетики Достоевського", й ідеями фрейдомарксизму, які стали головними при написанні таких робіт Юлії Крістиви, як "Бахтін, слово, діалог і роман" та "Руйнування поетики".

Спроба Крістиви зазірнути "по той бік мови", виявити довербальний рівень існування суб'єкта, де з одного боку панує несвідоме, яке вписується в загальну постструктуралістську орієнтацію на руйнування монолітних інститутів знаку, на перехід від вивчення структурного рівня мови до позаструктурного рівня, від значення до процесу означування, а з іншого боку, Юлія Крістева відображає зміщення її власних інтересів від структу-

ралістської семіотики і лінгвістики до психоаналізу в рамках так званого "семаналізу".

Семаналіз базується на розумінні значення не як знакової системи, але як означаючого процесу. На думку Крістєви, текст потрібно "динамізувати" – тобто здійснити ту роботу диференціації, стратифікації і конфронтації, яка здійснюється в мові, – і саме такий "динамізований" текст є об'єктом семаналізу. Процес означування розташований на межі між фено-текстом і гено-текстом. Позначаючи сутнісні відмінності між двома рівнями тексту, Крістєва відзначає, що гено-текст і фено-текст співвідносяться один з одним як поверхня і глибина, як значуща структура і означаюча діяльність, як (математична) символіка і формула. На перший погляд може здатися, що дихотомія гено-тексту і фено-тексту фактично відтворює опозицію глибинної структури і поверхневої структури, введеною Н. Хомським, засновником породжуючої граматики, зробила чималий вплив на теоретичні погляди Крістєви. Проте при зовнішній схожості між ними існують і серйозні відмінності: у структурному відношенні поверхневий і глибинний рівні Хомського ідентичні ("глибинна структура" відображає на понятійно-логічному рівні граматичні і синтаксичні структури), між ними немає і не передбачається відношення породження, трансформації, переходу.

Крістєва вважає, що якщо й існує дискурс, який не матиме структури лінгвістичного каталогу, а буде брати участь у практиках мовлення, вміщуючи в собі сукупність несвідомих, суб'єктивних, соціальних стосунків, у стані боротьби, присвоєння, руйнування і творення, то це і є "література", або текст. Сформульоване таким чином, це поняття відходить від традиційних форм дискурсу і мистецтва. У своїх роботах Умберто Еко легко долає розділення Тексту на фено-текст і гено-текст, оскільки він не вважає, що ці два типи Тексту лежать у різних площинах. Для Еко текст інтегрований у над культурне середовище є неподільним протягом усієї історії свого розвитку, все залежить тільки від того, хто створює текст, хто його читає-інтерпретує і як сам текст трансформується в результаті цього, адже "вільна гра двозначності завжди обумовлена правилом двозначності" [8].

Важливий внесок у розвиток поетики постмодернізму зробив Ролан Барт, який переосмисливши ідею інтертексту Юлії Крістєви, дав йому коротше ім'я – Текст. Поняття "твір" у теорії Р. Барта відповідає фено-тексту в філософії Юлії Крістєви, а текст – гено-тексту. Тому сам перехід від структуралізму до постструктуралізму мислиться Бартом як перехід від аналізу твору до текстового аналізу. Текст, таким чином, не заперечує твір і необхідності його аналізу колишніми, у тому числі і структуралістськими, методами, він просто перебуває "по той бік" твору. Поняття твору і тексту були переосмислені Умберто Еко й отримали свій подальший теоретичний розвиток і практичне застосування у філософії, літературознавстві, критиці та мистецтві. Ідеї постмодерної поетики Ролана Барта й Умберто Еко тісно пов'язані між собою. Для них обох текст – це середовище, в якому виникає твір, це простір, який не піддається класифікації або стратифікації, простір без центру, кінця і початку. Текст не знає наративної структури, Текст – це інтертекст, а твір – це "ефект тексту", емпіричний результат текстової роботи. Твір може набувати нових інтерпретацій, розширюючи цим межі Тексту. Барт погоджується з визначенням тексту Михайла Бахтіна: "Текст – це втілення тієї самої смислової безмежності, про яку говорив М. М. Бахтін, – скарбниця, що володіє безмежною місткістю" [1].

Твір у Ролана Барта – це пряма протилежність тексту. Це – смислова монада, завершена семантична структура, стійке архітектонічне ціле, центроване за допомогою єдиного авторського завдання. Твір є те-

ологічною конструкцією, що є готовим продуктом діяльності (а не сам процес цієї діяльності), в якому зняті всі наслідки його внутрішнього становлення, і який організований з метою дії на адресата: твір це вислів, призначений для комунікації. Текст Р. Барта відноситься до твору приблизно так, як аристотелівська "матерія" відноситься до "форми" [4].

Цілком очевидно, що під поняттям "інтертекстуальність" із самого початку розумілися два різні феномени – "Текст" Р. Барта, з одного боку, і "інтертекст" – з іншого. Інтерпретація Ролана Барта тяжіла до того, щоб розчинити інтертекст у Тексті, а інтертекстуальність – в інтердискурсивності. Саме тому, що Текстом є явище без форми, утворене культурним несвідомим, "розмите поле анонімних формул", походження яких нечасто вдається встановити, – саме з цієї причини саме прочитання Тексту не може бути нічим іншим, як більш-менш довільним актом, коли читач знаходить і актуалізує "фрагменти різних соціальних мов", "частини коду", "ритмічні моделі" і тому подібне, залежне від свого культурного світогляду і запасу знань (які змінюються впродовж життя), суб'єктивних (часто швидкоплинних) настроїв, переваг та асоціацій. Але якщо це так, то Текст Барта, за визначенням, не може стати ні об'єктом будь-яких аналітичних процедур, ні предметом тієї або іншої наукової дисципліни, до того ж Барт з самого початку чудово це розумів: "прочитання Тексту – акт одноразовий (тому будь-яка індуктивно-дедуктивна наука про тексти є ілюзорною)" [3].

Будучи мовою інших, література одночасно виявляється і точкою перетину різних видів соціального письма, й одним із його типів. Подібно до того, як у буденній комунікації індивід лише змальовує на мовній сцені свою суб'єктивність, так і письменник приречений на те, щоб демонструвати на літературній сцені свій світогляд у межах контекстів, запропонованих йому соціальним дискурсом, так званим літературним письмом. Це письмо, звернене до творця тексту своєю емпіричною стороною, яку Барт назвав "мовою-противником": "Мова-противник – це мова, переобтяжена, забруднена знаками, така, що формується у велику кількість різних історій наскрізь передбачених. Це мова, яка омертвіла раз і назавжди, яка була розкладена по полицях; це той надлишок мови, який виганяє оповідача з власного "я". Цією ворожою мовою є сама Література, не лише як соціальний інститут, але й як певний внутрішній примус, як той заздалегідь заданий ритм, якому підкоряються всі "історії", що трапляються з нами, адже пережити щось – означає відшукати для власного відчуття готову назву" [2].

Умберто Еко погоджується з цією думкою Ролана Барта вважаючи, що мова повинна виявити свою гнучкість, рухливість, а не лише владне навчало, і, в свою чергу, зазначає, що відхилення від звичного лінгвістичного коду спричиняє новий тип організації текстуально-повідомлення, яке виявляється нерегульованим по відношенню до впорядкованої організації тексту і саме тому твір може інтерпретуватися в залежності від прочитання. Поняття полісемії тексту, культурного коду, енциклопедичності, безмежності інтерпретації культурного коду, – є дотичними в теоріях Ролана Барта й Умберто Еко. Виходячи з цього можна стверджувати про вплив ідей Барта на Еко. Розвиваючи ідеї Юлії Крістєви і Ролана Барта, Умберто Еко не надає такого значення автору, як це робить Михайло Бахтін, у якого автор повинен вивести основне діалогічне звучання твору, сформувати ідею насажену духом, яка, власне, і буде спонукати до відкритості сприйняття, відкритості діалогу і виходу за межі матеріального (об'єктного) сприйняття твору мистецтва, твору мистецтва як співрозмовника, або ж звичайного співрозмовника. Умберто Еко ж указує на важливість читача, який відкриває твір

мистецтва кожен раз по-новому, в залежності від своїх знань (у залежності від своєї енциклопедії). Проте більшість ідей цих мислителів якщо не тотожні за своїм змістом, то принаймні перекликаються.

Умберто Еко і Михайло Бахтін ніби продовжують один одного у своїх ідеях. Їх обох цікавить епоха Середньовіччя, текстуальне буття людини і можливості людини в цьому бутті. Для Бахтіна теорія діалогічності тексту є діалектичною альтернативою пізнання іншої сутності повідомлення і це пізнання вимагає від людини буттєвої зміни у діалогічному відношенні до тексту. У Еко інтертекстуальність може відкриватися тільки за наявності відповідного рівня розвитку у читача, так званої енциклопедичності. Багатоголосся та інтертекстуальність, діалогічність і відкритість твору мистецтва є

подібними між собою як ідеї, але вони не можуть отожднюватися на рівні однієї філософської традиції.

1. Алпатов В. М. Волошинов, Бахтин и лингвистика. / В. М. Алпатов. – М. : Языки славянских культур, 2005. – С. 291. 2. Барт Р. Нулевая степень письма. / Р. Барт // Семиотика. – М. : Радуга, 1983. – С. 261. 3. Барт Р. S/Z / Р. Барт. – М. : Академический Проект, 2010. – С. 263. 4. Бенвенист Э. Общая лингвистика / Э. Бенвенист. – М. : Либроком, 2010. – С. 362. 5. Кристева Ю. Бахтин, слово, диалог и роман / Ю. Кристева // Диалог. Карнавал. Хронотоп. – 1993. – № 4. – С. 143. 6. Сафронова Л. В. Постмодернистский текст: поэтика манипуляции / Л. В. Сафронова. – СПб. : Петрополис, 2009. – С. 21. 7. Усовская Э. А. Постмодернизм / Э. А. Усовская. – Минск : Тетра-Системс, 2006. – С. 56. 8. Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре / У. Эко. – СПб. : Александрия, 2007. – С. 115. 9. Эко У. Открытое произведение / У. Эко. – М. : Академический проект, 2004. – С. 52.

Надійшла до редколегії 14.03.12

УДК 141.33:159.976:165.613:248.217

Г. В. Васик, асп., КНУТШ

ЭКСТАТИЧНІСТЬ У ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОМУ ТА ЯПОНСЬКОМУ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМІ

Розглядається феномен виходу за межі людського існування на основі матеріалів західноєвропейського та японського екзистенціалізму. Досліджуються особливості розуміння екстатичності представниками західноєвропейської та японської екзистенційної філософії.

Ключові слова: екстатичність, трансцендування, екзистенція, буття, Ніщо, Пустота, Абсолют, вихід за межі.

Рассматривается феномен выхода за границы человеческого существования на основе материалов философии западноевропейского и японского экзистенциализма. Исследуются особенности понимания экстатичности представителями западноевропейской и японской экзистенциальной философии.

Ключевые слова: экстатичность, трансцендирование, экзистенция, бытие, Ничто, Пустота, Абсолют, выход за границы.

The article investigates the phenomenon of human existence confining overcoming on the basis of Western European and Japanese existential philosophy. The article covers the peculiarities of ecstasy understanding by representatives of Western European and Japanese existentialism.

Key words: ecstasis, transcending, existence, being, Nothingness, Emptiness, the Absolute, confines overcoming.

Поняття екстазу неодноразово ставало предметом дослідження представників широкого кола наукових дисциплін. Екстаз як практика та техніка трансу глибоко досліджувався в рамках релігійнознавчих студій, присвячених різноманітним шаманським культам. Екстаз як патологічний стан людської психіки неодноразово привертая увагу вчених у галузі психіатрії та психології. Екстаз як складова натхнення посідає чільне місце у культурологічних дослідженнях. Проте, крім всіх вищезгаданих конотацій, екстаз, точніше екстатичність, очима представників екзистенційної філософії є також основоположною характеристикою людського існування. І у цьому світлі він, наскільки нам відомо, ще жодного разу не ставав предметом спеціального дослідження.

Західноєвропейські концепції, що приділяють увагу проблемі екстатичного існування, представлені головним чином Кіркгором, Ясперсом, Сартром та Гайдеггером, у кожного з яких однією з провідних ідей є розуміння людини як істоти ексцентричної, що постійно прагне до виходу за межі безпосереднього існування і перебуває у стані нескінченної самозміни. Людська екстатичність, у якій зливаються у неподільній єдності духовна та фізична сфера, визначає відношення кожного до самого себе, а також до іншого, а також до світу в цілому.

Цікаво, що феномен екстатичності знайшов своє відображення і у концепціях представників Кіотської школи філософії, що, з одного боку, продовжила традицію дзен-буддизму, а з іншого – започаткувала так званий японський екзистенціалізм. Поняття "японський екзистенціалізм" та "Кіотська школа філософії" зазвичай використовуються разом, як тотожні або як взаємозамінні. Річ у тім, що Нішіда Кітаро, Танабе Хадзіме та Нішітани Кейджі, котрих прийнято вважати засновниками Кіотської школи філософії, сприйняли західноєвропейський екзистенціалізм у первинному вигляді, до того, як він був трансформований іншими філософськими теоріями. Вперше назва "Кіотська школа" була зафіксована у 1932 році, проте точно визначити, коли саме вона вини-

кла, що було першопричиною, що – приводом, доволі складно – як і завжди у питанні виникнення будь-якої філософської течії чи школи.

Узагальненими тенденціями японського філософування є: байдужість до законів логіки, відсутність логічних зв'язків та послідовності, надання переваги простим символічним тлумаченням, слабкість логічних зв'язків на противагу емоційному та інтуїтивному способу мислення, і, безперечно, глибока зацікавленість людиною. Японське світосприйняття може видатися доволі схожим із західноєвропейським екзистенціалізмом, оскільки воно "передбачає мужнє відчуття скінченності чи межовості буття людини, тим самим воно наділяє миттєві відчуття життя безумовною цінністю, що є уособленням вічності та часу" [1].

Нішіда Кітаро, Танабе Хадзіме, Нішітани Кейджі своїми працями "Релігія та Ніщо", "Криза моральності та нова етика", "Дослідження Добра", "Логіка Ніщо та релігійний світогляд" змінили пануючу до того часу традицію популяризації західної філософії та спробували побудувати свою власну систему філософування, яка хоч і включала західну методологію, але була суто східною за своєю тематикою та фундаментальним підходом. Разом з тим, погляди представників Кіотської школи багато в чому обумовлені та можуть бути пояснені традицією дзен-буддизму, з якої випливає специфіка визначення основних для японського екзистенціалізму понять. З іншого боку, не менший вплив на формування поглядів засновників Кіотської школи мав європейський екзистенціалізм, а особливо Гайдеггер та Сартр. Рецепція екзистенціалізму загалом та Гайдеггера в тому числі відбувалася завдяки Кіотській школі, котру заснував учень Гайдеггера – Нішіда Кітаро. Проте перекладатись основні роботи Гайдеггера почали ще до виникнення Кіотської школи, і одразу створили йому репутацію філософа, що уособлює європейський тип мислення. Зрозуміло, що представники Кіотської школи "осхиднили" поняття екзистенції таким чином, що вона стала

цілком буддійською – екзистенція почала розумітись як розкриття буття, що дозволяло пізнати його та реалізувати ідеал спасіння. Серед проблем філософії Гайдеггера у центрі уваги японських філософів опинилися проблеми Буття, існування та Ніщо. Першорядною все ж була остання тема, оскільки Ніщо Гайдеггера, котре він сам розумів як характеристику людського існування, умова моливості мислити всю сукупність сущого, було витлумачено кіотськими мислителями як пустота (шуньята). Саме Ніщо як пустота і було головною категорією японської філософії існування.

Отже, характерним для термінології обох площин розвитку екзистенціалізму – як західноєвропейського так і японського – є розуміння буття, що виходить за межі існування, і цей вихід за власні межі і є характерною ознакою "екстатичного існування". Разом з тим, незважаючи на вищеописану значущість феномену екстатичності для філософії існування, досі нема жодного ґрунтовного дослідження, присвяченого філософсько-антропологічному аналізу екстатичності, відмінного від культурологічного, релігійнознавчого та психологічного підходів.

Таким чином, можна засвідчити важливість порівняльного аналізу феномену екстатичного існування в обох традиціях – західноєвропейській та японській, та створення на основі цього типології, шляхом зіставлення суто екзистенціалістського у західноєвропейському розумінні та дзен-буддистського, що може бути узагальнено до виведення спільного та відмінного у східній та західній традиціях філософування та до продовження розвитку діалогу Сходу та Заходу.

Сучасну людину не здивуєш зацікавленістю дзен-буддизмом, очевидна його популярність подекуди навіть видається банальною. Проте, під дзен-буддизмом сьогодні найчастіше розуміють медитативні практики, а філософія підмінюється духовними складовими різних сфер культурного життя Японії, що виступають предметом аналізу головним чином сходознавців та культурологів. І хоч більшість дослідників відзначають унікальність та специфічність японської думки, все ж таки зазвичай вона включається лише до загального розгляду східної традиції філософування. У випадку ж з Кіотською школою, цікавим є те, що її доробок, з одного боку, є суто східним надбанням, якщо вести мову про неї як про сучасну версію дзен-буддизму, але, з іншого боку, вона створила прецедент діалогу із Заходом, якщо позиціонувати її членів як представників японського екзистенціалізму. Цю унікальність помітили деякі з вітчизняних дослідників, "першою ластівкою" було дослідження Ю. Козловського "Філософія Нісиди Кітаро та її ідеологічна сутність", котре навіть своєю назвою відображає тогочасну (1963 р.) винятково ідеологічно-орієнтовану оцінку представників немарксистської думки.

Наступною хвилею вивчення японської філософії можна назвати роботу таких американських та європейських вчених як Гейзіг Дж., Франк Ф., Піовесана Дж. та Маральдо Дж. На теренах вітчизняної філософської думки японська філософія була актуалізована дисертацією Джинджолії Б. (2004 р.) "Концепція просвітлення у вченні Д. Т. Судзукі: теорія та практика запитування", Безруков І. продовжив розгляд філософії Нісиди Кітаро своїм дослідженням "Нісіда Кітаро: порівняльний аналіз японської та західної філософії" у 2010 році, якому передувала монографія шотландця Вілкінсона Р. "Нісіда Кітаро і західна філософія". Проте тут можна помітити історико-філософську тенденцію розгляду окремих представників японського екзистенціалізму, але не основоположних принципів даної філософської традиції в цілому. Винятком можна вважати звернення до японської філософії самого Гайдеггера, що найбільш близько відчув східний тип мислення і у своїх роботах торкнувся проблем, онтологічно близьких східній філософії, що

забезпечує наше дослідження достатнім підґрунтям для порівняння. Вітчизняним науковцем, що ґрунтовно дослідив зв'язок Гайдеггера та японської філософії, так само як і звернув увагу на взаємодоповнюваність культур Сходу і Заходу є Солонін К. Синтез ідей екзистенціалізму та традиційних вчень продовжує здійснюватись Тосіхіко та Тойо Ідзуцу в Америці, в Японії – професором Сідзутеру Уеда. Серед вітчизняних дослідників, відомих своїми компаративними студіями варто визначити Хрустальову Ю., що порівняла японський та європейський варіанти екзистенціалізму.

Метою даного дослідження є з'ясування особливостей розуміння екстатичності представниками західно-європейської та японської екзистенційної філософії та створення типології екстатичності за допомогою компаративного методу. Реалізація вищезазначеної мети передбачає виконання наступних завдань:

- ✓ розкрити проблему тлумачення поняття "екстатичність" через огляд історії його становлення та аналіз еволюції розуміння цього феномену;
- ✓ описати місце екстазу у структурі людського існування;
- ✓ реконструювати внутрішню закономірність процесу виходу за межі людського існування на основі матеріалів філософії західноєвропейського екзистенціалізму;
- ✓ виявити сенс розуміння феномену екстатичності у східній традиції, його ключові моменти та розкрити у світлі феномену екстатичності концепцію просвітлення у вченні японського екзистенціалізму;
- ✓ виходячи з виявлених специфічних рис вибудувати типологію екстатичного існування та з'ясувати евристичний потенціал отриманої типології.

Серед методологічних засад даного дослідження чільне місце посідає ствердження необхідності спеціального філософсько-антропологічного, на відміну від психологічного та релігійного аналізу феномену екстатичності, застосування комплексного підходу до передання буддійської термінології та здійснення самодостатнього філософського аналізу. Крім того, дане дослідження відштовхується від ствердження принципової пізнаваності східної традиції мислення. Поеднання засадничих принципів історичного, логічного та компаративного методів уможливило здійснення ґрунтовного аналізу етапів еволюції розуміння феномену екстатичності, передумови виникнення та динаміки розвитку проблеми. За допомогою методу лінгвістичного аналізу було здійснено з'ясування змісту понять та термінів. Герменевтичний метод було використано для інтерпретації автентичних текстів. Дослідницький інструментарій компаративного методу та крос-культурний аналіз дозволив здійснити дослідження як всередині східної та західної традиції екзистенціалізму, так і порівняти їх між собою. Також тут застосовується прийом міждисциплінарного підходу, що дозволило об'єднати психологію релігії, сходознавство, філософію культури та філософську антропологію.

Теоретичною основою нашого дослідження виступають результати теоретичних пошуків як вітчизняних, так і зарубіжних авторів. У дослідженні використано методологічні надбання в галузі екзистенційної філософії, запропоновані такими дослідниками як Шестов Л., Тілліх П., Кілборн Б., Фарітов, Трофімов М., Мерзлякова Н., Мудрагей Н., Стрельцова Г., Ставцева О., Соловйов Е., Григор'ян Б., Сисолятин А., Фарітов А. У сфері ж буддійської філософської думки теоретико-методологічну основу дослідження складають праці Уотса А., Хейзіга Дж., Маральдо Дж., Піовесана Дж., Франк Ф., Делмейр Ф., Гейне С., Мічіко Юса, Наоші Ямавакі, вітчизняної буддології – Безрукова І., Джинджолії Б., Стрелкової А., Ігнатовича А. та ін.

У даному дослідженні чи не вперше здійснюється порівняльний аналіз феномену екстатичності на основі

концепцій західноєвропейської та японської екзистенційної філософії. Наукова новизна дослідження конкретизується в таких основних положеннях:

- ✓ висвітлено питання тлумачення поняття "екстатичність" через вивчення його концептуалізації, історії його становлення та еволюції розуміння цього феномену;

- ✓ визначено важливе місце екстазу у структурі людської екзистенції як основоположної характеристики людського існування;

- ✓ виявлено специфіку процесу виходу за межі людського існування у концепціях представників західноєвропейського екзистенціалізму: Кіркегора, Ясперса, Сартра та Гайдеггера;

- ✓ досліджено сенс розуміння феномену екстатичності у традиції японського екзистенціалізму, та у його світлі з'ясовано особливості концепції просвітлення у теоріях представників Кіотської школи філософії;

- ✓ визначено специфічні риси обох варіантів екстатичності – східної та західної, та, відповідно, побудовано типологію екстатичного існування.

Письменницький геній представників Кіотської школи філософії криється перш за все не у їхніх літературних здібностях, а у тій особливості їхнього стилю, що можна було б описати як спробу перекинути міст від одного світу до іншого, які до цього часу були відокремлені один від одного. Професор Кітаро (засновник школи) займався дзеном до 35-річного віку протягом десяти років, після чого припинив свої практики. Однією із причин, якою він пояснював бажання виокремити свої погляди з Дзену – було прагнення уникнути непорозуміння з боку аудиторії. А тому надзвичайно важливим завданням для кожного з них було "віднайдення способу представити важливу, але абсолютно нефілософську мову Дзен закритому світу філософії, а з іншого боку – використати філософію для того, щоб знайти спосіб (мову) говорити про ті речі, які Дзен вважав неможливими піддати раціоналізації" [2]. Практикування Дзену та дослідження філософських текстів надихнули японських екзистенціалістів на пошук Абсолюту, що був сформульований у вигляді двох основних запитань, з яких розвинулася вся їхня теорія: відкриття самого себе та відкритість існуванню (прив'язаність до життя). Духовний пошук японських мислителів можна звести до все більш глибокого занурення у найпотаємніші завулки людського мислення з метою віднайти автентичного себе та об'єднатися з ним. Провідним мотивом, котрий вони продовжували розвивати з однієї роботи до іншої було пробудження істинної особистості (самотрансформація).

Взаємний вплив Гайдеггера та японської філософської думки головним чином були обумовлені специфікою історичного моменту, у який відбувалось формування основних ідей та концепцій представників Кіотської школи філософії. Схожі мотиви, характер філософування Гайдеггера та представників японської філософії слід пояснювати в першу чергу не свідомим запозиченням, а певною спільністю запитання, що спрямоване до глибини, до сутності буття, у ті його основи, де властивості мови втрачаються та позбавляються сенсу, де на перший план виходить безпосереднє переживання реальності.

Пояснити авторитетність Гайдеггера для східних мислителів можна тим, що його погляди своїм корінням глибоко сягали класичної традиції філософування, а його повага до традиційних цінностей не викликала сумнівів – все це в комплексі створювало тип мислителя, що був необхідний тогочасному суспільству як у Європі, так і в Японії. Цікавість Гайдеггера до японської думки та культури та причини, що її викликали не можна охопити жодним предметним полем, для її вивчення не існує ані методології ані наукового інструментарію, її можна лише усвідомити зсередини, відчути на дофеноменальному або позафеноменальному рівні. Через

це співставлення Гайдеггера з представниками Кіотської школи може мати лише ілюстративний характер, що можна пояснити тим, що близькість та схожість Гайдеггера та японців визначається "схожим відчуттям буття, що розуміється ними не як статична визначеність трансцендентної істинної реальності, а як безперервний процес розгортання буття, що відбувається у часі, так само як і в людині" [3].

Визначаючи Dasein людини як часову категорію, Гайдеггер займає позицію, що робить його швидше однодумцем японського наставника дзен саме завдяки неминучому, інтимно пережитому відчуттю скінченності буття як індивідуального існування, за яким ховається вічність. Екстатичне переживання часу завдяки цьому стане для Гайдеггера тим самим, що і для буддиста переживання пробудження. Повертаючись до з'ясування причин зацікавленості японських мислителів філософією екзистенціалізму загалом та проблемою екстатичності особливо, варто почати з встановлення типологічної схожості постановки питання про сенс Буття та буддистської рефлексії стосовно істинно-суцільної реальності. В обох випадках можна засвідчити прагнення подолання розуміння свідомості як суб'єктно-об'єктної дихотомії, що призводить до ствердження першопочаткової єдності Буття у багатоманітні прояви. При цьому єдність буття розуміється не в статичному, а в динамічному аспекті, як постійне його розгортання у часі. Наприклад, специфіка філософування Гайдеггера полягала в тім, що він не міг (як це цілком могли собі дозволити послідовники дзен-буддизму) проголосити буття таким, що не піддається вербалізації, а отже досяжним лише у досвіді споглядання. Адже для східної традиції ідеї розщеплення буття взагалі не існувало, в той час як для європейської філософії це питання завжди було доволі гострим та драматичним.

Гайдеггер розумів людське буття як прірву, котра на своєму дні нічого не має, втім, як і не існує саме дно як таке. З цього випливає звеличення миті, надання їй надзвичайної значущості – істина Буття може відкритись у єдиний спосіб – раптово, миттєво, коли ти до цього найменше підготований. Відмінністю від дзенського сприйняття миті у Гайдеггера є змістовність кожного моменту, будь-яка річ є темпоральною. Буддизм відкидає такі рамки, тут річ одночасно минула (тимчасова) і темпоральна, у розумінні того, що її буття визначається моментом її існування. Тема Ніщо безумовно привертала увагу Гайдеггера – варто згадати його лекцію "Що таке метафізика?" (стосується періоду творчості після "повороту"), де "висунутість в Ніщо" позиціонується як основна характеристика людського існування. Крім того, Гайдеггер наповняв, що "Бог є для самого себе своє Ніщо, або інакше – Він як найзагальніша сутність, як найбільш чиста, ще не визначена можливість всього можливого є чисте Ніщо" [4]. Беззаперечною тут є очевидність тотожності цього Ніщо з дзенською "пустотою", що не могло залишитись поза увагою представників Кіотської школи філософії. Те, що Гайдеггер ототожнював Ніщо з пустотою не могло не привнести в його концепцію Ніщо певну творчість, позаяк цілком по-буддистськи звучить твердження, що сукупність універсуму розгортається з пустоти, котра є потенцією буття, що сприймається чуттєво та може бути схоплене розумом.

Японські екзистенціалісти стверджували, що відносно ніщо може бути подолане лише одним шляхом – будучи радикалізованим до Пустоти, або Абсолютного Ніщо. Їхня мета – показати відношення Абсолютного Ніщо до сучасного життя, а особливо – до західних філософських вчень та релігійних теорій. Концептуалізація феномену екстазу у роботі Нішітани Кейджі "Релігія та Ніщо" починається з його апеляції до Сартрової теорії проекту (накиду): Сартр описує проект як безперерв-

ний вихід людини за межі себе або як стан постійного переступання через себе самого: " Ніщо не існує до цього проекту, нема нічого на небі, що можна досягнути розумом, і людина стане такою, яким є її проект буття" [5]. Трансценденція тут виступає у формі екстазису, стоянні поза собою. Нішітани звертає увагу, що "для Сартра ця трансценденція не має на увазі Бога, вона передбачає Ніщо, що виступає передумовою людського існування" [6]. Людина використовує Ніщо як трамплін, щоразу відштовхуючись від якого вона продовжує виходити за свої межі. Сартрове Ніщо втім не отожднюється ані зі смертю, ані з небуттям. Це буття не тотожне смерті, так само як і не є буттям до смерті у Гайдеггеровому розумінні.

Мислителі Кіотської школи використовують теорію екстазу Сартра для пояснення буддистського концепту Пустоти (шуньяти). Адже в буддизмі особливою передумовою Ніщо є відсутність его. Для того, щоб побачити Ніщо крізь призму європейського екзистенціалізму (як про нього пише, наприклад, Сартр) – це побачити самість як таку, що не має жодного підґрунтя, на яке можна було б спертися. Таке Ніщо, котре заперечує існування будь-якого підґрунтя, "позиціонує себе як стіну, що перекидає шлях самості і перетворює самість на дещо на кшталт цього підґрунтя" таким чином, що ми все ж таки можемо стверджувати наявність цього ґрунту. Лише Абсолютна Пустота може бути дійсною відсутністю підґрунтя. У ній кожна річ – від каменя до галактики – виявляє свою позбавлену передумов природу. Істинна свобода криється у цій позбавленості підґрунтя. Сартрова свобода на думку японських екзистенціалістів все ж таки залежна, оскільки вона є отвором, у який его себе проектує, неначе стовб, до якого самість себе прив'язує – це і є вищезгадувана залежність, прив'язаність.

Для Сартра нема іншої реальності, крім дії, вільне буття тотожне з буттям абсолютним, і це, на думку японських мислителів, звучить дуже по-дзенськи. Проте для представників дзену, наші індивідуальні дії можуть бути абсолютними лише у тому випадку, якщо вони походять з горизонту, що відкривається, коли людина виходить з відлюдницької печери его, проходить крізь Ніщо, що лежить в основі его. Лише у випадку, "якщо наші особисті дії стануть явними у той момент, коли сфера свідомості, що сприймає дії винятково як такі, що здійснюються від імені особистості, прорветься, проте дії продовжуватимуть здійснюватись особистістю" [7, с. 35].

Так само, як людське існування може мислитись суб'єктивним лише тоді, коли воно екстатичне, так само можливо думати про божественне буття як про досягнення суб'єктивності в екстазі (абсолютної суб'єктивності в Абсолютному Ніщо). Якщо взяти у строго онтологічному розумінні таке твердження, що і людське і божественне існування є суб'єктивним, і якщо погодитись, що це існування можливе лише в екстазі, тоді очевидним стане висновок, що точною, у якій людська суб'єктивність досягає своєї завершеності та здійснення, є суб'єктивна єдність з божественною сутністю. Істинно вільним існуванням може бути лише таке, яке укорінене в Абсолютному Ніщо.

Одже, попередні міркування можна звести до ствердження того, що у порівнянні західноєвропейського та японського екзистенціалізму в цілому, так само як і стосовно феномену екстатичності, варто в першу чергу вести мову про певну єдність світосприйняття, що зближувала європейських мислителів та японських послідовників і уможливило подальший міжкультурний та міжфілософський діалог.

Результати даного дослідження можуть бути використані у наукових дослідженнях з філософії та історії всесвітньої філософії, філософії релігії, дзен-буддизму, у дослідженнях широкого кола проблем духовної культури, а також у сучасних компаративістських дослідженнях з філософії та можуть застосовуватись у навчальній та науковій сферах життя в цілому. Теоретичні положення, отримані в ході дослідження, сприятимуть подальшому розвитку філософсько-антропологічних наукових концепцій, оскільки вони розширюють предметне поле філософської антропології, а також соціально-філософських та культурологічних наукових концепцій. У найбільш широкій та віддаленій перспективі є надія застосувати отримані результати на практиці у діалозі західної та східної культур, створенні нових цінностей та світоглядних орієнтирів.

1. Gino K. Piovesana, Naoshi Yamawaki. Recent Japanese philosophical thought, 1862-1996: a survey. – Japan Library (Curzon Press Ltd.), 1997. – P. 89. 2. James W. Heisig. Philosophers of nothingness: an essay on the Kyoto school. – University of Hawaii Press, 2001. – P. 18. 3. Солонин К. Ю. Хайдеггер и японская философия // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / отв. ред. М. Я. Корнеев, Е. А. Торчинов. – 2-е изд. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 56. 4. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – С. 119. 5. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 322. 6. Keiji Nishitani. Religion and Nothingness. – University of California Press, 2001. – P. 33. 7. Ibid. – P. 35.

Надійшла до редколегії 14.03.12

УДК 101.1:316

А. П. Гриньків, асп., КНУТШ

СОЦІАЛЬНА СПРЯМОВАНІСТЬ ДИСКУРСУ РЕЛІГІЙ

Стаття розкриває основні аспекти комунікативної взаємодії такого соціального інституту як релігія із іншими інститутами суспільства. Автор піднімає проблему історичного становлення дискурсу релігій вказуючи на важливу роль дискурсу релігій, доводить тезу щодо розвиненості елементів дискурсу релігій у інших типах соціального дискурсу.

Ключові слова: масове суспільство, релігія, релігійні інститути, міжінституційна комунікація, соціальні комунікація, дискурс релігій, соціальна стратегія, соціальні групи, інтегроване суспільство, комунікативний інструмент.

Статья раскрывает основные аспекты коммуникативного взаимодействия такого социального института как религия с другими институтами общества. Автор поднимает проблему исторического становления дискурса религий, указывая на важную роль дискурса религий, доказывает тезис о том, что элементы дискурса религий растворены в других типах социального дискурса.

Ключевые слова: массовое общество, религия, религиозные институты, дискурс религий, мединституциональная коммуникация, социальная коммуникация, социальная стратегия, социальные группы, интегрированное общество, коммуникативный инструмент.

Article opens the basic aspects of communicative interaction of such social institute as religion with other institutes of a society. Author lifts a problem of historical formation of a discourse of religions, specifying in an important role of a discourse of religions, proves the thesis that elements of a discourse of religions are dissolved in other types of a social discourse.

Keywords: mass society, religion, religious institutes, discourse of religions, between institutional communications, social communications, social strategy, the social groups, the integrated society, the communicative tool.

У контексті нашого дослідження важливо вказати на особливості, які визначають ключові характеристики

зазначеного дискурсивного простору. Зокрема, однією із його визначальних особливостей є інтеграція різних

за історико-культурним змістом соціальних інститутів у єдине комунікативне поле, яке слід розглядати як складну та багаторівневу систему комунікативних взаємодій. Однією із таких взаємодій є дискурс релігій. У свою чергу, соціум, як сукупність комунікативно взаємодіючих інститутів можна назвати загальним дискурсом або сукупністю різних інституціональних дискурсів, наприклад, таких, як економічний чи політичний. Якщо розглядати один із інституційних дискурсів детальніше, ми зможемо виокремити в його межах, сукупність локалізованих за семантичною ознакою менших дискурсів. Наприклад політичний дискурс формується як сукупність дискурсів конкретних політик. Так само, дискурс релігій є формо-творчим елементом по відношенню до загального соціального дискурсу. Ми поділяємо думку такого дослідника теорії дискурсу як Р. Коллінз, який пропонує розглядати сучасний соціальний простір як систему інтегрованих дискурсів що репрезентують соціальні інститути. Фактично, дослідник визначає суспільство як дискурс: "Ми живемо у світі дискурсу. Суспільство само по собі є не більше ніж різновид дискурсу, який ми читаємо у різні часи по різному" [1, с. 133].

У контексті соціальної філософії ми виокремлюємо структурну взаємодію елементів які є складовою дискурсу релігій, як систему комунікативної взаємодії конкретних соціальних організацій. Визначальною характеристикою зазначених соціальних організацій є те, що соціальні групи, які утворюють сформувалися під впливом релігійного чинника. Іншою визначальною характеристикою, таких соціальних структур, є їх соціальна прагматика, яка виражається у тих чи інших текстах та повідомленнях.

Відносно методологічних особливостей нашого дослідження, ми маємо враховувати особливості теорії дискурсу, як специфічного наукового методу. Видатний дослідник, соціолог Р. Коллінз вказує на методологічну особливість, якою ми маємо послуговуватись у дослідженні історичного розвитку суспільства, аспектом якого є розвиток дискурсу релігій. Аналізуючи ті чи інші історичні феномени ми можемо отримати такі дані, що не коректно було б долучати до досліджених феноменів. Відповідно, аналізуючи аспекти історичного процесу становлення сучасного дискурсу релігій ми маємо враховувати існування двох методологічних принципів. Як зазначає Р. Коллінз: "Нам завжди доведеться працювати на двох рівнях: теоретичному рівні абстрактних та універсальних принципів пояснення та на рівні історичної конкретики" [1, с. 115]. Для нас важливою є розробка теоретичного рівня, оскільки це дозволить нам вказати на загальні принципи та особливості функціонування дискурсу релігій у загально-соціальному просторі.

Варто зазначити, що релігія, у соціально-філософському відношенні, постає як система засад та принципів, які впливають на загально-соціальний комунікативний процес, тобто здійснюють вплив на всі сфери соціального буття. Релігія, будучи складним соціальним явищем, відображає тенденції соціальних змін та перетворень, які характерні для соціуму.

Для проведення даного дослідження ми маємо розкрити особливості дискурсу релігій, які визначають взаємовплив на рівні комунікативних взаємодій дискурсу релігій із іншими типами дискурсу. Також, важливим для нашого дослідження є аналіз особливостей комунікативної взаємодії на рівні дискурсу релігій. Тобто, ми пропонуємо дослідити, яким чином відбувається комунікативна взаємодія конкретних релігій в соціальному середовищі. У контексті сучасної соціальної філософії ми можемо розглядати дискурс релігій як сукупність семантично та історично локалізованих дискурсів, тоб-

то як соціальну взаємодію дискурсів конкретних релігій, діяльність яких виражається у соціальному функціонуванні релігійних організацій. Варто підкреслити, що на різних історичних етапах становлення дискурсу релігій, ми можемо простежити становлення різноманітних форм сучасного загального соціального дискурсу.

Предметом нашого дослідження постають комунікативні механізми та окремі акти комунікації, що забезпечують соціальну взаємодію на рівні дискурсу релігій та на міжінституціональному рівні. У такому відношенні, важливо підкреслити, що сучасний світ є інтегрованою комунікативною системою, що складається із великої кількості дискурсів, що репрезентують ті чи інші соціальні інститути. Конкретні дискурси реалізують себе, у соціальному відношенні, як зазначалося, через тексти, тобто, акти комунікації, які являють собою ті чи інші форми аргументації. Форма аргументації, у свою чергу, відображає соціальну стратегію та прагматику соціального інституту. На думку Ю. Хабермаса: "Форми аргументації, – тобто зміст комунікації яка складає дискурс, – розрізняються в залежності від інститутів, а саме: теоретичний дискурс – у науковій установі, морально-практичний – у соціально-політичній, системі" [2, с. 128]. Відповідним чином, ми маємо враховувати специфіку релігії як соціального інституту, який має специфічну соціальну стратегію, та зміст комунікації що направлена, або на індивіда, або на соціум в цілому.

Якщо розглядати дискурс релігій як складову частину системи загального дискурсу, ми можемо вказати на взаємовплив на рівні комунікування різних соціальних інститутів. Ми пропонуємо виокремлювати два рівні комунікативної взаємодії дискурсу релігій. На першому, або зовнішньому, рівні ми вказуємо на специфіку взаємодії дискурсу релігій із іншими типами соціального дискурсу, наприклад із політичним, економічним, науковим та ін. На другому, або внутрішньому, рівні ми виокремлюємо особливості комунікативної взаємодії між структурними елементами дискурсу релігій, а саме, між дискурсами конкретних релігійних систем.

У даному відношенні, варто вказати на таку особливість соціального функціонування дискурсу релігій, як його взаємовпливи із майже всіма структурними елементами загально-соціального дискурсу. Практично неможливо назвати сферу соціального буття в якій ми не могли б виокремити той чи інший елемент релігійного комплексу. Зазначений феномен зумовлений специфікою такого складного та багатовимірного соціокультурного утворення як релігія. Крім того, якщо сьогодні ми умовно виокремлюємо різні соціальні інститути, і розглядаємо соціум як систему їх взаємодії, то ще, відносно у не далекому минулому, соціум являв собою один неподільний у дискурсивному відношенні комунікативний простір, де економіка, політика, релігія, наука, мистецтво та ін., були нерозривно пов'язані, та були взаємно-визначальними факторами комунікації. Сьогодні ж, ми виокремлюємо систему взаємодії дискурсів, фактичну систему взаємодії комунікацій та комунікативних систем, які взаємодіють у єдиному просторі. З точки зору соціальної філософії та теорії дискурсу, єдність такого багатогранного комунікативного простору забезпечується використанням єдиних знакових та мовних систем. Але, подібність знакових систем, які уможливають подібність текстів та актів комунікації не обов'язково приводить до подібності дискурсів. Велике значення відіграє внутрішня специфіка того чи іншого дискурсу. Дуже яскраво така особливість простежується під час аналізу дискурсу релігій, оскільки саме даний різновид соціального дискурсу продукує ціннісні та світоглядні системи, які можуть запозичуватися іншими видами соціального дискурсу.

Видатний мислитель XX століття, дослідник у галузі теорії дискурсу М. Фуко, у своїй роботі "Археологія знання" ставить важливе питання про можливість розрізнення та співвідношення різновидів дискурсу, як питання про співвідношення різних підсистем єдиного соціального простору. "Чи можливо, таким чином, припустити що є різниця між визначальними типами дискурсів які можуть протиставляти себе одне одному у вигляді науки, літератури, філософії, релігії історії, уявленні та ін., і які породжують великі історичні індивідуальності?" [3, с. 24]. Філософ поставив питання про співвідношення різновидів дискурсів, які складають комунікативну систему соціуму, на нашу думку, дане питання корелюється підходом до визначення дискурсу. Відповідно до такого визначення, яке ми пропонуємо використовувати у ході нашого дослідження, соціум постає як всезагальний дискурс в межах якого ми виокремлюємо на одному рівні дискурси тих чи інших соціальних інститутів, які активно комунікативно взаємодіють між собою. На другому рівні ми виокремлюємо комунікативну взаємодію в мажах того чи іншого соціального інституту, така взаємодія є комунікацією дискурсів конкретних соціальних утворень, зокрема, наприклад, комунікативна взаємодія релігійних соціальних утворень – церков, деномінацій, релігійних шкіл (сект) та ін. Ми пропонуємо розглянути особливості комунікативної взаємодії дискурсу релігій із іншими видами дискурсу. Для нас важливо вказати на те, яким чином дискурс релігій міг впливати на інші види дискурсів, наприклад мистецтва чи політики, з огляду на те, що протягом тривалого часу саме дискурс релігії був визначальним у системі загально-соціального дискурсу.

У різні історичні епохи соціальні інститути складали один єдиний комунікативний простір, тобто, являли собою єдиний соціальний дискурс. Наприклад, політика, література та ін., як зазначає М. Фуко, не були виокремлені у самостійні соціальні системи у контексті соціального дискурсу в той чи інший історичний проміжок: "...Ні література, ні політика, ні філософія, ні наука не є присутніми у полі дискурсу XVII та XVIII століть, так як, присутні у XIX столітті" [3, с. 24]. Дослідник вказує на таку особливість соціального дискурсу в епоху до зародження масового суспільства, що полягає у загальній інтеграції різних дискурсів у єдиному соціокультурному середовищі. У такому ракурсі, ми маємо вказати на визначальну характеристику того дискурсу, який був притаманний для соціуму у період до XIX століття, а саме на його розчинність у системі дискурсу який був повністю просякнутий релігійністю. Тобто, політика, економіка, мистецтво, наука та інші соціальні інститути були розчинені у системі дискурсу релігії, про що може свідчити аналіз текстових джерел. Наприклад, мистецтво, зокрема музика, до XIX століття так чи інакше активно використовувала релігійні мотиви. Сьогодні збереглися рудименти впливу який зазнав, наприклад, політичний дискурс у процесі свого формування в межах релігійного, передусім, можна згадати процес інаугурації президентів багатьох країн християнського соціокультурного ореолу, коли майбутній голова держави присягає із застосуванням священного тексту. Акт інаугурації є цілком світським, але сакральне значення акту отримання влади, як і багато століть тому, можна простежити у багатьох правових системах.

Що стосується історичного становлення дискурсу релігії, варто відмітити той факт, що він містив у собі інші дискурси, які сьогодні репрезентують соціальні інститути. Ми можемо стверджувати, що дискурс релігій здійснив визначальний вплив на формування основних соціальних інститутів, а відповідно і вплив, на станов-

лення сучасного загального дискурсивного простору. Сьогодні, релігійний соціальний інститут, реалізує себе через специфічну систему соціально комунікативних актів, так само як і інші соціальні інститути. Тут варто вказати, на той факт, що сьогодні дискурс релігій є відносно самостійною соціальною системою, що виражає, перед усім прагматику релігійних організацій. Він може набувати різних форм, в залежності від специфіки конкретної комунікативної ситуації. Релігія, як соціальний інститут, перебуває у стані відкритої конкуренції з іншими соціальними інститутами, які мають подібні цілі у соціумі. Наприклад, для сучасного світу характерним є те, що індивіди можуть самостійно обирати спосіб у який їм задовольнити індивідуальні чи групові релігійні потреби, і чи задовольняти їх взагалі. Починаючи з XIX століття з'являються світоглядні та політичні рухи, які взагалі відкидають релігію як атрибутативний, тобто, незамінний, елемент соціального та особистісного життя індивіда.

Подібність знакових систем, які використовують соціальні інститути та схожість текстів не визначає семантичну, тобто значеннєву та смислову подібність дискурсів які репрезентують різні соціальні інститути. Зокрема, як зазначає інший фахівець у галузі теорії дискурсу М. Фуко "Не можна стверджувати що існує відношення рівноцінності між текстами Конституції та Біблії чи релігійного одкровення та будь-якими рукописами чи друкованими текстами, які відтворюють їх за допомогою тієї ж самої писемності, тих же літер та аналогічних матеріалів: з одного боку, власне самі словослов'ювання, з іншого – їх відтворення" [3, с. 103]. Тобто, у контексті конкуренції на міжінституційному рівні, можна вказати на її реалізацію у дискурсивному відношенні, як протиставлення текстів, що претендують на вищу суспільну цінність. Як відомо, Конституція є основним законом для громадян, але для громадян які є віруючими джерелом права, а відповідно і законів буде одкровення, яке записане на сторінках Біблії.

Дискурс релігії як складна комунікативна система прагне максимально реалізувати прагматику соціальної стратегії релігії як соціального інституту, відповідним чином формується і система комунікативної взаємодії із іншими соціальними інститутами. Зокрема, релігія активно використовує мистецтво як інструмент дискурсу. Релігія нерозривно пов'язана із тими чи іншими формами мистецтва, оскільки саме мистецтво відкриває важливі емоційні та психологічні можливості у процесі формування поглядів. Крім того, власне становлення дискурсу у суспільстві, також нерозривно пов'язано із деякими формами мистецтв, як наприклад риторика, література, музика, та ін.. Мистецтво апелює до емоцій індивіда, тому відіграє дуже важливу комунікативну роль. Варто відмітити, що у давній Греції, до певного часу, гра у театрі, який сьогодні слугує як засіб розваги, мала сакральне, тобто релігійне значення. Деякі із музичних інструментів, як, наприклад бубен, з'явився як інструмент культової практики. Дискурс релігій, використовував елементи мистецтва, як ефективний засіб емоційного впливу та як засіб комунікації. До того ж, мистецтво, дозволяє релігійному соціальному інституту впливати не лише на окремих індивідів, але й на інші соціальні інститути. Наприклад, сьогодні для багатьох країн цивілізованого світу актуальною є проблема використання у культовій практиці релігійних споруд, які мають загальносвітове культурне значення, проте вони були збудовані як елемент здійснення культової практики, наприклад пам'ятка архітектури Софія Київська. У даному відношенні, артефакт культової практики, продукт архітектури, набуває значення позарелігійного. З іншого боку, це породжує проблему регулювання вза-

емовідносин релігійних соціальних інституцій із іншими, оскільки сьогодні, у Європейському світі, релігія не претендує на визначальну роль у всіх сферах соціального життя, що виражається у тому, що дискурс релігії обмежений комунікативними рамками та нормативними правовими актами, які складаються на основі демократичного принципу, та виражають думку більшості індивідів що складають соціум.

Розглядаючи релігію як соціальний інститут потрібно дещо прояснити зміст даного поняття. Перш за все, під соціальним інститутом ми розуміємо сукупність соціальних зв'язків, взаємодій та відносин конкретних індивідів, що інтегровані у єдину комунікативну систему під впливом спільних цілей та цінностей. У такому відношенні соціальний інститут постає як окреме суспільне утворення на базі спільноти – групи людей що взаємодіють та комунікують між собою під впливом спільного інтересу. Якщо розглядати релігію як соціальний інститут, то необхідно вказати на таку її особливість як зумовленість спільного інтересу специфічним світоглядом, що ґрунтується на релігійній вірі. Відповідно, специфічний релігійний світогляд формує і особливості комунікацій які реалізуються індивідами (які формують собою релігійний інститут). Тобто, релігійний соціальний інститут зумовлює специфічний різновид дискурсу. Однією із особливостей дискурсу релігії є те, що він базується на світоглядних засадах які передбачають існування вищої сили, що лежить в основі всього світоустрою. Як відомо, прагматичною стратегією віруючої людини, не залежно від віросповідання є прагнення злитись із абсолютом. У такому відношенні, усі соціальні та моральні норми постають вторинними та похідними відносно релігійних почуттів. Соціальні ж норми, закріплені на рівні політичних, державних, економічних, військових чи інших інститутів, так чи інакше пов'язані із нормами релігійними, відповідно і на рівні міжінституційного дискурсу є спільні для різних видів дискурсів елементи комунікативного процесу.

Перш за все, ми маємо на увазі конкретні системи цінностей, норм та ідеалів, а також зразків поведінкових моделей, які становлять структуру соціокультурного простору. Зазначений простір є простором більшою мірою узгоджених форм соціальної взаємодії. Відповідно принципи за якими відбувається комунікативна взаємодія, також забезпечують деякий рівень уніфікації комунікації. Уніфікованість дискурсивного простору, на нашу думку, зумовлена, зокрема, впливом історичного розвитку системи дискурсу релігії. Аналізуючи сучасний соціокультурний стан ми можемо помітити численні рудиментарні форми дискурсу релігії.

Протягом свого історичного розвитку дискурс релігій постійно розвивався та ускладнювався, вбираючи в себе все нові та нові форми здійснення комунікації. Сьогодні не лише записаний мовними засобами текст, але і практично всі форми мистецтва можна розглядати як елементи інструментарного комплексу дискурсу релігій. Особливе місце посідає кінематограф, як інструмент комунікативного процесу. Якщо на початку XX століття він виникає як засіб для розваги то вже протягом перших десятиліть свого існування він набуває статусу мистецтва та гуртує довкола себе чималу кількість різних соціальних груп. З середини минулого століття кінематограф починає активно використовуватися у здійсненні релігійного дискурсу як ефективний інструмент. Перед усім, його можливості у формуванні громадської думки були використані політичними силами та інститутом держави. З розвитком, кіноіндустрія не могла не зазнати впливу розчинених у загальному соціокультурному просторі релігійних цінностей, норм та

ідеалів які виразилися як у самостійні стрічки, так і у окремі художні елементи. Кінематограф на релігійну та довкола релігійну тематику, цікавий для нас, у контексті даного дослідження, оскільки завдяки його аналізу можна визначити основні тенденції щодо змін рівня інтересу основних суспільних мас до тієї чи іншої релігійно детермінованої цінності чи норми. Таким чином і самі релігії можуть отримувати зворотній зв'язок. Кіно давно стало невід'ємною частиною сучасного життя, воно складає сильну конкуренцію літературі, як засобу виховання та формування загальних соціальних цінностей та норм поведінки.

Тому, аналізуючи останні десятиліття XX століття ми можемо дійти висновку, що дискурс релігій активно долучає до свого комунікативного арсеналу сучасні високоефективні інструменти здійснення міжінституційної комунікації. Варто зазначити, що кінематограф, це не тільки засіб впливу на конкретного індивіда, але й інструмент що може сформувати світоглядну позицію соціальної групи, або, навіть, соціального прошарку.

Розвиток засобів масової та вільної комунікації, призвів до появи нових форм соціальної взаємодії. Розвиток Інтернету, зокрема можливість практично будь-якого індивіда, вільно висловлювати свою думку, та пропонувати суспільству свої ідеї та цінності, призводить до того, що традиційні соціальні інститути, до яких, належить і релігія, потребують нових способів аргументації своїх висловлювань. З розвитком Інтернету, відбувається і розвиток можливостей членів соціуму отримати доступ до, майже, будь-якої інформації, що підвищує рівень критичного сприйняття тих чи інших висловлювань які циркулюють в межах дискурсу релігій. Перед усім відбувається процес кристалізації нових форм аргументації, які адаптуються під інтелектуальні та моральні вимоги сучасного індивіда. Сучасне інформаційне суспільство, постає як всезагальний форум, на якому індивід та соціальний інститут наділені практично рівними комунікативними можливостями. Наприклад, під час обговорення в мережі Інтернет тих чи інших гострих питань, загальносуспільного значення, індивід може заперечити висловлювання конкретної релігії, як соціального інституту, або запропонувати своє власне та альтернативне висловлювання, яке зацікавить більшу кількість індивідів. Особливої уваги, у такому відношенні, заслуговує розвиток блогосфери, тобто такого комунікативного середовища, у якому користувачі обмінюються інформацією з будь-яких питань, глибоко аргументуючи свої висловлювання. Цікавим є те, що сьогодні, у другому десятилітті XXI століття, до даного процесу, який має планетарний характер, активно долучаються традиційні соціальні інститути, зокрема і релігія. Тобто відбувається не лише зміна форм здійснення соціальної комунікації, але і середовище. Наразі, звичайно неможна говорити, що значна частина комунікативного процесу перемістилася із фізичного у віртуальний простір, але ми прогнозуємо, що у ближчі десятиліття, дискурс релігій, як і інші соціальні дискурси, частково перемістяться у віртуальне середовище, що призведе до виникнення нових форм аргументації тих чи інших висловлювань що містять цінності, норми та ідеали.

У висновку ми вказуємо на те, що дискурс релігій є елементом загально-соціального комунікативного простору. Ми можемо розглядати дискурс релігій як сукупність таких соціально-орієнтованих комунікативних дій, які покликані задовольнити соціальну прагматику релігії як соціального інституту. Відповідно, дискурс релігій у процесі комунікативно взаємодії із іншими соціальними дискурсами, наприклад політикою, мистецтвом, освітою та ін., впливає на все соціальне комунікативне поле.

Історично обумовленим є те, що дискурс релігій у процесі свого становлення використовував як комунікативні інструменти елементи інших видів дискурсів що репрезентували інші соціальні інститути. Крім того, сьогодні складно віднайти такий соціальний дискурс, у якому не віднайшлися б елементи релігії, як певної комунікативної сили, що протягом століть активно функціонувала та формувала засади сучасного загального комунікативного поля.

З іншого боку, розвиток соціальних інститутів призвів до появи нових дискурсів, які містять новітні та інноваційні засоби здійснення комунікації. Зокрема, із появою таких форм комунікації як кіно та Інтернет, які стають новим середовищем для здійснення комунікативної стратегії в межах дискурсу релігій. На нашу думку дане дослідження потребує подальшої розробки із залучен-

ням результатів емпіричних досліджень, особливо у галузі впливу розвитку засобів масової інформації та комунікації на модернізацію дискурсу релігій в умовах сучасного інформаційного суспільства.

1. Теоретическая социология : антология : в 2 ч. : пер. с англ., фр., нем., ит. / сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. – М. : Книжный дом "Университет", 2002. – Ч. 2. 2. Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма // THESIS. – 1993. – Т. 1, вып. 2. – С. 123–136. 3. Фуко М. Археология знания : пер. с фр. / общ. ред. Бр. Левченко. – К. : Ника-Центр, 1996. – (Серия "OPERA APARTA", Вып. 1). 4. Новейший философский словарь. – Изд. 2-е, пер. и доп. – Минск : Интерпрессервис, Книжный дом, 2003. 5. Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма // THESIS. – 1993. – Т. 1, вып. 2. – С. 123–136. 6. Тойнби А. Дж. Постыжение истории : сборник / пер. с англ. Е. Д. Жаркова. – М., 2001. – Т. III. Рост цивилизаций. Задержанные цивилизации. – С. 188–216. 7. Тоффлер Э. Шок будущего. – М. : АСТ, 2001.

Надійшла до редколегії 14.03.12

УДК 160.1

В. В. Кондратюк, асп., КНУТШ

АРГУМЕНТАЦІЯ В НОРМАТИВНИХ КОНТЕКСТАХ: ПРОБЛЕМИ РИТОРИЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ АНАЛІЗУ

У статті аналізується риторична концепція аналізу юридичної аргументації, її специфіка та історичні передумови виникнення. Звертається увага на те, що вона бере свій початок від аристотелівського вчення про діалектичний силлогізм.

Основні поняття: аргументація, формальна логіка, неформальна логіка, риторична концепція аналізу юридичної аргументації, силлогізм, діалектичний силлогізм, аналітичний силлогізм.

В статье анализируется риторическая концепция анализа юридической аргументации, ее специфика и исторические предпосылки возникновения. Обращается внимание на то, что она берет свое начало от аристотелевского учения о диалектическом силлогизме.

Основные понятия: аргументация, формальная логика, неформальная логика, риторическая концепция анализа юридической аргументации, силлогизм, диалектический силлогизм, аналитический силлогизм.

The article analyzes the rhetorical conception of the analysis of legal argumentation, its specificity and historical preconditions of origin. Attention is given to the fact that it originates from the Aristotelian doctrine of dialectical syllogism.

Basic concepts: argumentation, formal logic, informal logic, rhetorical conception of the analysis of legal argumentation, syllogism, dialectic syllogism, analytic syllogism.

Останнім часом спостерігається тенденція використання логіки як засобу, яким користуються науки для розв'язання своїх власних проблем. Це призводить до формування логіки як прикладної дисципліни. Таким чином з'являються нові напрями в розвитку логічного вчення, "нові логіки" для кожної окремої галузі знання. Наука спричиняє розвиток логіки у відповідності до своїх потреб. "Прийняття не-ньютонівської фізики тягне за собою, як наслідок, прийняття не-аристотелівської логіки... Традиційна логіка виявляється уже нездатною вмістити в свої схемі нещодавно відкриті властивості об'єктів матеріального світу" [1]. Відмінності в розумінні природи міркування, яке є об'єктом дослідження логіки як науки, спричинило зміни в розумінні предмету логіки. Методів формальної логіки стає недостатньо для аналізу всіх можливих міркувань людини, які зустрічаються в реальному спілкуванні. Це дуже гарно спостерігається на прикладі застосування логіки в сфері правознавства. В аналізі правової аргументації до ХХ ст. пануючим був формальний підхід. Спеціалісти в галузі теорії аргументації піддавали критиці дедуктивізм як теорію нормативності, адже переконані, що неможливо реальний процес дискусії звести до чисто формального доведення. Альтернативою стали неформальні підходи до аналізу юридичної аргументації, суть яких полягає в дослідженні реальних комунікативних процесів, з урахуванням матеріальної складової міркування. На сьогоднішній день основними неформальними підходами до аналізу аргументації в нормативному середовищі є риторична та прагма-діалектична концепція. Історично першим був риторичний підхід. І саме про нього йтиметься мова в цьому дослідженні.

Мета цієї статті – проаналізувати сутність та передумови виникнення риторичного підходу до аналізу юридичної аргументації.

Джерельною базою цієї статті слугували роботи представників риторичної концепції аналізу аргументації в нормативних контекстах, а саме: Х. Перельмана, С. Тулміна. Аналізувалися роботи Аристотеля, як автора перших праць з неформальної логіки.

Риторична концепція аналізу правової аргументації виникла внаслідок незадоволення пануючим в той час формальним підходом, у межах якого головна увага приділялася формальним критеріям прийнятності. Найяскравішим прикладом формального аналізу юридичної аргументації є дедуктивна нормативність. Її можна визначити як методологічну концепцію, при якій єдиним методом доведення будь-якого знання є дедуктивний умовивід. При цьому передбачається, що непередбачувані обставини будь-якого роду в судовому засіданні можуть бути усунені, в наслідок чого стає можливим технічне вирішення проблеми. Головною перевагою дедуктивізму являється необхідний характер висновку. Формальна складова контролюється правилами побудови дедуктивних виводів. Тому кожен хто приймає засновки автоматично погоджується із висновком. Прийняття дедуктивної нормативності означає встановлення дедуктивного виводу в якості норм та правил побудови міркувань. Якщо дедуктивізм приймати як теорію нормативності, то всі недедуктивні міркування як невідповідні дедуктивному стандарту будуть вважатися неправильними в межах формального підходу, хоча самі по собі з точки зору логіки вони такими не є.

Але головним недоліком формально-логічно підходу до аналізу будь-якого аргументативного процесу не лише в нормативному контексті є його формальна обмеженість, абстрагування від змісту та неврахування матеріальних критеріїв прийнятності.

Альтернативою став риторичний підхід, який намагався подолати всі недоліки формальної концепції. Засновниками та головними теоретиками риторичного підходу до аналізу правової аргументації є Х. Перельман та С. Тулмін. Вони створили концепції " нової риторики" (Х. Перельман, Л. Ольбрехт-Титека) та "логіки, що працює" (С. Тулмін), в яких звернули увагу на необхідність аналізу не абстрактних міркувань, а тих, які використовуються у процесах реального спілкування між людьми. Основою для їхніх концепцій була аристотелівська діалектика. "Ми отримали результати, які ніхто з нас не очікував. Не знаючи, і не бажаючи цього, ми відкрили ту частину аристотелівської логіки, яка довгий час була закрита або ігнорувалася і зневажалася. Ця частина мала справу з діалектичними міркуваннями, які протиставлялися демонстративним..., і які докладно обговорювалися в "Риторичі", "Топіці" і в роботі "Про софістичні спростування". Ми назвали цю нову, або відроджену область дослідження, яка присвячена аналізу неформальних міркувань, "новою риторикою" [2].

Те, що зараз називається теорією аргументації або неформальною логікою, бере свій початок від аристотелівського вчення про силіогізм. Центральним питанням логіки протягом всього періоду її розвитку було питання про те, що таке правильна форма міркування. Предмет логіки як науки залежить від того, що ми розуміємо під самим поняттям "міркування". У межах формальної логіки увага приділяється дослідженням лише міркувань, які мають монологічну форму обґрунтування, і переконливість яких залежить лише від формальної правильності. Але існує й інший вид переконливості, у підґрунті якого лежить діалогічна форма обґрунтування, при якій учасники комунікації у процесі діалогу приходять до порозуміння. На це розрізнення вперше звернув увагу ще Арістотель. Сам засновник логіки не називав те, що він створив, логікою, він досліджував форми переходу від одних висловлювань до інших і називав ці форми силіогізмом. Залежно від якості засновків та сфери застосування він розрізняв різні види міркувань (термін міркування, умовивід та силіогізм в цій статті вживаються як синоніми). Тому не варто ототожнювати логіку Арістотеля з чисто формальною дисципліною, яка ґрунтується на вченні про аналітичний силіогізм, який має абсолютний та самоочевидний характер та повністю абстрагується від матеріальної (словесної) складової міркування, звертаючи увагу лише на форму. Для нього "логос" – є перш за все "думка", яка включає в себе як форму так і зміст. Тому для того, щоб будувати свої міркування в реальному людському спілкуванні, коли людей ще потрібно переконати, що засновки твого силіогізму мають істинний характер, Арістотель використовує діалектичний силіогізм. У своєму трактаті "Топіка" він ставить перед собою завдання знайти спосіб за допомогою якого ми зможемо із правдоподібного робити висновок про будь-яку запропоновану проблему і не приходити до суперечності [3]. Цей спосіб він називає діалектичним силіогізмом, визначаючи його як умовивід, який будується на правдоподібних припущеннях. Натомість, аналітичним (науковим) силіогізмом називається умовивід, який "будується на істинних і перших [положеннях] або на таких, знання про які бере свій початок від тих чи інших істинних і перших [положень]". Поряд з цими Арістотель виділяє інші види міркувань: риторичний, еристичний силіогізми та паралогізм.. Еристичний

умовивід "виходить із [положень], які здаються правдоподібними, але на справі такими не є" [4]. Метою еристичної дискусії є не спільний пошук істини, як у це спостерігається в діалектичній, а сама суперечка. Паралогізмом називається умовивід в якому використовуються псевдонаукові положення, властиві науці, але не істинні за своєю природою. Для нашої роботи цікавість становить саме розрізнення аналітичного та діалектичного силіогізму, аналітики та діалектики. На основі першої побудована формальна логіка, друга стала підґрунтям неформальної.

Першою відмінністю між аналітичним та діалектичним силіогізмом є сфера застосування. Аналітичний силіогізм використовується як засіб доведення в системі наукового знання, а діалектичний – для обґрунтування в реальній мовленнєвій діяльності. Останній являється логічною формою реального дискурсу. Діалектика в якійсь мірі є застосуванням розробленим в аналітиці норм побудови наукового доведення до аналізу міркування в реальному дискурсі.

Оскільки аналітичний (науковий) силіогізм використовується в науці, його засновки обов'язково є істинними, вони базуються на наукових фактах, відповідають дійсності та мають необхідний характер. Вони не можуть бути предметом обговорення, трактування або згоди. Наукове міркування будується за межами природної мови, за межами комунікації і не для іншої людини, а для самого себе, адже в ньому використовуються безумовні висловлювання задані теорією, в межах якої будується міркування. Двох різних поглядів на певний науковий термін або висловлювання бути не може, один із них обов'язково буде хибний. Адже в протилежному випадку ми вийдемо за межі строго наукового знання і попадемо у світ думок. Таким чином, якщо засновки аналітичного силіогізму є істинними, то висновок відповідно також істинний. Засновки ж діалектичного силіогізму є результатом діалогу. Вони є лише ймовірнісним знанням, отриманим в результаті згоди співрозмовника. Арістотель називає їх правдоподібними положеннями, тобто такими, "які здаються правильними всім або більшості людей або мудрим – всім або більшості з них або самим відомим і хорошим" [5]. Для кожної людини правдоподібним є те, що не суперечить тому, що вона вважала істинним, що узгоджується із її знаннями. Правда – це те що існує, а правдоподібне – це те, що схоже на правду. Правдоподібне завжди є правдоподібним для когось. Науковий силіогізм може бути оцінений як істинний або хибний, а діалектичний, в свою чергу, як правдоподібний або неправдоподібний (прийнятний або неприйнятний) для певної кількості людей. Діалектичний силіогізм завжди зорієнтований на співрозмовника та є зверненням до нього. Засновки будуть прийнятні лише за умови їх прийняття співрозмовником. Тому в діалектичному силіогізмі автор задає лише "питання", а співрозмовник своєю згодою та відповіддю на поставленні питання сам формулює засновки. Таким чином, завдання аргументуючого надати, по-перше, засновки, з якими погодиться співрозмовник, по-друге, засновки, з яких із необхідністю буде слідувати бажаний висновок. Відповідно, якщо засновок є прийнятним для слухача, то висновок також для нього прийнятний.

Науковий силіогізм є монологічною формою обґрунтування. Філософ будує його для себе самого і головним є істинність засновків. Діалектичний силіогізм направлений на співрозмовника і тому обґрунтування має діалогічний характер, засновки та висновок є конвенційними. Арістотель чітко розрізняє філософів, які лише будують переконання та діалектиків, які намагаються переконати іншого. Для філософа головне, щоб заснов-

ки умовиводу були істинними та відомими, його зовсім не цікавить, чи співрозмовник з ними погоджується. З цього приводу Мігунов А. І. зауважує, що справа, навіть, не в діалозі чи монолозі, а в тому, що в межах діалогічного силогізму ми маємо справу з живою мовою, а в межах аналітичного – з її відсутністю. У живому спілкуванні всі висловлювання є продуктом діяльності співрозмовників, продуктом мови, уваги вслуховування та розуміння [6]. Це не просто висловлювання із задуманим смислом, воно може змінюватися протягом діалогу. Але мета залишається незмінною – це спільний пошук істини. Аналітичний силогізм є істинним із самого початку, а діалектичний є способом знаходження істини в процесі реального спілкування.

З вищенаведеного видно, що логіка Арістотеля не є чисто формальною абстрактною наукою. Вона складається із двох взаємодоповнюючих частин: аналітики та діалектики. Перша досліджує аналітичний силогізм у межах наукового пізнання, а друга – діалектичні силогізми реальної комунікації. Таке розрізнення зумовлене потребами самого тодішнього суспільства, так як будь-яке судове засідання, будь-яка політична промова включала в себе аргументацію. Тому кожен громадянин повинен був вміти аргументувати свою власну точку зору та оцінити аргументацію свого співрозмовника. Логіка розглядалася Арістотелем не лише як теоретична, а й як практична дисципліна. Але так історично склалося, що практична сторона арістотелівської логіки, тобто його діалектика, на довгий час залишалася поза увагою науковців. Зокрема С. Тулмін на Другій міжнародній конференції по аргументації в Амстердамі зазначає, що логіка завжди включала в себе два аспекти: по-перше, формальний аналіз зв'язку між висловлюваннями в структурі міркування, по-друге, неформальний аналіз аргументації, який враховує специфіку аудиторії та контексту на ступінь обґрунтування тези. Але в XVII сторіччі ця рівновага була порушена і увага логіків була прикута лише до першого аспекту. виправили цю "несправедливість" засновники неформальної логіки С. Тулмін та Х. Перельман.

Перша концепція, яка кардинально відрізнялася від формальної логіки та виникла як реакція на її домінування та недосконалість, була риторична концепція аргументації. Головне її завдання полягає в розгляді матеріальної сторони аргументативного процесу, а не лише формальної, як це відбувалося до цього. Правова аргументація набуває суб'єктивного характеру, так як її ефективність прямо пропорційно залежить від аудиторії. Це спроба переконати конкретну аудиторію у прийнятності тієї чи іншої точки зору. Головними представниками риторичного підходу в загальній аргументації є Х. Перельман (Perelman) та С. Тулмін (Stephen Toulmin). Слід зазначити, свої концепції вони будували на прикладі юридичної аргументації. Для Тулміна, наприклад, ідеалом теорії аргументації є юриспруденція, а не математика, як це було до цього в межах формального підходу. Аргументативний процес розглядається за аналогією із судовим. Логіка, таким чином, постає як узагальнена юриспруденція. Для Перельмана також ідеалом практичної діяльності людини постає судова практика. А так як об'єктом аналізу неформальної логіки є практичні міркування, то нормативне середовище є ідеальною сферою дослідження. Тому історія виникнення неформального підходу до аналізу правової аргументації співпадає з виникненням неформального підходу в загальній теорії аргументації.

Засновником риторичного підходу до аргументації і взагалі першої неформальної концепції є бельгійський дослідник Х. Перельман. Так як на той час панувала

формальна логіка, науковцями будувалися теорії математичного доведення і досліджувалися міркування, якими користувалися математики. Тому логіки, обмежившись формальною стороною мислення, практично не звертали увагу на проблеми доведення в гуманітарних науках. Тому Х. Перельман разом з Л. Ольбрехт-Титекою почали вивчати методи та прийоми аргументації, які використовувалися у гуманітарних сферах. Цей неформальний підхід до аргументації отримав назву " нової риторики". Метою було створити нову концепцію, яка б долала недоліки пануючого на той час формального підходу. Головним з яких, на думку Х. Перельмана, був аналіз лише дескриптивних, описових висловлювань, які можна оцінити на істинність та хибність. Логіка, яка зосереджується лише на істиннісних характеристиках, ціннісні показники ніяк не враховує. Але якщо ми проаналізуємо не сферу математики, а сферу суспільних відносин, то ціннісна орієнтація відіграє там вирішальну роль. У царині гуманітарного знання ми оперуємо ціннісними висловлюваннями, які спрямовані на практичне застосування. Таким чином, можна прийти до висновку, що суспільні науки мають справу з цінностями, а природничі науки з дескриптивними висловлюваннями. Якщо предмет дослідження настільки різний, то схема доведення, яку використовують математичні та природничі науки не може бути застосована до соціальних наук. Тому можна зробити висновок, що формальний підхід до юридичної аргументації не виправдовує себе, так як в ньому не враховується ціннісна складова.

Як вже зазначалося, формальна логіка має теоретичний характер, тому оперує істинами, так само як сфера науки. "Нова риторика" аналізує практичну діяльність людини, в межах якої функціонують думки, які мають ціннісний характер. Їх не можливо оцінити на істинність. Тому Х. Перельман для підкреслення різниці між процесом аргументування в природничій та соціальній сфері вводить поняття "доведення" відносно математичних та природничих, а "аргументація" – соціальних наук. Якщо говорити мовою Арістотеля, то в доведенні ми використовуємо аналітичні міркування, які можна оцінити як істинні. Але відмінність полягає в тому, що, на думку давньогрецького філософа, діалектичний силогізм використовується лише для обґрунтування в реальній мовленнєвій діяльності. Х. Перельман, в свою чергу, розділяє сферу природничих та математичних наук та сферу соціальних. У межах останньої не можна застосувати доведення як спосіб обґрунтування. Таким чином, діалектичний силогізм став засобом обґрунтування в сфері соціальних наук.

На відміну від доведення аргументація завжди спрямована на аудиторію, має враховувати її особливості, домагатися її згоди. Її мета – переконання аудиторії за допомогою фактів, істин, припущень та цінностей, які мають конвенційний характер. Прийнятність тієї чи іншої аргументації чи аргументу цілком залежить від аудиторії та її "конвенційного так". І якщо їх аудиторія приймає, то вона обов'язково має прийняти висновок, який з них слідує. Тобто вихідним пунктом будь-якої аргументації є конвенція. Навіть факт може слугувати аргументом лише за умови, що його приймає аудиторія. Таким чином, у залежності від її налаштувань "факт" може набутися або втратити свій статус. Така позиція робить поняття "аргументація" у "новій риторикі" суб'єктивним.

Вищенаведені складові елементи аргументації можна назвати конвенціями загального характеру, адже вони потребують універсальної згоди. Але існують також конвенції окремого характеру. До них належать цінності, які потребують згоди окремої групи людей.

І вони також можуть розглядатися як вихідний пункт аргументації. Але на чому б не ґрунтувався наш аргументативний процес, якби правильно ми його не будували, він все-таки матиме суб'єктивний характер. Адже те, що прийняте в одному випадку, необов'язково буде таким в іншому.

"Нову риторику" Х. Перельман називає неформальною логікою аргументації, а формальною логікою доведення. Таким чином, він проводить чітку межу між цими двома поняттями. Доведення може бути правильним або неправильним, а аргументація може бути більш або менш переконливою. Доведення ми будемо так, щоб з істинності засновків впливав істинний висновок, а аргументацію – щоб наша теза ґрунтувалася на прийнятних для аудиторії аргументах. Аргументація можна оцінити лише виходячи з реакції на неї аудиторії і аргументи можуть змінюватися залежно від неї. Отже, "нова риторика" формальну строгість аргументації замінює на ситуативну прийнятність.

Ще одним представником риторичного підходу до аналізу правової аргументації є С. Тулмін. У межах своєї концепції "логіки, що працює", він намагається створити методи для аналізу, оцінки та обґрунтування аргументів, які зустрічаються у реальних міркуваннях людей. Він переконаний, що не потрібно міркування, що використовуються в різних галузях знання, зводити до універсальних стандартів, а потім досліджувати ці стандарти. Стандарти, навпаки, залежать від областей застосування та конкретних ситуацій [7]. Логіка, таким чином, розширює свій предмет дослідження, розглядаючи різні ситуації людської життєдіяльності. Змістовний аналіз у Тулміна виходить на перший план, на противагу формальній логіці, яка змістову складову взагалі не аналізує. Прийнятність аргументації залежить від чітко встановленої процедури, яка взаємопов'язана з конкретною областю застосування та матеріальними критеріями, які специфічні для цієї області. Тому сама сфера визначає критерії прийнятності, на відміну від концепції Х. Перельмана, де все залежить від аудиторії. Але суті

справи це не змінює, адже аргументація знову постає суб'єктивним явищем, прийнятність якого залежить від зовнішніх факторів.

Підбиваючи підсумки, слід зазначити, що риторична концепція аналізу аргументативного процесу бере свій початок від аристотелівського вчення про діалектичний силіогізм. Вона ні в якому разі не вступає в суперечку з формально-логічним підходом, так само як діалектичний силіогізм не є запереченням аналітичного. Все залежить від сфери застосування та мети аналізу. Нічого спільного з риторикою як наукою будувати та виголошувати промови перед аудиторією вона не має. Метою риторичного підходу до аналізу правової аргументації є аналіз реального комунікативного процесу в нормативному середовищі з урахування матеріальних критеріїв прийнятності. Таким чином, аргументація не може оцінюватися як істинна чи хибна, вона може бути прийнятною або непринятною для тієї чи іншої аудиторії (в термінах Аристотеля правдоподібною або неправдоподібною). Слабкістю риторичного підходу є його орієнтація на матеріальну сторону аргументативного процесу і повне ігнорування формальних критеріїв прийнятності. Правильність аргументації повністю залежить від аудиторії (Х. Перельман) та ситуації (С. Тулмін), тому має відносний характер.

1. Мизунов А. И. Аналитика и диалектики: два аспекта логики // Я. (А. Слинин) и МЫ: к 70-летию профессора Ярослава Анатольевича Слинина. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – (Серия "Мыслители", выпуск X). – С. 201. 2. Див.: *Perelman Ch. Oldrecht-Tyteca. The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation.* – London: Notre Dame, 1969. – P. 475. 3. Див.: *Аристотель. Толика* // Соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 349. 4. Див.: Там само. 5. Див.: Там само. 6. Див.: *Мизунов А. И. Теория аргументации как логико-прагматическое исследование аргументативной коммуникации* // Коммуникация и образование: сборник статей / под ред. С. И. Дудника. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2004. – С. 198–215. 7. *Toulmin St. Logic, Rhetoric & Reason: Redressing the Balance* // France H. van Eemeren, Rob Grootendorst, J. Anthony Blair, Charles A. Willard (eds.). *Argumentation Illuminated.* – Amsterdam, 1992. – P. 3–11.

Надійшла до редколегії 15.03.12

УДК 7.01:82.01

Н. М. Легка, асп., КНУТШ

АНАЛІЗ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ РЕАЛЬНОСТІ І ЛІТЕРАТУРНОЇ ТВОРЧОСТІ (НА ПРИКЛАДІ ЛАУРЕАТІВ НОБЕЛІВСЬКОЇ ПРЕМІЇ В ГАЛУЗІ ЛІТЕРАТУРИ)

Проведено естетичний аналіз літературної творчості як культурного та мистецького явища через дослідження специфіки Нобелівської премії в галузі літератури

Ключові слова: творчість, література, реальність, літературна премія, письменник, лауреат, читач

Проведен эстетический анализ литературного творчества как явления культуры и искусства через исследование специфики Нобелевской премии в области литературы

Ключевые слова: творчество, литература, реальность, литературная премия, писатель, лауреат, читатель

The article is devoted to the question of aesthetic analysis of the literature creativity work as a part of the culture and art, while investigating The Nobel Prize in literature.

Keywords: creativity, literature, reality, literary prize, writer, laureate, reader

Мистецтво загалом, і література зокрема є водночас і вмістилищем, і ретранслятором культурних цінностей і тому аналіз літератури в контексті її взаємозв'язку з реальністю завжди є актуальним. Особливої гостроти це питання набуває, коли ми звертаємось до осмислення людської реальності на межі двох тисячоліть, саме в такий перехідний період, коли попередній досвід людства підсумовується і аналізується з точки зору його актуальності в майбутньому. Діяльність письменника має важливе культурне значення, тому що результати проведеної ним роботи, його роздуми стають предметом обговорення для читацької аудиторії. Іншим важливим питанням є місце сучасного митця в суспільстві, з точки

зору критики чи читацької аудиторії, а також його бачення значення власної творчості. Він живе і працює в певному контексті, історичному та культурному і може різними шляхами прийти до того чи іншого напрямку чи стилю, однак тематику його творчості диктує життєвий досвід. Аналізу проблем літературної творчості присвячені дослідження літератури в контексті культурних і філософських процесів ХХ століття (В. Табачковський, В. Герасимчук, Т. Денисова, О. Кеба, В. Савченко, С. Бондар). Однак на сучасному етапі ця проблематика вимагає більш глибокого дослідження. Сучасне суспільство потребує певних універсальних цінностей, які останнім часом зникають з мистецтва як художньої діяльності, таких

у яких поєднуються глибина змісту і якісна форма. Вивчення досвіду взаємодії критики і певного соціального інституту (Нобелівського комітету) є необхідним для прояснення світоглядної ситуації сьогодення, цінностей, які складають основу сучасного світовідчуття.

Для того, щоб дослідити місце і значення Нобелівської премії в галузі літератури, а також провести філософську "експертизу" творчості її лауреатів, як таких які були обрані предметом наукового аналізу, важливо визначити, що таке літературна премія.

Літературну премію можна визначити як заохочення в галузі літературної творчості, яке регулярно і згідно з певними правилами, що сформульовані в уставі премії, визначає коло експертів, обираючи одного чи декількох призерів зі списку кандидатів. Обрана для аналізу Нобелівська премія вважається чи не найпрестижнішою, і без сумніву є найвідомішою (в даному випадку йдеться про премію як культурне явище, культурну подію світового рівня).

Нобелівська премія в галузі літератури вважається найавторитетнішою в даному мистецькому просторі. За більш ніж столітню історію Нобелівської премії в галузі літератури, її лауреатами стало 107 прозаїків, поетів, драматургів з різних країн. На відміну від більшості літературних премій, Нобелівська, відповідно до статуту премії, який складений на основі заповіту Альфреда Нобеля, вручається не за конкретний твір, а за внесок в літературу. Саме тому, через складність завдання оцінки всієї творчості автора, чи оцінки конкретного твору, але з огляду на всю його творчість, ця премія найчастіше стає об'єктом як професійної, так і дилетантської критики.

Нобелівська премія вручається відповідно до статуту, який складений на основі заповіту Альфреда Нобеля, який був написаний ним за рік до смерті 2 листопада 1895 року в Парижі. Вказані в заповіті галузі, в яких присуджуються премії, є відображенням особистих інтересів самого Нобеля. У його заповіті було записано:

"Я, нижче підписаний Альфред Бернхард Нобель, обдумавши й вирішивши, оголошую мій заповіт щодо майна, нажитого мною до моменту смерті.

Все майно, що залишилося після мене й яке можна реалізувати, розподілити в такий спосіб: мій капітал душеприкажчики повинні перевести в цінні папери, створивши фонд, відсотки з якого будуть видаватися у вигляді премій тим, хто протягом попереднього року приніс найбільшу користь людству. Вказані відсотки слід розділити на п'ять рівних частин, які призначаються: перша частина тому, хто зробив найважливіше відкриття або винахід в галузі фізики, друга – тому, хто зробив крупне відкриття або вдосконалення в галузі хімії, третя – тому, хто домігся видатних успіхів в галузі фізіології або медицини, четверта – творцю найзначнішого літературного твору, що відображає людські ідеали, п'ята – тому, хто сприяв з'єднанню народів, ліквідації рабства, зниженню чисельності існуючих армій, а також мирній домовленості. Премії в галузі фізики й хімії повинні присуджуватися Шведською королівською академією наук, з фізіології й медицини – Королівським Каролінським інститутом в Стокгольмі, з літератури – Шведською академією в Стокгольмі, премія Миру – комітетом із п'яти чоловік, обраних норвезьким стортінгом. Моє особливе бажання полягає в тому, щоб на присудження премій не впливала національність кандидата, щоб премію одержували найдостойніші, не залежно від того, чи є вони скандинавами, чи ні" [1].

Міжнародний статус та престиж премії сприяли тому, що існує багато наукових і журналістських розвідок з цієї проблематики і часто можна зустріти гостру критику в адресу Нобелівського комітету за "помилки" у

виборі переможців. Тут варто наголосити на тому, що часто такі дослідження є доволі фрагментарними, та містять серйозні неточності, що не відповідають статусу премії, або є просто мистецькими міфами. Крім того, слід зауважити, що така нагорода не означає, що письменник вже за життя стане класиком, чи до нього прийде світове визнання. Історія показує, що багато колишніх лауреатів залишилися на узбіччі світової слави.

За словами Імре Кертеса (Нобелівська премія з літератури 2002 року), якщо письменник вирішить, що його завдання – не просто приносити естетичну насолоду тому чи іншому соціальному класу, але і впливати на нього, то він буде змушений оцінювати свій власний стиль, перевірити, чи відповідає він високій місії впливу на суспільство. Однак це замкнене коло, тому, що автор в кінці кінців опиниться перед самим собою, перед власним баченням читача. Висновок до якого приходять І. Кертес – основне завдання письменника бути чесним перед собою, тому, що єдиною об'єктивною реальністю для людини є вона сама. Гао Синцзянь (лауреат 2000 року) у своїй Нобелівській лекції зауважує, що література – це лише голос окремої людини, і що так було завжди. Писати – це заняття доволі усамітнене. "Ви замикаєтесь зі своїми примарами і вибудовуєте історію – це може зайняти місяці, а то й роки. І поки ви працюєте над цією історією, ви так і не знаєте, що з нею буде потім, коли читачі вирішать, добре ви працювали чи погано, достойна ця історія існувати далі чи має зникнути" [2]. Саме тому, говорить письменник-лауреат 2010 року Маріо Варгас Льюса у одному з інтерв'ю, в отриманні нагород є щось таке, що приносить надію, те, що дає зрозуміти митцю, що він працював не даремно.

Лауреат Нобелівської премії в галузі літератури 1994 року Кендзабуро Ое у своїй нобелівській лекції пише, що страждання – це те, що супроводжувало його у різних сферах життя: у своїй сім'ї, в стосунках з японським суспільством і в загальному у тому, що живе в 2 половині XX століття. Письменник переконано заявляє, що він вижив, завдяки тому, що репрезентував всі свої страждання у формі роману. Зважаючи на фундаментальний, за його словами, стиль автор пояснює, що все почалося з його власних переживань, згодом переплелось з суспільною тематикою, темою країни і світу [див. 3]. Таким чином Кендзабуро Ое показує нам свій творчий шлях, як взаємозалежний перехід від власного життя і досвіду до життя в цілому.

Великі романи, як про них говорить М. Ваграс Льюса, це великий обман, адже вони переконують читача, що світ є таким, яким він замальовується у тексті. Поряд з цим літературний твір залишається частиною реальному світу, адже цей створений світ є рефлексією того світу в якому живе читач. І саме тому людина в процесі читання так захоплюється, переймається, співпереживає, а ще знаходить відповіді на свої запитання. Така магія літературного твору полягає в тому, що він має власні часові і просторові особливості.

Коли йдеться про час, то маємо на увазі внутрішній час розгортання сюжетних ліній, який немає чіткої структури чи характеристик суто поступального руху, як реальний фізичний час. Внутрішній час твору узалежнений від логіки розвитку подій та їх динаміки. Те саме стосується внутрішнього простору реальності літературного твору. І в такому штучно створеному світі, реальність якого не викликає сумніву існують герої, які живуть, мислять і діють за законами, що відповідають внутрішній логіці твору мистецтва.

Особливістю художнього твору є те, що в світі створеному письменником все стає реальним, звісно за умови такого рівня творчої обдарованості митця, що він

здатний вдихнути життя в звичайні слова та вибудувати перед читачем світ, у який він порине коли відкриє книгу. Таким чином питання правдивості твору мистецтва, як бачимо, варто розглядати з огляду на специфіку внутрішньої реальності літературного твору, яке не є прямо залежною від реального світу читача.

Письменника часто порівнюють з пророком, адже він у своїй творчості часто розглядає ті питання і проблеми, які тільки "набирають обертів" у сучасному йому суспільстві. З чим пов'язана така ідея, чи може людина силою своєї творчої наснаги викликати до дійсності певні явища, спровокувати ідейні зміни в оточуючому світі? З іншого боку в такій ситуації читач виступає лише як пасивний спостерігач, як дещо зовнішнє відносно до тексту. Питання про місце реципієнта твору мистецтва є важливою віхою дослідження літератури як способу осягнення реальності. Літературний твір має два полюси: художній і естетичний. Перший стосується тексту створеного автором, другий вказує на його реалізацію, яку здійснює читач. Це означає, що неможна ідентифікувати літературний твір лише з одним з цих полюсів, його істина знаходиться десь посередині. Твір є щось більше ніж текст, тому що текст оживає тільки тоді, коли він реалізується, і крім того, ця реалізація в жодному разі не є залежною від індивідуальних рис читача. Сходження в одній точці тексту і читача започатковує екзистенцію літературного твору.

Для книг кровним зв'язком є мова, але її слід розуміти дещо умовно, маючи на увазі в першу чергу смисл, який може змінювати свій ритм і звук й сама може змінюватись разом з ними. Ця зміна ритму, смислу і звуку в часі і просторі, перетворення, що відбуваються від покоління до покоління в одній і тій самій мові чи при переході від однієї мови до іншої, являють собою долю і глибинну природу будь-якого літературного твору. Художній твір – це ритм, який з плином часу і з появою перекладів все більше віддаляється від автора [див. 4]. Таке віддалення відбувається не тільки через неточний переклад, чи неправильне розуміння тексту, а також через те, що кожен читач привносить в текст щось своє, і цей особистий внесок являє собою велику віртуальну область світової літератури. Це забезпечує їй варіативність.

Літературний текст, з точки зору лауреата Нобелівської премії в галузі літератури 2004 року Ельфріди Елінек, виникає в точці перетину реального світу і його відображення в мові. Авторку завжди більше цікавила друга природа, ніж перша, так би мовити відображення відображення, як ця реальність переплавляється, переломлюється та відображається в просторі мистецтва. Така літературна мовна гра дає можливість читачеві спробувати заглянути за "лаштунки" смислів і краще роздивитись те, що криється за ними.

Твір є щось більше ніж текст, тому що текст оживає тільки тоді, коли він реалізується, і крім того, ця реалізація в жодному разі не є залежною від індивідуальних рис читача. Важливою умовою творення літературного тексту є вимога до активації уяви читача стосовно процесу творення речей, що знаходяться поза ним, заради нього самого, заради читання, яке приємне тільки тоді, коли активне і творче.

З точки зору Ролана Барта писати – це акт, який не зводиться тільки до створення твору. Писати означає погоджуватися з тим, що світ перетворює твоє висловлювання в догматичний дискурс, тоді як ти сам хотів зробити його носієм вільно пропонованого смислу. "Писати – це залишати для інших турботу про завершеність твого слова, письмо є лише пропозицією, відгук на яку ніколи не відомий. Пишеш для того, щоб тебе любили, але від того, що тебе читають, ти улюбленим се-

бе не відчуваєш" [5]. Напевно, в цьому розриві і полягає вся доля письменника. Бути письменником означає аналізувати внутрішню біль, пізнавати її і усвідомлено робити цю біль невід'ємною частиною нашої творчості і нашої особистості.

Писати для Маріо Варгаса Льюїса – це серйозний вчинок, тому він не погоджується з ідеєю про те, що писати означає "для розваги". Але література не є синонімом занудства, навпаки – це надзвичайна розвага для читача. Хоча письменник зазначає, що це не є її єдиною функцією. Він вважає, що література залишає у читача сліди, які з часом розвиваються, і таким чином збагачують людину як особистість. "Література дає нам уявлення про те, чого не хватає в реальному світі, щоб стати досконалішими, послідовнішими, глибшими, тоншими" [6]. В цьому митець вбачає причину того, що всі авторитарні режими робили все можливе, для того, щоб контролювати літературу, тому що вбачали в ній небезпеку. Він зазначає, що хороша література завжди несе в собі зародок бунтарства.

В повсякденній мові, коли нема потреби замислюватись над кожним словом, люди користуються такими визначеннями як "звичне життя", "звичний світ", "звичний порядок речей". Але в поезії, де кожне слово має надзвичайне значення, немає нічого звичного і нормального. "Жоден пагорб і жодна хмарина над ним. Жоден день і жодна ніч, яка приходить за ним. І головне – ніч існування на цьому світі" [7]. Тому, на думку лауреата Нобелівської премії в галузі літератури 1996 року Віслава Шимборської, у поетів завжди буде багато роботи. Поет, якщо він справжній поет, повинен завжди повторювати для себе слова "не знаю". Коли своїм віршем він намагається щось пояснити, але щойно ставить крапку, як його знову мучить сумнів, він починає розуміти, що пояснення це є недовговічним і не є вичерпним. І тоді він робить ще одну спробу і ще одну, а потім всі ці докази його незадоволення собою історики літератури з'єднають однією великою скріпкою і назвуть "творчим багажем". Гарольд Пінтер (Нобелівська премія 2005 року) в останні роки свого життя писав в основному поезію і її значення він описував так: "Інколи тільки вірші допомагають мені зрозуміти причини моєї діяльності. Я стою посередині і є передатчиком-посередником. Але можу сказати, якщо цей процес не-свідомий, то тим краще" [8].

Саме тому поетеса В. Шимборська дуже високо оцінює ці два слова "не знаю". Вона називає їх маленькими, але всемогутніми, такими, що відкривають для нас простори, які приховані в нас самих, і ті простори в яких губиться наша крихітна планета. "Якщо б Ісаак Ньютон не сказав собі "не знаю", яблука в його саду могли б падати градом у нього на очі, а він в кращому випадку підбирав їх і з апетитом з'їдав. Якби моя співвітчизниця Марія Складовська-Кюрі не сказала собі "не знаю", вона б, ймовірно, викладала б хімію в пансіоні благородних дівць... Але вона сказала собі "не знаю", і саме ці слова привели її ... в Стокгольм, де людям з неспокоїною і вічно питливою душею вручають Нобелівську премію" [9].

У вітчизняній літературі дослідження Нобелівської проблематики як складову частину містять пошук будь-якого зв'язку між Україною і цією премією. "Свого" лауреата в галузі літератури у нас ще немає, тому основна увага звертається по-перше, до зв'язку лауреатів з Україною, а по-друге, українських митців, які б номінувалися, або були б вартими такої високої нагороди.

Як приклад можна навести великого українського письменника Івана Франка, якого у 1915 році професор Йосиф Застирець із Відня висунув як кандидата на здобуття премії. За однією із версій документи надійшли з

запізнанням і тому не були розглянуті, а наступного року митця не стало. Однак поширення набула думка, що Франко таки був номінований, але не дожив до нагородження. У розсекреченому списку Нобелівських лауреатів та номінантів в галузі літератури за першу половину XX століття ім'я українця з'являється у списку з 29 кандидатів 1916 року [див. 10], що означає, що хоч письменника й висували на розгляд Шведської академії, однак нема достатніх підстав говорити про Франка як "майже" лауреата Нобелівської премії в галузі літератури, адже поряд з іншим слід зазначити, що 6 кандидатів були додані комітетом у зв'язку з недостатнім рівнем заповненості номінації. Неможливо недооцінити внесок цього великого українця не тільки в Українську культуру, а й світову, однак слід пам'ятати також, що існує різниця між кандидатом на здобуття премії та номінантом, затвердженням Нобелівським комітетом.

Один з лауреатів нобелівської премії в галузі літератури – Йозеф Шмугель Агнон – який у 1966 році розділив лауреатство з Неллі Закс, народився в Україні (м. Бучач, Тернопільської області), де провів дитинство і вперше проявив себе як письменник. В зверненні Нобелівського комітету сказано, що Й. Агнон нагороджений "за глибоко оригінальне мистецтво розповіді, навіяне єврейськими мотивами". Тому слід зауважити, Україна була лише місцем народження митця, його не слід вважати українським письменником, адже його зріле творче життя пов'язане з Єрусалимом.

Перевірити достовірність інших відомостей надзвичайно важко, тому що немає документальних свідчень їх достовірності чи хибності. Серед українських митців, імена яких в дослідницькій літературі згадуються у зв'язку із Нобелівською премією, можна назвати Ліну Костенко, Олеся Гочара, Миколу Бажана, Павла Тичину, Уласа Самчука, Бориса Олійника, але, на жаль, через відсутність перекладів на основні світові мови, що є важливою вимогою до кандидатів, шанси отримати схвалення Нобелівського комітету для України є дійсно мінімальними.

Стати лауреатом Нобелівської премії в галузі літератури означає бути визнаним світовою літературною спільнотою, що неможливо за умови, якщо та сама спільнота не має змоги ознайомитись з творчістю письменника чи поета, скласти цілісне уявлення про неї та головне, зрозуміти яке значення має творчість даного митця для світової культури та літератури зокрема. Було б несправедливо казати, що українська література невідома в світі, чи не перекладається, тому що окремі твори окремих письменників та поетів публікуються закордоном, але переклад вибраних творів чи одного-двох романів на одну чи декілька мов не відповідає головній вимозі записаній у заповіті Нобеля, що премія вручається за найвизначнішу роботу ідеалістичного напрямку, і тому підтексту, який розуміється за цими словами, і полягає в тому, що творчість письменника вже певним чином справила вплив на світову спільноту та зайняла своє місце в світовій культурі.

1. Див. Full text of Alfred Nobel's Will // Nobelprize.org. 20 Feb 2012. [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.nobelprize.org/alfred_nobel/will/will-full.html. 2. Див. Mario Vargas Llosa – Nobel Lecture // Nobelprize.org. 10 Dec 2010 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2010/vargas_llosa-lecture_en.html. 3. Див. Oe Kenzaburo – Nobel Lecture // Nobelprize.org. 15 Feb 2012. [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1994/oe-lecture.html. 4. Див. Павич М. Роман как держава / М. Павич ; пер с серб. Л. Савельева. – М. : ООО "Издательский Дом "Зебра Е", 2004. – С. 14–15. 5. Див. Барт Р. Литература и значение // Избранные работы: Семиотика: Поэтика / Р. Барт. – М. : Прогресс, 1989. – С. 296. 6. Див. Льюис М. Варгас. Оптимист пессимизма. Интервью // Известия.Ру. 02.07.2010 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://noblit.ru/content/view/644/33>. 7. Див. Вислава Шимборская. Поэт и мир. Нобелевская лекция 1996 года [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://noblit.ru/content/view/69/33>. 8. Див. Пунтер Г. Искусство, правда и политика. Нобелевская лекция [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://noblit.ru/content/view/504/33>. 9. Див. Вислава Шимборская. Поэт и мир. Нобелевская лекция 1996 года [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://noblit.ru/content/view/69/33>. 10. Див. Nomination Database – Literature // Nobelprize.org. 14 Feb 2012. [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/nomination/nomination.php?action=show&showid=1035.

Надійшла до редколегії 14.03.12

УДК 16:001.1:21

Т. В. Легкун, асп., КНУТШ

ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИЙ СТАТУС НАУКОВОГО ТА РЕЛІГІЙНОГО ЗНАННЯ

У статті розглядається проблема співставлення і дослідження методологічної сфери науки і релігії в епістемологічній перспективі.

Ключові слова: наукове та релігійне знання, епістемологія, метод кореляції, раціональність віри, несумірність.

В статье рассматривается проблема соотношения и исследования методологической сферы науки и религии в эпистемологической перспективе.

Ключевые слова: научное и религиозное знание, эпистемология, метод корреляции, рациональность веры, несоизмеримость.

The paper considers the problem of mapping and research methodology in science and religion in epistemological perspective.

Keywords: scientific and religious knowledge, epistemology, the method of correlation, the rationality of faith, incommensurability.

Актуалізація та стрімкий розвиток міждисциплінарного напрямку досліджень наприкінці минулого сторіччя дозволяють прогнозувати подальші зміни в інтелектуальній традиції XXI сторіччя на шляху до нового синтезу історичного, технологічного, духовного знання. Для сучасної епістемології та методології науки характерна тенденція посилення позицій гуманітарного підходу. Зміна епістемологічного статусу філософського дискурсу у XX сторіччі актуалізувала проблему сутності гуманітарного знання. Гуманітарне знання як осмислення людиною контекстів свого досвіду є шлях пізнання традиції, збереженню і вивченню якої присвятила себе гуманітарна сфера науки. Гуманітарне знання – цілісне й водночас розмаїте знання про людину та результати її творчої активності. Сутність гуманітарного знання

визначається тим, що його основою є людина, яка виступає як суб'єкт, як об'єкт, як самоціль. Сучасна наука, яка розглядається у вимірі різних історичних епох, різних культур, різних типів мислення, акцентує увагу на дослідженні взаємин науки та інших форм культури, зокрема, релігії з позиції з'ясування методологічних підстав таких процесів.

Глобалізаційні тенденції розвитку суспільства вимагають поглибленого осмислення релігійного світогляду та дослідження способів його входження до сучасного культурного простору, повернення до питань філософії релігії. Водночас особливої актуальності набувають питання призначення людини та пошуку смислу життя. Проблема конструктивного діалогу вчених і богословів, спрямованого на розвиток співпраці у питаннях збере-

© Легкун Т. В., 2012

ження і продовження життя людства, наразі актуалізована в наукових дискусіях.

Мета статті полягає в тому, щоб шляхом виявлення культурно-ціннісних смислів знання розкрити можливості витлумачення й використання методологічного досвіду взаємовідношення науки та релігії в просторі знання. З цією метою до матеріалів статті залучені праці вчених, філософів і теологів минулого й сучасності, які стосуються проблематики обґрунтування діалогу науки та релігії.

Епістемологія була і залишається простором для філософських обмірковувань взаємин між наукою та релігією, наукою та богослов'ям. Проблема віри і знання, багаторазово трансформуючись на різних етапах розвитку культури, наповнюється новими смислами, що постійно знаходиться у фокусі світоглядних дискусій. Якщо говорити про культуру як про простір цінностей, то параметри цього простору залежать від того, як ставиться, обговорюється і вирішується ця проблема. Про стан культури, її самопочуття і самосвідомість, можна судити по тому, на яких позиціях стоять учасники діалогу, чи розділені ці позиції періодами відчуження, чи загальними зусиллями такі перестороги усуваються.

В сучасному суспільстві знань ціннісні пріоритети науки зберігаються, але існує конкретизація пріоритетів, що зумовлені сучасними формами соціальних потреб. Ці кореляції потребують експлікації тих ранніх скритих соціальних детермінант, які завжди регулювали розвиток науки, але усвідомлення яких на попередніх стадіях розвитку не було необхідною умовою продуктивної наукової діяльності. Наразі таке усвідомлення є необхідним.

У сучасній методології наукового пізнання концепція поступу наукового знання Карла Поппера є одною з провідних і найпоширеніших методологічних концепцій. К. Поппер стверджував, що наука починається з проблем і закінчується проблемами, а також, що рішення будь-якої проблеми породжує безліч інших проблем, котрі виникають на місці вирішеної. Для нього наука – це нескінченний процес припущень і спростувань, в якому цінність тієї чи іншої теорії доводиться її здатністю витримувати критику, а досягнутий прогрес, пройдений за дистанцією, оцінюється від початкових проблем до проблем сьогодення.

Дослідження форм систематизації знання, його глибинних структур в межах історичної парадигми філософії науки, були здійснені в концепціях Т. Куна, І. Лакатоса, П. Фейєрбенда, Дж. Холтона, М. Полані, Л. Лаудана та ін. Поступ знання розглянуто в аспекті раціональної реконструкції історичних систем знання, науково-дослідницьких програм, тематичного аналізу науки, методологічного плюралізму та культурного релятивізму.

Позицію науковців в межах досліджуваної проблеми найбільш ґрунтовно представляють праці С. Вайнберга, В. Гейзенберга, А. Ейнштейна, М. Планка, Б. Рассела, А. Уайтхеда, С. Хокінга, Е. Шредінгера та ін.

Історичний досвід науки свідчить, що її принципи мілнливі, і ні на одному етапі її розвитку вони не можуть в цілісному своєму комплексі претендувати на останню і кінцеву істину. Вони виступають відносними істинами, що включають елементи об'єктивно-істинного знання. Як зазначав Ейнштейн, історія наукового пізнання свідчить, що фундаментальні поняття і уявлення науки ніколи не можуть бути кінцевими. " Ми завжди повинні бути готовими, – писав він, – змінити ці уявлення", змінити аксіоматичну базу науки, щоб обґрунтувати факти "логічно найбільш досконалим чином" [1].

Кожна наукова теорія, картина світу, система методологічних настанов має межі свого використання. Зміна фундаментальних понять і принципів науки є нормою її функціонування в культурі. На відміну від релігії, де нормою являється збереження фундаментальних принципів.

Наука обов'язково спирається на певну систему принципів. Вона формує картину світу, яка описується в системі онтологічних постулатів (принципів). Крім онтологічних принципів, в науці використовуються гносеологічні, методологічні принципи. Вони характеризують прийняту на певному історичному етапі розвитку науки систему ідеалів і норм дослідження (ідеалів і норм пояснення і опису, доказовості і обґрунтованості, будови знання).

В центрі як релігійного знання, так гуманітарного знання знаходиться людина, її внутрішній духовний світ, до якого звертаються як безпосередньо, так і опосередковано. "Опосередкованість", як висловлюється Л. Мікешина, тут особливого роду: "людина присутня як земна істота і релігія для неї – це внутрішньо особисте переживання, а також як втілення надій і сподівань людини на Бога, як надлюдське, що ставить під питання можливість застосування раціональних форм – епістемології і методології – до дослідження релігійного знання" [2]. Авторка наголошує, що взаємозалежність гуманітарного і релігійного знання яскраво відображається в сфері екзистенціального вираження людини, її існування, і саме тому, осмислення різних пізнавальних труднощів одночасно наштовхує на шляхи вирішення певних проблем епістемології соціально-гуманітарного знання.

Задля виокремлення власне епістемологічних проблем Л. Мікешина звертає увагу на класичні тексти самих теологів, в першу чергу Р. Бульмана і П. Тілліха, враховуючи досвід їх методологічних і гносеологічних пошуків та розмірковувань. Концепція про можливість діалогу людини з богом, про можливість "зіткнення" з ним – одна з центральних у теології Бульмана. Розкриваючи суперечність між сучасною науковою картиною світу і тією картиною, яку дає Біблія, Бульман прагне довести, що наука вступає в протиріччя лише з чисто зовнішньою формою вираження сенсу догматів, але не з їх змістом. Богослов підкреслює, що сутність християнської віри завжди одна й та сама, незалежно від історичних форм її вираження. Істини релігійної віри абсолютні, одні й ті самі, але форми їх вираження різні для різних поколінь людей.

Метод кореляції, який увів Тілліх, дозволяє аналізувати людську ситуацію за допомогою екзистенціальних термінів, які з'явилися з моменту виявлення людиною того, що "ключ до розуміння найглибших рівнів реальності – в ній самій і що тільки її власне існування дає їй єдину можливість наблизитися до самого по собі існування. ... Безпосередній досвід власного існування людини відкриває їй дещо таке, що притаманне природі існування взагалі, що було пережито нею як людиною" [3]. Дослідження проблеми раціональності в теології з позиції Тілліха дозволяє оцінити компоненти гуманітарного знання раціонально і по-новому зрозуміти саму природу раціональності, її типів та історичних форм. Л. Мікешина, аналізуючи методологічні положення Тілліха, наголошує на їх інструментальності й універсальності для всього гуманітарного знання, включаючи екзистенційні моменти, що відображають його специфіку, та одночасно не принижуючи когнітивної значимості в порівнянні з дедуктивно організованим знанням.

Людина є істотою розумною не лише тоді, коли вона обґрунтовує тези, доводить теорії та перевіряє сміливі припущення, але й, можливо, перш за все тоді, коли вона надає довіру іншій людині, відкриває нове пояснення чи спосіб проведення ефективного експерименту. Якщо це дійсно так, то не повинно дивувати, що саме із раціональності людини витікає достовірне (користується повною довірою) припущення, що зветься вірою.

Ключем до належної постановки проблеми співвідношення науки і богослов'я є розуміння самої віри, її раціональності, як перше, найбільш важливе судження представлених розмірковувань. Віра раціональна внаслідок

роботи розуму, який або випереджає акт віри, або слідує після нього. Релігія основана на вірі, а віра передбачає емоційний стан людини, який націлений на відстоювання принципів віри. Для релігії ці принципи є непорушними.

Над проблемою співвідношення наукової і релігійної істини міркував В. Гейзенберг. Ретельність, з якою вчений розмежовує дві мови, релігійну і природничо-наукову, вимагає необхідності оберігати їх чистоту від всякого змішування, яке загрожує їхньому розхитуванню. На думку автора "правота підтверджених природничо-наукових висновків не може бути в розумній мірі поставлена під сумнів релігійною думкою, і навпаки, етична потреба, що виростає із самої серцевини релігійного мислення, не можуть бути підірвані занадто раціоналістичними аргументами із сфери науки. При чому не існує сумніву, що внаслідок розширення технічних можливостей виникли нові етичні проблеми, вирішення яких не є легкою справою" [4]. В. Гейзенберг підкреслює, що в сучасних умовах постає необхідність віднаходження природної рівноваги духовної та матеріальної сторін життя. Для цього, на думку автора, знадобиться оживити в повсякденній свідомості основоположні духовні цінності, збагатити їх силою, щоб життя окремої особистості само собою орієнтувалось на них.

П. Фейєрабенд, філософ науки, представник методологічного анархізму, зумів представити науку в якості однієї з ідеологій, на рівні з релігією та міфологією. П. Фейєрабенд заперечує межу між філософією і наукою взагалі. Теж саме стосується "відношення між наукою, релігією і міфом: засновки і гіпотези яких постійно мандрують через їх межі, але ні тим, ні іншим із них ніяких переваг не надають" [5]. Хоч концепція П. Фейєрабенда створила основи для обговорюваного синтезу, сам філософ скоріше виступав за рівність між наукою і релігією як пізнавальних систем, ніж за їх поєднання.

Вагомий внесок в осмислення відношення між релігією і наукою є звернення до філософської класики, в тому числі до праці А. Уайтхеда "Наука і сучасний світ". Коли автор зауважує, яке значення для людства має релігія і яке наука, то без перебільшень стверджує, що від вирішення питання про відношення між ними теперішнім поколінням залежить подальший хід історії. Людина має справу з двома могутніми силами, які впливають на неї і протистоять одна одній – силою релігійних інтуїцій і силою прагнення до точного спостереження і логічної дедукції.

Ознайомившись з аналізом М. Планка граничних проблем світоглядного характеру в межах підходів, з одного боку, релігії, а з іншого – природознавства, постає питання, наскільки ці вимоги є взаємоузгодженими. На думку М. Планка, "і релігія, і природознавство потребують віри в Бога, при чому для релігії Бог стоїть на початку всякого розмірковування, а для природознавства – наприкінці. Для одних Він означає фундамент, а для інших – вершину побудови будь-яких світоглядних принципів" [6]. Ця відмінність відповідає розбіжностям у тих ролях, які релігія і природознавство відіграють у людському житті. Природознавство потрібне людині для пізнання, релігія – для того, щоб діяти. Єдиною стійкою передумовою для пізнання, як зауважує Планк є те, що сприймається нашими органами відчуттів, а припущення про існування світового порядку, що має свої закони, служить лише попередньою умовою для плідного формулювання проблем.

Аналізується концепція У. Джеймса, який під впливом теорії Дарвіна прагнув відповісти на питання про відношення між науковою та релігійною істиною. Спроба сумістити перше й друге стало могутнім стимулом для створення прагматизму, з яким пов'язано його ім'я. Джеймс вважав, що в людини має залишитися місце і для науки, і для релігії, оскільки кожна з них задоволь-

няє різні людські прагнення, перша – прагнення до ідеальної математичної гармонії, а друга – прагнення до чогось більш духовного й вічного, ніж власне світ природи. Джеймс був щиро переконаний в тому, що сили наукового раціоналізму не в змозі знищити релігійну інтерпретацію життя.

Б. Рассел на фактичному матеріалі історії науки намагався показати і проаналізувати причини боротьби віри і розуму, науки і релігії та пов'язував ці процеси з переоцінкою цінностей європейської християнської культури. Б. Рассел зосередив увагу на розгляді тих конкретних випадків конфліктних ситуацій, які виникли між наукою і релігією або існували в сучасний для нього період. Аналізуючи відношення науки і релігії в історії людства, він наголошував, що наука і релігія – це два аспекти суспільного життя, з яких перший був важливим з самого початку історії людського розуму, тоді як другий став таким в сучасному світі.

Функції науки і релігії в культурі зовнішньо виступають як протилежні, але при більш уважному аналізі вони постають як додаткові. Якщо розглядати суспільство як цілісну органічну, розвиваючу систему, то в його динаміці можна виділити процеси стійкості й мінливості. Відповідно в культурі виникають програми, які виражають стійку спадковість соціального життя, і програми, націлені на зміну. Розвиток, який не призводить до загибелі соціального організму, можливий лише при збалансованості обох типів програм. Якщо з цих позицій розглядати науку й релігію, то інтенція науки на породження нового знання робить її важливим соціальним фактором зміни в культурі і суспільстві. Що стосується релігії, "то вона виступає охоронцем традиції, стійких цінностей, які акумулюють історично апробований досвід соціальної адаптації людини до природи і соціальним спільнотам" [7]. Сьогодні релігія і наука взаємодіють між собою на більш фундаментальному рівні, оскільки перед ними постає питання про усвідомлення тієї влади над природою, яку дає людині наукове знання.

Головним пунктом діалогу є питання про підстави і образи, якими керуються богослов'я і наука – представники віри і знання, як претенденти на адекватне вираження сутності цих двох важливих форм людської духовності. Проблема співставлення і дослідження взаємовпливу богословських та наукових парадигм є, по суті, проблемою з'ясування внутрішньо-рухомих сил культури. Вона особливо гостра в періоди культурних криз, коли актуальна альтернатива: "чи знайде культура в собі сили для продовження висхідного розвитку чи згасне, заплутавшись у внутрішніх протиріччях і знесилившись під натиском зовнішніх рушійних факторів" [8].

З одного боку, наука, а з іншого, релігія і релігійна філософія, найбільш повно виражають себе у ставленні до людини. Наука пізнає людину як частину природного світу, як предмет біологічного, психологічного або соціологічного пізнання. Для релігійної філософії людина – суб'єкт вищої самосвідомості, позаприродна і позавимірна. Природа людини розуміється як образ і подоба абсолютного буття, верховний центр буття, мікрокосм. На відміну від науки, релігійна філософія проникає в таємничу двоїстість природи людини.

Таким чином, богослов'я корінним чином відрізняється від науки у своїх епістемологічних засадах і способі зміни парадигм. Сильна сторона науки – в її не догматичності, орієнтованості на практику, ефективних методах з'ясування істини і, як наслідок, – єдності. Сильна сторона богослов'я – в його жорсткому незмінному ядрі і опорі на Одкровення, що дозволяє йому говорити про надчуттєве та недоступне для безпосереднього вивчення. Така радикальна відмінність пізнавальних основ означає, що наука і богослов'я не можуть бути з'єднані в нову епістемологію – вони несумісні.

Не можна прищепити догматизм релігії до вільнодумства науки, неможливо перевіряти богословські положення науковими методами, і немислимий експеримент, що доводить, наприклад, троїчність Бога. Більш того, уважне дослідження показує, що богословське і наукове пізнання світу відрізняються навіть своїм предметом. Богослов'я шукає істину в Одкровенні, наука – в природі. Епістемологія теології і науки повністю адекватна тому світу, який кожна з них вивчає.

Несумірність, як вважає В. Шкода, – це нормально, без конфліктів, протиріч, зіткнень. Якщо те, що Юрген Мольтман називає відсутністю "якого-небудь відношення взагалі", коли "сторонам просто нічого сказати одна одній", "цей стан може визвати сум, якщо вважати, що релігія і наука претендують на одне місце. Якщо ж ні, тоді вони, нічого не говорючи одна одній, можуть багато про що розповісти людям, але кожна по-своєму" [9].

Як феномени культури наука і релігія формують особливі програми людської життєдіяльності. Наука націлена на вивчення об'єктів, що актуально чи потенційно можуть пристосовуватись до людської діяльності, що розвивається. Але людська життєдіяльність не редукується лише до видозміни об'єктів діяльності. І наука не вичерпує собою всієї культури. Осягнення людиною світу і самої себе досягається не лише завдяки науці. В цьому процесі беруть участь і поза наукові форми знання, ті, які дає повсякденне пізнання, художнє освоєння дійсності, моральний і релігійний досвід. І якщо центром науки є дослідження об'єкт-предметних структур світу, то релігія акцентується перш за все на досвіді суб'єкт-суб'єктних відношеннях, досвіді людських комунікацій, що регулюються фундаментальними цінностями культури.

Наука і релігія є елементами конститування культурної реальності, в межах якої вони співіснують. І якщо на перший погляд науковий і релігійний типи свідомості здаються протилежними, то при більш глибокому аналізі стає зрозумілим, що у розгляді фундаментальних проблем вони доповнюють і зумовлюють один одного. Історія людства знає періоди, в які домінує положення займали релігія і наука, і як це суттєво вплинуло на розвиток світової культури. Обидві пояснювали таке положення наявністю начебто особливого привілейованого доступу до знання, який здійснюється або за допомогою деякого досконалого наукового методу, або через деяке утаємничене джерело одкровення, істинність якого не можна піддати сумніву.

Наука і богослов'я можуть досліджувати один і той самий предмет, творчо осмислювати і освоювати відкриття одне одного. Однак, штучно зближувати і, тим

більше, синтезувати їх не варто, інакше не вдасться побачити ті сутнісні риси досліджуваних об'єктів, які відкриваються, лише якщо дивитись на них з різних боків. Разом з тим настільки ж згубно і нерозумно "розпалювати ворожнечу" між ними. При всій різниці даних спільнот людей, що шукають істину, вони, безперечно, здатні почути один одного і разом протистояти ідеологіям, які намагаються "посварити" богослов'я і науку.

Сучасна наука розвивається на шляху зміни типу наукової раціональності, постнекласична наука характеризується урахуванням ціннісного виміру, є людиномірною, що свідчить про входження у науковий простір нових проблем антропологічно-аксіологічного порядку, близькості до комплексу традиційно релігійної проблематики, що впливає на взаємозбагачення діалогу богослов'я і науки.

Богослов'я, в свою чергу, шукає нові форми взаємодії з суспільством, в якому відбуваються швидкі і радикальні переміни, і тому повинно давати відповідь викликам XX і XXI століть: секуляризації, зруйнуванню традиційних цінностей, конкуренції зі сторони наукової парадигми, "де міфологізації" тощо. Урахування сучасної ситуації призводить до пошуку шляхів оновлення науки і богослов'я. В свою чергу, ситуація постмодерну створює сприятливі умови для взаємної терпимості й діалогу представників протилежних світоглядів. Такий діалог міг би стати продуктивною альтернативою як штучному "об'єднанню", так і ворожнечі між наукою і теологією. Виходячи з цього, можна зауважити, що синтез науки і богослов'я – хибна мета для такого діалогу. Скоріш за все, він має бути спрямований на краще розуміння сторонами своїх власних епістемологічних засад та основ одне одного, на взаємозбагачення новим досвідом, на розширення питань співіснування в сучасному світі. Причому наука і богослов'я в результаті такого діалогу повинні зберегти своєрідність.

1. Зінштейн А. Собрание научных трудов / под ред. И. Е. Тамма, Я. А. Смородинского, Б. Г. Кузнецова – М.: Наука, 1967. – Т. 4. – С. 136.
2. Микешина Л. А. Философия познания: Проблемы эпистемологии гуманитарного знания. – М.: Канон+РООИ "Реабилитация", 2009. – С. 501.
3. Там же. – С. 506.
4. Гейзенберг В. Шаги за горизонт: пер. с нем. / сост. А. В. Ахутин; общ. ред. и вступ. ст. Н. Ф. Овчинникова. – М.: Прогресс, 1987. – С. 341.
5. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки: перевод с англ. и нем. / общ. ред. и авт. вступ. ст. И. С. Нарский. – М.: Прогресс, 1986. – С. 20.
6. Планк М. Религия и естествознание // Вопросы философии. – 1990. – № 8. – С. 35.
7. Ценностный дискурс в науках и теологии [Текст] / отв. ред. И. Т. Касавин и др. – М.: ИФРАН, 2009. – С. 23.
8. Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные описания / под ред. В. Поруса. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. – (серия "Богословие и наука"). – С. 7.
9. Там же. – С. 244.

Надійшла до редколегії 14.03.12

УДК 141.3

І. С. Матвієнко, асп., КНУТШ

Ж. МАРИТЕН VS Е. ФРОММ ЧИ Ж. МАРИТЕН CONTRA Е. ФРОММ?

В статті проведено компаративний аналіз вчень двох видатних мислителів сучасної філософії Жака Маритена та Еріха Фромма, які пропонують особливий погляд на людину та особистість, можливість зазирнути в таємниці її існування та самореалізації.

Ключові слова: людина, особистість, персона, свобода, гуманізм, інтегральний гуманізм, гуманістичний психоаналіз.

В статті произведен компаративный анализ учений двух выдающихся мыслителей современной философии Жака Маритена и Ериха Фромма, которые предлагают нам особый взгляд на человека и личность, возможность заглянуть в тайны его существования и самореализации.

Ключевые слова: человек, личность, персона, свобода, гуманизм, интегральный гуманизм, гуманистический психоанализ.

The article focuses on the comparative analysis of studies of two prominent thinkers of modern philosophy of Zhak Mariten and Erikh Fromm, which offer the special look to the man and personality, possibility to glance in secrets its existence and self-realization.

Keywords: person, personality, personally, freedom, humanism, integrated humanism, humanistic psycho-analysis.

Впродовж останніх століть діяльність держави, церкви та людини стали предметом посиленої уваги інте-

лектуальної спільноти. Цікавість до релігії ніколи не полишала людство, а тим паче зараз, з огляду на

страшні події, які відбуваються в світі. Тому не дивно, що знову і знову постають питання про значення релігії та вплив церкви в протиріччях сучасної епохи.

Здебільшого увідносивши істину, ХХ століття не дає однозначного розуміння й самого терміну "філософія". Завдання філософа полягає в поясненні досвіду, який, звісно, має свої межі. Цю граничність людського пізнання намагалася окреслити сучасна філософія, в межах, якої триває полеміка стосовно співвідношення індивідуального та соціального. Зокрема, розгляд цієї проблеми можна спостерігати у працях неоміста Жака Марітена та неофройдиста Еріха Фромма, гуманістично-філософські погляди яких і становлять предмет даного дослідження.

Філософські вчення цих видатних мислителів – важливий пункт в панорамі сучасного мислення, свідченням чого є бурхливі дискусії, що тривають і нині. З іменами Фромма та Марітена пов'язаний поворот "вічної філософії", її рух на шляху діалогу зі світським мисленням минулого та сьогодення, звернення до реалій суспільства та культури не тільки ХХ ст., але й ХХІ ст.

Філософське осягнення людини, тобто філософська антропологія є однією з провідних течій сучасності. Все ХХ ст. сповнене антропологічними проблемами, саме філософи цієї доби намагалися визначити специфічну суть людського істота та виявити в що це трансформується в таких галузях, як філософія, політика, культура.

Актуальність теми дослідження визначається адаптацією ідей Фромма та Марітена до існуючих соціальних умов, пристосуванням до нових проблем, і сучасного стану науки, а відтак – особливістю поступу людства як росту духовності, що досягається через об'єднання знання (науки) і мудрості (істини).

Марітен вважається однією з центральних фігур сучасного науково-філософського дискурсу. Великою мірою поширення неомізму завдячує праці французького мислителя "Інтегральний гуманізм", завдяки якій Ж. Марітен став відомий в усьому світі. Вплив його робіт на суспільний стан свідомості можна прослідкувати в багатьох національних деклараціях.

Роботи іншого філософа світового масштабу Еріха Фромма – це дзеркальне відображення інтелектуального життя ХХ століття, в яких він намагався розв'язати основні протиріччя людського існування – егоїзм і альтруїзм, буття і володіння, свобода і необхідність. Саме в пошуках відповідей на ці важливі питання він створив так звану теорію гуманістичного психоаналізу. Філософське осягнення людини Фроммом та його гуманістичний психоаналіз є основою ренесансу гуманістичної думки ХХ століття. Людина постає для нього вихідним пунктом філософського міркування, а метою філософії для Фромма є осмислення таємниці людини.

Томіська концепція людини бере свій початок від метафізики Аквіната. Це можна сказати є теоретичним підґрунтям на якому формується всі головні постулати антропології – філософської теорії людини. Тома зазначає, людина так само, як і всесвіт, по відношенню до якого вона є певним маленьким світом, який потребує свого власного двигуна. І цим двигуном виступає людська душа. Вона не тільки виконує функцію двигуна тіла, але і є формою, актом, який певним чином актуалізує людину. "Таким чином, в світі доктрини Томи людина представляється в якості психофізичного буття, поєднання матерії та форми, точніше, *compositum* души та тіла", зазначає Ю. Боргош видатний дослідник неомізму [1].

"Людина є водночас і людина «діюча», і людина «розумна», а перед тим як бути людиною «розумною», щоб стати нею, потрібно бути людиною «діючою», пи-

ше Марітен [2]. Людина – це не просто тварина, яка має розум, але й істота, яка обдарована "надприродною" силою – духовністю. Остання обумовлює унікальність та неповторність кожного. Доречним у даному контексті є твердження Ж. Марітен, про те, що людина в більшій своїй частині духовна істота.

Найважливіші проблеми, які сьогодні можна визначити як ключові, які стосуються кожного індивіда окремо та суспільства загалом – є проблеми людської особистості. Визначення людини та її сутності не може обійтися без цього поняття. Особистість не є об'єкт. Особистість – це те, в кожній людині, що не може розглядатися як об'єкт. Особистість, тобто персону є ключовою категорією персоналізму, відповідно представники цього напрямку розглядають кожну людину не окремо, виходячи з індивідуальних відмінностей, а в розумінні людини в суспільстві, як один з елементів суспільства, які мають особливі притаманні саме цій людині ознаки. Особистість – це не об'єкт, навіть самий досконалий, який як і всі інші, ми б пізнавали ззовні. Особистість – єдина реальність, яку ми пізнаємо і одночасно створюємо в середині нас самих. Жак Марітен хоче показати, що людина займає законне місце в ієрархії божественного творіння.

І основною категорією його концепції є поняття персони – як повна індивідуальна субстанція духовного складу, яка сама розпоряджається своїми вчинками. Поняття персони стосується духовного світу людини, на думку Марітена. Персона – це те, що саме благодатне в людині. На думку цього французького філософа особистість та персону має два змісти: позитивний та негативний. Позитивний вказує на дві сфери обов'язків людини по відношенню до її тіла та душі. І одночасно вони включають дві інші залежності від держави та від Бога. Людина має турбуватися про задоволення своїх земних матеріальних потреб, але і в тій же степені її обов'язком є, і задоволення власних духовних потреб. Як соціальна одиниця людина підкорена державі, поєднана з іншими людьми суспільно-економічними зв'язками, але як персону залежить тільки від Бога і підкорена йому. Негативний зміст полягає в тому, що людина як одиниця, як член суспільства і держави є чимось нижчим ніж персону, чії потреби та обов'язки найважливіші. Земний порядок є підкоренням по відношенню до духовного порядку, персону значніша ніж проста людина, адже вона і вище людини на духовному рівні.

На думку іншого дослідника Фромма, важливим, є поняття наука про людину, що є для нього ключовим, яке стоїть на тому, що її предмет, людина, існує, і що існує людська природа, яка характерна для людського роду. Людська природа – це теоретична конструкція, яку можна вивести із емпіричного вивчення поведінки людини. В цьому відношенні наука про людину, конструє "модель людської природи", і не відрізняється від інших наук, які оперують поняттям сутності. Жодний теоретик не зміг настільки виразно описати соціальні детермінанти особистості, як Еріх Фромм. Будучи представником гуманістичного напрямку Фромм стверджував, що поведінка людини може бути зрозумілою тільки у світлі впливу культури, що існує у даний конкретний момент часу. Фромм намагався розширити горизонти психоаналітичної теорії, підкреслюючи роль соціологічних, економічних, політичних, релігійних і антропологічних чинників у формуванні особистості.

Людина була, і є основою для багатьох наук. На протязі багатьох тисячоліть вона намагалася розкрити таємницю свого власного "Я". В різний історичний час проблеми щодо її існування та духовного стану вирішувалися по різному. Це в першу чергу пов'язано з тим,

що людина розвивалася, змінювався світ навколо неї, соціальне життя і це не могло не залишити помітний відбиток на ній самій. Існує дуже багато підходів до вирішення цих проблем, але як правило виділяються два – субстанціоналістський та релятивістський. З огляду на субстанціоналістський підхід "людина трактується не як деяка біологічна субстанція, а як фіксована і не змінна сума визначених раз і на завжди заданих психічних потреб та бажань" [3]. Це те, що Фройд називає біосубстанціоналістський підхід, в такому визначенні сутність людини її діяльності та поведінки, саме з психічних здібностей людини починається формування соціальних інститутів. "При релятивістському підході сутність людини представляє собою просту проекцію того соціального оточення в якому він існує", пише Добренєв [4]. Людина стає залежною від соціального оточення в якому вона існує. Як, і в першій, так і в другій теорії існують недоліки, які турбують Еріха Фромма та на які він намагається дати відповідь.

На обмеженість цих підходів звернув увагу ще Маркс, який говорив про серйозні проблеми взаємодії людини та суспільства, які криються в метафізичному розумінні зв'язку між ними. В субстанціоналістському в якості причини постає людина, а в релятивістському – суспільство. Фромм звертаючись до цієї проблеми коли або суспільство керує людиною, або навпаки, намагається вирішити цю дилему намагаючись знайти інший підхід до проблеми. Він пише, що "людська природа не біологічно фіксована внутрішня сума бажань, не безжиттєва тінь культури, в якій вона спокійно адаптується" [5], тим самим відкидаючи і релятивістську, і біосубстанціоналістську інтерпретації людської природи. Для того щоб зрозуміти істинність психологічного фактору, слід на думку Фромма, "будувати соціально-психологічну теорію особистості виходячи з антропологічно-філософської концепції людського існування" [6]. Природа людини її бажання, страхи, почуття виходять з її природи, і певним чином є продуктом культури.

Людина жива соціобіологічна істота. Але дії людини визначаються не інстинктами, а здебільшого потребами і цінностями культурного світу. Еріх Фромм погоджується з класичним фрейдизмом у тому, що амбівалентні потяги людини до любові і агресії є глибинними мотивами поведінки індивіда, а їх джерело – бажання людини знайти себе, своє Я. Але суспільство, з його загальними вимогами, зовсім не сприяє реалізації глибинних потреб людини, а, навпаки, деформує їх. Для визначення ситуації Еріх Фромм активно використовує поняття соціального характеру як засобу, що зв'язує психіку людини і соціальну систему, вивчає основні тенденції розвитку культури з її духовними і матеріальними цінностями.

За Еріхом Фроммом, суперечності між особистістю і соціумом долаються двома шляхами: вибір людиною тієї форми життя, що відповідає обставинам і особистостям індивідуальної психічної природи індивіда, другий – зміна того, що Еріх Фромм називає модусами людського існування, їх два – модус володіння і модус буття.

Аналізується світ свободи з огляду на позиції двох видатних мислителів XIX–XX ст. Ж. Марітена та Е. Фромма. Марітен пише, що це світ свободи передбачає духовну природу. Але вона являє собою особливий світ, на відміну від світу природи, світ свободи є розумний і духовний.

Поняття свободи набагато ширше, ніж поняття вільної волі. Вільна воля дійсно є джерелом і потоком в світі свободи, ми успадковуємо її з нашої розумної природи, ми використовуємо її не-для досягнення мети, воля з'являється в нас, як первинна форма свободи. Але цей метафізичний корінь має рости і розвиватися в

психологічному й моральному сенсі. Ми покликані стати свободними шляхом дії, і саме таким чином ми стаємо Людиною. Давні мислителі вважали, що людина самодостатня, а це означає, що людина вільна, що вона здатна сама регулювати власне життя не відчуючи обмежень з боку будь-якого зовнішнього подразника, саме таким характеристикам відповідає справжнє глибинне поняття особистості. Жак Марітен підкреслює те, що свобода вибору, свободу в сенсі, вільної волі, не є його власною належністю, а спрямована на досягнення свободи в сенсі автономії, і в цьому вона відповідає необхідним вимогам людської особистості.

Людська свобода є продовженням та вищим завершенням Бога, створеного але в собі спонтанного світу. З появою людини свобода спонтанності стає свободою автономії, стає цілим, яке існує в силу самого буття і існування душі, саме дає собі ціль. Тільки свобода особистості, тільки в ній є в повному змісті цього слова внутрішній світ і суб'єктивність, оскільки вона рухається та розвивається в собі.

Іншим дослідником та опонентом Жака Марітена є Еріх Фромм. У якого феномен свободи розкривається в тісному зв'язку з осмисленням природи людини, її життєдіяльності, умов існування в суспільстві.

Ідеал свободи, на думку мислителя, має глибокі корені в людській природі та має бути незалежний від будь-кого, чи то інша людина, чи Бог. Свобода для Фромма, це категорично протилежне поняттю свобода у Марітена, адже якщо для першого, вище свободи не має нічого, то для другого, свобода нам потрібна лише для Бога, і тільки через нього можлива її реалізація.

Свобода – це самовираження особистості, пише Фромм, це вираження її духовних, емоційних і почуттєвих здатностей (талантів). Але сам Фромм в такому разі потрапляє в бінарну ситуацію, з одного боку, особистість має почувати себе комфортно в суспільстві, а з іншого, свобода стосується її власного я. Тобто живучи в суспільстві людина має обмежити свою свободу для того, що б почувати себе в суспільстві "своїм". Фромм переконаний, в свободу, в право людини бути самою собою, відстоюючи себе і даючи відпір всім тим, хто посягає на право людини бути собою. Але свобода це дещо більше ніж відчуття необмеженості. Це не тільки "свобода від", це "свобода для" – свобода стати незалежним; свобода бути більшим, а не володіти більшим використовуючи речі і людей. Свобода і незалежність можуть бути досягнуті тільки тоді, коли зламані окови ілюзій – зазначає Фромм.

Жак Марітен є послідовним критиком новоєвропейського "антропоцентричного гуманізму", який протиставляється "гуманізму інтегральному (теоцентричному)", який будується навколо релігійних цінностей і принципів внутрішньої свободи людини. Християнський гуманізм, вважає, моральними лише ті норми і погляди, які базуються на християнському уявленні про людину. Тому істинна людяність виражається в любові до ближнього, в милосерді, співчутті, всепрощенні, і це можливо лише в такому світогляді. "Християнський гуманізм" трактується як інтегральний розвиток людини, заперечує ідеї класичного гуманізму – "людина – міра всіх речей", "людина – творець своєї долі", натомість пропонує свої ідеї залежності людини від волі Бога.

Гуманізм християнства протиставляють всім формам антропоцентричного гуманізму. Інтегральний гуманізм – це християнський гуманізм, який захищає ідею, що людина (істота створена) не повинна не заперечувати в ім'я Бога, ні стверджувати заперечуючи йому, але людина має бути утверджена в Богові. Створена істота має бути поважаючою Бога, оскільки вона пов'я-

зана з ним і в силу того, що бере все у нього. Антропоцентризм як такий виключений, а основні зусилля направлені на створення умов, при яких благодать божественної любові може зійти на людину і внутрішньо її змінити для здійснення Божого провидіння в світі.

На думку іншого дослідника Фромма, важливим в житті суспільства та людини, є розведення таких термінів його філософії як авторитарна етика та гуманістична, які з необхідністю протиставлені одна одній. В авторитарній авторитет визначає, що є благом для людини, саме він встановлює правила та норми поведінки, і до цього можна віднести філософію Марітена, гуманістична ж етика ставить на перший план не авторитет, а людину, яка сама для себе творить правила і закони поведінки, і сама ж їх виконує і регулює, що є важливим для Фромма. Для мислителя також значним є визначитися, який із авторитетів раціональний чи ірраціональний нам слід розуміти, як єдино вірний. Раціональний авторитет має своїм джерелом компетентність. Людина, чий авторитет поважається, компетентно справляється з задачею, яку поклали на нього, ті хто йому довіряють. Саме до того моменту доки авторитет компетентно допомагає, а не експлуатує, він базується на раціональних основах, і не звертається до ірраціонального благоговіння. І саме гуманістична етика може базуватися лише на раціональному авторитеті. На противагу цьому Жак Марітен вважає, що в житті кожної людини має бути лише один авторитет (ірраціональний) – Бог.

Гуманістична етика є антропоцентричною, але важливим доповненням є те, що Еріх Фромм вживає цей термін не в звичному для нас визначенні, що людина –

центр Всесвіту, а в тому значенні, що людські судження про цінності, подібні до всіх інших суджень і відчуттів, мають свої корені в особливостях людського існування, і саме так людина виступає як "міра всіх речей", про що до речі говорить і Жак Марітен. З гуманістичної точки зору не має нічого вище і гідніше ніж людське існування. Саме проблема існування людини є важливим компонентом в системі філософії людини Фромма та Марітена.

Ціллю людського життя потрібно вважати, як пише Фромм, розвертання сил людини відповідно до законів її природи. Маючи певний набір властивостей кожна людина все ж унікальна по своїй суті. Як і Фромм, так і Марітен закликають суспільство замислитися над цими проблемами та намагатися знайти вихід з них шляхом зміни пріоритетів в своєму житті: Марітен за допомогою інтегрального гуманізму, а Фромм шляхом звернення до гуманістичного психоаналізу.

Ідеї як Жака Марітена, так і Еріха Фромма переплітаються в головній ланці суспільства – людині. А головними цілями обох філософів постають одвічні цілі – Істини, Добра та Краси.

1. Боргош Ю. Фома Аквинский / пер. с пол. М. Губенко. – М.: Мысль, 1966. – (Мыслители прошлого). – С. 123. 2. Маритен Ж. Философ в мире. – М.: Высшая школа, 1994. – С. 7–8. 3. Добренков В. И. Неофрейдизм в поисках "истины" (иллюзия и заблуждения Эриха Фромма). – М.: Мысль, 1974. – С. 31. 4. Добренков В. И. Неофрейдизм в поисках "истины" (иллюзия и заблуждения Эриха Фромма). – М.: Мысль, 1974. – С. 32. 5. Фромм Э. Человек для себя / пер. с англ. и послесл. Л. А. Чернышевой. – Минск: Коллегиум, 1992. – С. 22. 6. Добренков В. И. Неофрейдизм в поисках "истины" (иллюзия и заблуждения Эриха Фромма). – М.: Мысль, 1974. – С. 33.

Надійшла до редколегії 14.03.12

УДК 215

А. К. Мірошниченко, асп., КНУТШ

ОСНОВНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ ЯК ДИСЦИПЛІНИ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Розглядаються основні етапи дослідження питання феноменології релігії як дисципліни релігієзнавства. Автор подає варіант методологічного підходу до здійснення дослідження і викладає аспекти, вирішення яких допоможе здійснити крок у подоланні невизначеності феноменології релігії.

Ключові слова: феноменологія релігії, сакральне, маніфестації сакрального.

Рассматриваются основные этапы исследования вопроса феноменологии религии как дисциплины религиоведения. Автор представляет вариант методологического подхода к осуществлению исследования и излагает аспекты, решение которых поможет сделать шаг в преодолении неопределенности феноменологии религии.

Ключевые слова: феноменология религии, сакральное, манифестации сакрального.

Considered the main stages of the studying the question of phenomenology of religion as a discipline of religious studies. The author presents a version of the methodological approach to its research and sets out the aspects solution of which will take a step in overcoming the uncertainty of the phenomenology of religion.

Key words: phenomenology of religion, sacred, manifestation of the sacred.

На сьогоднішній день феноменологія релігії стала майже невід'ємною частиною академічного розгляду релігії. Проте, її застосування набуло такої варіативності, що потреба внутрішньої класифікації стала нагальною задля уникнення контрверсійності. Значною мірою цьому сприяла наявність трьох її типів (дескриптивної, класичної і герменевтичної), що сформувались історично і є причиною дискусій серед вчених. Так, в різних контекстах дослідження релігії, феноменологія релігії застосовується вченими як метод, підхід чи дисципліна. Як наслідок, в межах академічної перспективи феноменології релігії, протиріччя таких застосувань призводять до розгляду її більшістю вчених як явища з недиференційованим змістом. Але разом з цим, значною лишається її роль в дослідженнях як специфічних релігієзнавчих так і міждисциплінарних.

Метою даної статті є окреслення основних аспектів, дослідження яких допоможе здійснити крок у подоланні невизначеності феноменології релігії.

В такому контексті звертається увага на погляди Д. Аллена, Ж. Ваарденбурга, А. Забіяко, Д. Півоварова, О. Сарапіна, М. Шахнович.

Інтерес до феноменології релігії, порівняно пізно торкнувся пострадянських наукових кіл, тому закономірно, що комплексні релігієзнавчі дослідження з даної проблематики практично відсутні на вітчизняному просторі. Наявні ж дослідження, як правило, носять демонстраційний характер і охоплюють загальні аспекти або ж навпаки, обмежуються якимось специфічним аспектом. Варто зазначити, що в контексті сучасного поживлення інтересу до феноменології релігії, питання, які входять в її дослідницьке коло, розглядаються багатьма провідними вченими, такими як Р. Багдасаров, Н. Бедрицька, П. Берснєв, А. Бурлуцький, В. Вінокуров, А. Владіміров, В. Гараджа, В. Генералов, ієромонах Варлаам (Горохов), Г. Грінєнко, С. Гурін, А. Забіяко, С. Каленікін, Ю. Кімелев, В. Колосова, А. Красніков, В. Ларіонова, А. Лідов, Ю. Лукін, В. Мартинов, Е. Мелетинський,

О. Медведєв, М. Новікова, Я. Обухов, М. Пилаєв, Д. Півоваров, Н. Рекутіна, О. Саралін, І. Смірнова, В. Токман, Б. Успенський, Е. Цепковская, Т. Человенко, М. Шахнович, В. Шелюто та багато інших. Серед зарубіжних вчених, слід відзначити Д. Аллена, П. Гонсалвеса, Г. Гофмана, Дж. Кітагаву, Дж. Л. Кокса, тощо. Та при цьому одиниці з них займаються розробкою феноменології релігії.

Актуальність дослідження питання феноменології релігії полягає передусім в необхідності виявлення її статусного і методологічного потенціалу, а також її сутності, оскільки, на даний час в світі простежується відсутність єдиного погляду на феноменологію релігії. Це зумовлене, тим, що різnorodність і подекуди неузгодженість концепцій феноменології релігії позиціонували її як аморфне дисциплінарне утворення. Різні дослідники приписують їй різні риси і завдання, а також характерні властивості та спрямування і, як правило причиною цього є вражаюче різні, часто протилежні точки зору. Таке положення зумовлює ефект кола: перш ніж говорити про внутрішню організацію дисципліни варто вирішити питання про статус, а для того, щоб визначити статус потрібно проаналізувати внутрішню організацію. Відтак, невизначеним остаточно є не лише її сутнісний, а й методологічний аспекти. Так, в поле постійних дискусій потрапляє кореляція її методів з методами філософської феноменології. І, оскільки цілі феноменології релігії є важливими, а моделі компаративних описів і класифікацій обов'язковими для релігієзнавства, постає питання правомірності розгляду феноменології релігії як дисципліни або лише як підходу чи методу. Звідси випливає і проблема визначення, власне, об'єкта, предмета її дослідження, а також завдань і методології в цілому. Що, в свою чергу лишає багато питань стосовно її академічного викладання.

З прикладної точки зору в межах проблематики статусності феноменології релігії, а точніше, визначення її предметного поля, постала потреба компаративних досліджень релігійних об'єктів (понять, ритуалів, міфологічних традицій, символів тощо). Реалізація цього можлива, перш за все, за допомогою аналізу змісту основних джерел знань, що стосуються зазначеної проблеми, труднощів та протиріч, предмета й термінології, теоретичних основ і практичних методів у феноменології релігії. А також проблемами її ефективності і виявлення доцільності герменевтичної складової у феноменології релігії як однієї з трьох її форм. Важливо також розглянути сутність поняття "сакральне", та його специфіку в рамках обраного підходу. Відсутність подібних досліджень унеможливує вирішення багатьох важливих для феноменології релігії питань.

Таким чином, мета такого дослідження полягає у виявленні статусу феноменології релігії, її предметного і методологічного потенціалу. **Реалізація мети пов'язана з вирішенням основних завдань:** розглянути особливості сприйняття феноменології релігії як дисципліни релігієзнавства, її понятійний статус, дослідити форми функціонування, концепції та перспективи як дисципліни в навчальному процесі, а також проаналізувати питання предмету феноменології релігії.

Розкриття даної теми на підготовчій стадії вирішення намічених завдань вимагає вивчення витокового матеріалу, що стосується релігієзнавчої проблематики, а також проблематики суміжних дисциплін. Що ж до методологічної бази, при дослідженні тенденцій розвитку особливостей феноменології релігії, можна звернути увагу на метод систематизації із залученням аналітично-синтетичного методу. В цілому, теоретично-методологічну основу дослідження можуть складати принципи

об'єктивності, історизму. З емпіричних методів при дослідженні відповідних матеріалів феноменології релігії, та вчених, концепції яких вплинули на становлення феноменології може використовуватись компаративний метод.

Феноменологія релігії виступає джерелом інтерпретації матеріалів історичних досліджень релігії і упорядником інтерпретованих результатів. Вона є важливим сегментом релігієзнавчого циклу, оскільки в методологічному відношенні постає своєрідним інтегратором історичних досліджень релігійних феноменів, розглянутих у перспективі герменевтичного підходу. Вона виявляє і пояснює зміст та значення сакральних модальностей в контексті компаративістики, враховуючи їх амбівалентність, що здатне надати приріст нових релігієзнавчих знань, які можуть збагатити і теоретичний арсенал українського релігієзнавства [1]. Тому, об'єктом дослідження варто виділити власне, феноменологію релігії, а **предметом** – концепції, що вказують на її дисциплінарний статус.

Тепер слід окреслити ряд аспектів, розгляд яких уможливило досягнення поставленої мети. Серед них: 1) виклад про ідейний доробок тих дослідників, які торкалися тем статусу, предметного поля, витоків, перспектив, специфікації феноменології релігії; 2) розкриття джерел, автори яких вдавались до демонстрації проєктів феноменології релігії і узагальнювали свідчення про неї як дисципліну, підхід або метод; 3) висвітлення основних концепцій сприйняття, феноменології релігії та особливості подачі її в якості дисципліни на ґрунті аналізу відповідної літератури. Таким чином, **теоретичну базу наукового дослідження**, доцільно скласти з існуючих на сьогодні концепцій феноменології релігії з урахуванням зазначеної проблематики. **А також використовувати наукові доробки феноменологів релігії і вчених, яким належить розробка її складових аспектів.** В цьому відношенні, крім інших, слід звернутись до таких дослідників як П. Д. Шантепї де ла Соссе, К. Тіле, Р. Отто, Р. Петтаццоні, К. Юкко Блеекер, Ф. Хайлер, Н. Смарт, Ж. Ваарденбург, О. Хулькранц, Г. Віденгрен, Н. Фрере, Н. Зедерблом, Е. Дюркгейм, Г. ван дер Леув, І. Вах, М. Еліаде.

Ще одним значимим аспектом є дослідження особливостей валідності феноменології релігії як дисципліни релігієзнавства. Проблема сприйняття феноменології релігії розглядається через різні підходи в дослідженні визначення терміну "феноменологія релігії", її сутнісних і методологічних рис, місця в сучасній науковій парадигмі та її значення для релігієзнавства в цілому. А також її перспективи та питання статусності, через позиціонування як підходу, методу чи дисципліни, в залежності від позиції дослідника.

Так, на сьогоднішній день розгляд феноменології релігії в залежності від контексту і умов використання зводиться до розуміння її як: дисципліни (наприклад, представники Упсальської школи, Г. ван дер Леув), підходу (так, феноменологія релігії у якості феноменологічного підходу присутня у О. Хулькранц, Г. Віденгрен) і методу (Н. Фрере, Н. Зедерблом, Лейденська школа). При цьому, інколи виділяються три типи феноменології релігії за застосуванням:

- ✓ філософська феноменологія релігії,
- ✓ використання феноменологічного методу в історії релігії

- ✓ використання феноменологічного методу для аналізу релігійних ідей, практик і т. п.

А, власне феноменологія релігії при цьому, розглядається як підхід, а не як метод дослідження [2].

Варту уваги думку провадив Д. Аллен, зазначаючи, що серед вчених філософів двадцятого століття можна

виділити чотири основні групи, які використовують термін "феноменологія релігії". Перша, обрала широке розуміння, яке передбачає найбільш некритичне ставлення, коли цей термін означає не більше, ніж дослідження феномену релігії. Друга, представлена П. Д. Шантепі де ла Соссе, Г. Віденгеном і О. Хулькранцом, бачить сенс феноменології релігії в компаративному вивченні та класифікації різних видів релігійних явищ (релігійних феноменів). Представники третьої, (У. Бреде Крістенсен, Г. ван дер Леув, Й. Вах, К. Юко Блеекер, М. Еліаде і Ж. Ваарденбург), пропонували визначення феноменології релігії як специфічної галузі, дисципліни, або методу в рамках релігійних досліджень. Нарешті четверта, стверджувала, що феноменологія релігії знаходиться під впливом філософської феноменології (М. Шелер і частково П. Рікер). А Р. Отто, Г. ван дер Леув і М. Еліаде, використовували феноменологічний метод і частково знаходилися під впливом філософської феноменології [3].

За Ж. Ваарденбургом, даний термін найчастіше використовується в трьох значеннях, які не слід плутати. А саме як: 1) напрям (школа) релігієзнавчих досліджень; 2) метод вивчення релігійних вірувань; 3) область релігієзнавчих досліджень [4].

Не менш важливим аспектом дослідження феноменології релігії виступає питання визначення об'єкту і предмету її дослідження. При їх розгляді постають певні неоднозначності. Частіше за все сумніви виникають між двома знаковими для феноменології релігії поняттями – "сакральне" і "маніфестації сакрального". Виникає питання що саме виділяти об'єктом, а що предметом. Оскільки сакральне як ірраціональне доступне нам лише у рамках того, що ми здатні сприйняти, тобто маніфестацій, а феноменологію релігії в першу чергу цікавлять маніфестації сакрального, тим, що ми можемо взяти до вивчення і виступає маніфестація сакрального. Таким чином, досліджуючи способи явлення сакрального, тобто його маніфестацій, ми маємо змогу виділити його головні, найбільш істотні ознаки. Як наслідок, маніфестації сакрального визначаються як об'єкт феноменології релігії, а сакральне як її предмет. Оскільки, визначення предметної області феноменології релігії знаходиться у межах поняття "релігія", саме розгляд його частіше за все виділяють в якості початкового пункту предметної області феноменології релігії. В його етимології феноменологія вбачає певні світоглядні чи ідеологічні передумови [5]. Таким чином, предметну область феноменології релігії в такому разі складає все, що має відношення до сакрального, тобто релігійні явища. Проте варто привести уточнення, що предметом вивчення для феноменології релігії слід визнати лише ті феномени, які, будучи універсальними та найбільш значущими, виявляються в релігійних традиціях, уявленнях, віруваннях [6].

Реалізація поставленої у дослідженні мети передбачає також: 1) вивчення місця феноменології релігії серед наук про релігію (компаративістика західного і східного дослідницьких підходів до феноменології релігії). Де з одного боку, феноменологія релігії відводиться окреме місце (наприклад як у представників упсальської (шведської) школи порівняльного релігієзнавства (Н. Зедерблом, Г. Віденгрен та ін.)), а з іншого, розгляд її в якості допоміжної галузі в дослідженнях. І звідси, питання зв'язку та розмежування з філософською феноменологією, теологією та іншими дисциплінами, а також питання принципів феноменологічного дослідження. 2) Розгляд методології феноменології релігії, аналіз її основних методологічних принципів та їх доцільності. 3) Аналіз етапів її становлення, та правомір-

ність виділення історичних форм функціонування феноменології релігії – дескриптивної, класичної і герменевтичної. Які, як зазначає О. Сарапін, уможливорюються через підходи до вивчення сакрального, відповідно: а) вивчення з позиції банального опису та упорядкування його проявлень, б) спроби піддати аналізу, застосовуючи гуссерліанські методологічні принципи епохи та ейдетичної редукції, в) виявлення внутрішньої структури і значущості його маніфестацій [6]. 4) Огляд явища неофеноменології релігії, та її сутності. В процесі ж дослідження сучасного функціонування феноменології релігії, крім скандинавських дослідників варто розглянути здобутки маловідомих для українського релігієзнавства англо-американських вчених, зокрема Д. Аллена, П. Гонсалвеса, М. Момена, С. Доті, К. Уайта, Е. Бернс Колман, Д. Моргана, К. Уйткомба, Р. Лауная та Х. Елліс-Девідсон. Це буде доцільно і в контексті огляду ефективності герменевтичної феноменології релігії, оскільки узагальнено, основний принцип феноменології релігії сучасної англо-американської традиції має характер герменевтичної феноменології релігії. А саме, феноменологія релігії стосується досвідного аспекту релігії, описуючи релігійні явища в умовах, що відповідають орієнтації віруючих. Вона розглядає релігію як таку, що складається з різних компонентів, вивчає ці компоненти через призму релігійних традицій, отримуючи таким чином уявлення про них.

Наступним аспектом дослідження є аналіз предметної області феноменології релігії в контексті зазначеної проблематики. В цьому сенсі доцільно звернутися до розгляду поняття "сакрального" як основного предмета досліджень феноменології релігії, його сутності, співвідношення з профаним, рис, концептуалізації і специфіки розуміння. При розгляді концептуалізації особливої уваги варті розробки Р. Отто, Ф. Хайлера, Н. Зедерблома, Е. Дюркгейма, М. Еліаде,

Як зазначає Д. Півоваров, сакральне пов'язано з таємницею, таємничістю, невимовністю і секретністю. У цьому аспекті воно розкривається поняттям езотеризму, що визначається, як щось таємне, відоме тільки особливо посвяченим, приховане, неясне, заплутане. В цьому відношенні ми можемо помітити дихотомію "сакральне – профанне" перенесену в дещо іншу площину: езотеризм – екзотеризм [7]. Тому, невід'ємною частиною дослідження предметної області феноменології релігії є розгляд сакрального в езотериці. В цьому відношенні слід звернутись до концепцій Р. Генона, Ю. Еволи, Т. Буркхардта, Є. Головіна, О. Дугіната, П. Труссона.

Оскільки, психологізація категорії сакрального, укорінення її підстав в ірраціональних пластах духовного життя є характерною рисою феноменології релігії [8] не можна оминати розробку концепцій сакрального у психоаналітиці. Тут варто згадати С. Грофа, З. Фрейда та К. Г. Юнга. А також концепцію Р. Жірара, який критично аналізував психоаналітичний підхід З. Фрейда та структуралізм. Крім того, Я. Ассмана, Ж. Батая, Е. Леманна, С. Туїс, В. Конса та інших, а серед вітчизняних А. Забіяко, Д. Півоварова, О. Сарапіна, В. Токмана, Е. Цепковської, В. Шелюто тощо.

Поряд з питанням сакрального слід розглянути питання його маніфестацій. Варто проаналізувати способи явлення сакрального (сакральний простір, сакральні предмети тощо), визначити їх особливості. Тут слід звернутися до поглядів та концепцій М. Еліаде, О. Сарапіна, К. Уйткомба, Ф. Хайлера. Визначаючи маніфестацію сакрального як явище, коли сакральне являє себе у певній формі у певний історичний проміжок часу і за певних умов, слід розглянути такі паралелі способам

явлення сакрального як поняття "структури" у К. Леві-Строса та "ідеограми" у Р. Отто. Доцільно розглянути предметну сферу та її тематику в цілому, і в якості логічного завершення подати обґрунтування предметного потенціалу феноменології релігії як дисципліни.

Таким чином, задля подолання внутрішньої невідповідності феноменології релігії, абстрагуючись від гострих протиріч, можна виділити спільне, що присутнє в різноманітних поглядах на питання феноменології релігії. Тим більше, що при всій своїй неоднозначності і на перший погляд аморфності, вона продовжує розвиватися, а отже є можливість простеження багатьох аспектів в динаміці. Немає достатньо обґрунтованих підстав ставити під питання ефективність феноменології релігії. Тому незважаючи на певні неузгодженості, вона постає не тільки специфічною областю релігієзнавства, що інтегрує різноманітні дані та концепції, а й однією з найбільш перспективних методологій релігієзнавства.

Саме завдяки своїм дещо розмитим межах, феноменологія релігії справедливо претендує на статус самостійної дисципліни, органічно увібравши в себе не тільки концепти, розроблені науковцями минулих століть, а й сучасні парадигми, не зазнаючи фундаментальної "реформації", чого, з часом, не уникнути давно усталеним дисциплінам.

Вимагання чіткості і визначеності статусу феноменології релігії на даному етапі потребує обережності,

оскільки матеріал і методологія, сприйняті від інших дисциплін задовольняють не всі аспекти даного утворення, а внутрішні процеси функціонування і самостійної систематизації наявної інформації ще незавершені. Отже, перспективи подальших досліджень в цій області є очевидними, оскільки передбачають вирішення цілого ряду питань, які стосуються як аспектів внутрішньої організації феноменології релігії, так і її міждисциплінарних аспектів.

1. Сарапін О. В. Феноменологія релігії / О. В. Сарапін. – К., 2010. – С. 3.
2. Шахнович М. М. Феноменологическое религиоведение: история и метод [Електронний ресурс] / М. М. Шахнович // Miscellanea humanitaria philosophiae. Очерки по философии и культуре. К 60-летию профессора Юрия Никифоровича Солонина. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – (Серия "Мыслители", вып. 5). – Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/texts/shakhn/misc_32.html. – С. 307.
3. The Routledge Companion to the Study of Religion / [edit. by John R. Hinnells]. – Oxon: Routledge, 2010. – P. 181.
4. Waardenburg J. Religie i religia. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa / J. Waardenburg. – Warszawa: Verbinum, 1991. – S. 77.
5. Феноменологія релігії: предмет и основные направления [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.freereligion.ru/religions-518-1.html>. – С. 1.
6. Сарапін О. В. Феноменологія релігії в її суперечливому баченні: навч. посіб. / Сарапін О. В.; за наук. ред. проф. А. Колодного. – [2-е вид.]. – К.: УАР, 2010. – С. 69.
7. Пивоваров Д. В. Сакральное [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://elar.usu.ru/bitstream/1234.56789/3610/1/prof_uieup_2_pivovarov.pdf. – С. 159.
8. Религиоведение: энциклопедический словарь / [под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян.]. – М.: Академический Проект, 2006. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://religia.narod.ru/zabijako/s05.html>.

Надійшла до редколегії 14.03.12

А. В. М'яловська, асп., КНУТШ

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ЗМІСТУ ТА ФОРМ КУЛЬТУ В ХРИСТІАНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

Стаття присвячена феноменологічному аналізу змісту і форм культу в християнській традиції. З'ясовано значення понять культ, обряд, ритуал та окреслено їх співвідношення. А також, віднайдені спільні риси між християнським культом і іншими релігійними практиками, розглянуто наукові теорії і ідеї феномену жертвоприношення у відношенні до християнського культу та адаптації форм християнського культу в сучасних реаліях.

Ключові слова: культ, обряд, ритуал, жертвоприношення, саможертвність, форма, зміст, значення.

Статья посвящена феноменологическому анализу содержания и форм культа в христианской традиции. Выяснены значения понятий культ, обряд, ритуал и очерчено их соотношение. А также, найдены общие черты между христианским культом и другими религиозными практиками, рассмотрены научные теории и идеи феномена жертвоприношения в соотношении к христианскому культу и адаптации форм христианского культа в современных реалиях.

Ключевые слова: культ, обряд, ритуал, жертвоприношение, самопожертвенность, форма, содержание, значение.

The article is devoted to phenomenological analysis of the contents and forms of cult in the Christian tradition. Found out the meaning of concepts cult, ritual and defines their relationship. Also, finding similarities between Christian cult and other religious practices, considered scientific theories and ideas of the phenomenon of sacrifice in relation to the Christian cult and the adaptation of forms of Christian cult in the modern realities.

Keywords: cult, ritual, sacrifice, form, self-sacrifice content, meaning.

Релігійний культ – один із основних елементів релігійного комплексу, сукупність символічних дій, зумовлених релігійними уявленнями індивіда. Культ є важливою частиною кожної окремої релігії, в яких він має своє особливе значення та вираження. Будучи одним із основних видів релігійної діяльності, культ, за уявленнями віруючих християн, є засобом встановлення і постійної підтримки істинного спілкування з Богом. Культ як і всі релігійні дії наділений статусом реальності, він виражає людську участь, спілкування, життя, перебування у цій реальності. По мірі становлення християнської церкви, культ постійно ускладнювався, переймалося багато елементів із язичницьких культів, які перероблялися та пристосовувалися до християнського врівнення. Так в християнство ввійшли елементи іудейського культу, обряди греко-римських релігій та багато інших, отримавши новий зміст і нове осмислення. В християнській традиції різні церкви мають свої особливі, властиві лише їм постанови стосовно проведення ритуалів та обрядів, а сам акт вшанування, котрий характеризується інтенціональністю свідомості, спрямований на спілкування з Богом. Таким чином, маємо вести мову не про

"церкву", а про "церкви", не про "культ", а про "культи", що зумовлює ще більший інтерес до даного дослідження з огляду на багатогранність християнської традиції та притаманні їй релігійні ідеї та практики.

Феноменологічний аналіз змісту і форм культу в християнській традиції (методами опису і герменевтики) уможливорює розуміння смислу релігійного вираження християнського дійства, та його сприйняття таким, яким він постає у свідомості суб'єкта. Виявляючи зміст, структуру і значення релігійних явищ, феноменологія релігії виявляє спільні риси між феноменами різних релігій – релігійний універсалізм. Результати феноменологічного аналізу викликають певний суспільний інтерес та одночасно, зумовлюють в сучасній християнській традиції релігійну кризу, яка демонструє специфічний погляд богословів на інші релігійні течії як на прагнення в їх межах наблизитися до ідеї Ісуса Христа. Така точка зору стає предметом вивчення широкого кола богословів, теологів та дослідників релігій. Необхідним завданням постає дослідження ідеї Ісуса Христа як саможертвального Бога, оскільки значенням яким наділений даний феномен, лежить у основі усіх християнських

священнодійств. Феномен жертвності є "ключем" для християнського культу і християнської релігії в цілому, яка є фундаментом європейської культури.

Досі феноменологічний аналіз був мало застосований при дослідженні християнського культу тоді як, культура сторони ніколи не втрачала свого глибокого смислового навантаження, а відігравала і відіграє важливу роль у житті сучасного віруючого. Для життя людини, культ є ціннісним, екзистенційно значимим та смислотворчим. Будучи величним творінням культури, культ відкриває людині можливість досягнення духовних надбань попередніх поколінь та формування власного релігійного досвіду. Дослідження культу є актуальним для багатьох галузей наукового знання, але повнота його дослідження забезпечується лише в межах феноменології релігії, в якій християнський культ досліджувався частково.

На сьогоднішній день в Україні за підтримки держави зростає тенденція до відродження православної традиції. Це акцентує увагу на проблемі християнської етики, розуміння якої неможливе без розуміння як християнського віровчення так і смислу відправлення християнського культу. Тому, феноменологічний аналіз змісту та форм культу в християнській традиції є актуальним і сучасним для академічної науки, в даному разі – українського релігієзнавства, і для дослідників богословсько – теологічного напрямку, що й зумовило написання даної статті.

Об'єктом дослідження є зміст та форми культу в християнській традиції в світлі феноменології релігії.

Предметом дослідження виступають християнські культурні практики.

Мета статті полягає у окресленні змісту та форм культу в християнській традиції в світлі феноменології релігії.

Проблемне поле культурних практик формується починаючи з другої половини XIX століття у представників міфологічної школи (М. Мюллер, А. Кун, А. Н. Афанасьєв, Ф. І. Буслаєв, А. А. Потєбня), англійської антропологічної школи (Е. Тайлор, Е. Ленг, У. Робертсон – Сміт, Дж. Мак – Леннан, ДЖ. Фрезер Р. Марет), в французькій соціології (Е. Дюркгейм, М. Мосс, Л. Леви – Брілю, А. ван Геннел) в функціоналізмі (Б. Маліновський, Е. Еванс – Причард, В. Тьорнер) та у представників кембріджської філологічної школи, німецької практичної етнографії, в структуралізмі, пост структуралізмі. Також, дослідженням релігійного культу займалися і такі вітчизняні та зарубіжні вчені, як: В. М. Топоров, В. В. Ємелянов, Б. М. Путілов, Г. А. Левінтон, В. А. Бодак, К. Г. Юнг, З. Фрейд, В. Тьорнер, Л. І. Ємелях, Р. Жілар, Н. Б. Джей, Ж. Батай, Ж. Бодріар, К. Г. Юнг, К. Тіле, Ж.-Л. Нансі, А. К. Байбурін та багато інших представників, які розглядали культ в еволюційному аспекті, досліджували його підсвідому основу, соціальне функціонування, застосовували транс персональну психологію, історичний, символічний лінгвістичний та інші підходи. Зокрема, завдяки працям В. Н. Топорова, М. Євзіліна, А. К. Байбурина, В. Г. Ніколаєва, Д. В. Щедровицького змінилася вітчизняна точка зору на ритуал як другорядний, умовно – декоративний феномен.

У кожному з напрямків, звертається увага лише на ту сторону культу, яка може бути висвітлена їх методами, і лише в межах дослідження феноменології релігії феномен культу постає цілісно, а його трансцендентально-онтологічний вимір є досяжним лише для теології.

У світлі феноменології релігії культ досліджувався такими представниками (переважно феноменологами християнської конфесії та феноменологами зорієнтованими на християнську традицію), як: А. Дітріх, Р. Гвардіні, Р. Отто, М. Шеллер, Н. Зюдерблом, Г. ван дер Леув, Г. Віденгрен, Ф. Хайлер, Р. Петацоні, П. А. Флоренський та інші. Компаративний метод при дослідженні культу використовували: Ю. Евола, Р. Генон, Ж. Дюмезиль,

А. Корбен, М. Еліаде. Проте, поза увагою досліджень залишається проблема спільних рис між формами християнського культу та формами культу інших релігій.

Християнський культ складається зі здійснення обрядів, таїнств, читання і співу молитов, певних епізодів із Біблії. Головне добове служіння Богу на якому здійснюється таїнство причастя в православній традиції називається літургія (з грец. мови "λεϊτουργα" – буквально служіння народу чи служіння для народу) або обідня, а в католицизмі – меса. Головне коло добового богослужіння окрім літургії, складається і ще з восьми молитовних часів (вечірні, повечір'я, полуночниця, утрени, першого, третього, шостого і дев'ятого часу). Часи церковного служіння не відповідають звичним для суспільства годинам дня. Досліджуючи богослужіння на етапі генезису християнської культури Н. Г. Грибуніна зазначає, що добове коло християнських богослужінь визначається таким же відліком часу як і іудейське богослужіння, яке регулюється законами Старого Заповіту. Ранкове богослужіння в Єрусалимському Храмі починалось з сходом сонця, тобто близько шостої години. Від нього відраховувався денний хід часу, перший час – сім годин, другий – вісім, третій – дев'ять і так до дванадцятої години (близько шостої години вечора) від якої починається третє вечірнє богослужіння, котре вже відноситься до наступного дня. Опівдні (після четвертої години) за іудейським часом відбувалось друге богослужіння, головне, яке супроводжувалось жертвопринесеннями і саме його зайняла християнська літургія з своєю безкровною жертвою [1].

В богослужіння входить і недільне коло служінь, яке на відміну від незмінних молитвословів добового богослужіння є змінним і пов'язаним з спогадами Церкви про події, які відбулися з Ісусом Христом. Наприклад, у православ'ї неділя приурочена до спогаду і святкового прославлення воскресіння Христового, понеділок до прославлення ангелів, вівторок – Іоанна Хрестителя, в середу згадується зрада Іуди, а тому день проводиться постом, в четвер прославляються Святі Апостоли, Святитель Микола, чудотворець архієпископ Мир Ливійський. В п'ятницю згадується хресне розп'яття і смерть Христова, тому подібно середі, п'ятниця відмічається постом, а субота присвячена прославленню Божої Матері, усіх святих та віруючих покійних. Також для прославлення Ісуса Христа, Діви Марії, святих (які мають судити світ (1Кор.6:2)) або прощення у них чогось, здійснюються богослужіння – молебні.

В католицизмі і православ'ї існують різного роду канонізовані святі, яким у церковному році приурочено багато днів для шанування (здебільшого, днем святого є день його смерті), зокрема, в православній традиції кількість святих перевищує кількість днів календарного року. Існують святі з такими епітетами як: праведник (не монах), преподобний (монах), сповідник (гони мий за Христа), мученик (вбитий за Христа), великомученик та преподобномученик (вбитий за віру і зазнавши тяжких мук), блаженний або юродовий (притворно безумний і викриваючий грізність інших), безсрібник (роздавши майно бідним і живучий без податі), святий (єпископ), рівноапостольний (розповсюджуючий віру, наприклад Київський князь Володимир Великий), благовірний (цар чи князь, який сприяв укріпленню православ'я, наприклад Олександр Невський), цілитель, чудотворець, страстотерпець (Борис і Гліб), угодник (Миколай) та інші. Молитовне звернення до святих є дієвим, лише за умови слідування віруючими (які є співгромадянами святих і своїми для Бога (Єф.2:19)) прикладам святих. В католицизмі розрізняються два ступеня святості – беатифікація – причислення до лику блаженних за пропозицією єпископа та канонізація – причислення до лику святих за пропозицією Папи [2].

В праці "Правда про православних «святих»" А. В. Белов стверджує про спадкоємний зв'язок християнського культу з давнім культом предків, який існував у всіх народів. На думку дослідника, пережитком культу предків у християнстві є настанова Церкви молитися за покійних, а також, відспівування, панахиди, поминання за спільною обідньою під час "батьківських субот", котрі здійснюються не лише після Пасхи на "гробки", а чотири рази протягом року. Субота як богослужбовий день тижня присвячена прославленню і поминанням святих та покійників. На ранніх стадіях розвитку культу, предки шанувалися як герої, покровителі і родоначальники роду, які згодом все більше ставали покровителями окремих професійних общин (Микола Чудотворець покровитель мандрівників, моряків і т. д.). Теж саме, можна сказати і про християнських святих, у життях яких можна віднайти багато спільного з давніми міфами про героїв. І герої – предки і святі є взірцем для наслідування, які зазнали тяжких випробувань, причому багато канонізованих святих є мучениками, що пов'язано з гоніннями і переслідуваннями ранніх християн. Белов вважає, що для закарбування в свідомості людей нової християнської віри, до неї було включено багато елементів старих язичницьких релігій [3].

Таким чином, коло річного богослужіння складають спогади про різних святих до яких приурочені молебні. А також спогади священних подій з Господом Ісусом Христом, які відмічаються з особливою святковістю і являються великими святами, серед яких найвеличнішими є Пасха – Воскресіння Христове та Різдво – олюдження Бога на землі. Самі ж богослужбові кола циклічні, вони послідовно повторюються з добових, тижневих і річних богослужінь, які складаються з обрядів, тайств, різного роду молитвословів, піснеспівів. В християнстві існує два види богослужбових років. "Рухливий богослужбовий рік" – пов'язаний з місячним календарем через який змінюються дні богослужінь (Пасха, Великий піст, Пятидесятниця) та "нерухливий богослужбовий рік" – пов'язаний з сонячним календарем та містить богослужіння, дні яких щорічно не змінюються, як наприклад, дні дванадесятих свят та щоденні богослужіння в честь святих у православ'ї.

Так, виділяється богослужіння в честь Господа, Божої Матері, святих, ангелів. Також, в християнській традиції має місце поклоніння ангелам, іконам які є образом Божим або Божої Матері або святих. Поклоняються і мощам святих (та їх часткам зашитим у плат – антимнес, на якому здійснюється літургія), реліквіям (наприклад, Туринська плащаниця, спис Лонгіна і т. д.) та священним місцям (в Іерусалімі). Останнє, називається паломництвом і зазвичай представляє собою особливий ритуал, який визначає час і порядок подорожі до святих місць та належну поведінку під час перебування у них.

Отже, зовнішній аспект релігійної діяльності розкривається у формі культу (від лат. *cultus* – вшанування, поклоніння), під яким слід розуміти сукупність символічних дій, зумовлених релігійними уявленнями індивіда, що виявляються в ритуально – обрядовій діяльності як його визначальній складовій частині.

Релігійний обряд – це сукупність символічних індивідуальних або колективних дій віруючих, яка об'єктивує їхні релігійні уявлення і спрямована на встановлення двобічних відносин між людиною та надприродним. Зокрема, характеризується обов'язковою точністю відтворення усіх елементів.

Релігійний ритуал (від лат. *ritualis*) – сукупність приписів і правил, які визначають порядок виконання обрядів, церемоній релігійного культу. Регламентує порядок і характер дій служителів культу під час богослужінь, при здійсненні тайств, визначає правила проведення молитви тощо. Таке визначення ритуалу, яке можна прийня-

ти як найвідповідніше даному феномену, відповідає погляду Е. Дюркгейма, котрий вважає, що під ритуалом слід розуміти правила поведінки, які визначають як людині потрібно себе поводити в присутності священних об'єктів [4]. Приписи і правила являються повідомленнями, а тому і ритуал постає мовою, текстом з особливою "граматикою", в якій поєднується багато різних знакових систем (мова, жести, музика, спів, хореографія, колір, і т. д.).

У праці В. М. Топорова "Про ритуал. Введення у проблематику" знаходимо визначальні особливості ритуалу [5]. А. К. Байбурін у праці "Ритуал в традиційній культурі" говорить про конструюючи функцію ритуалу, а саме у конструюванні ритуалом семіотичного двійника того, що було в перший раз [6]. Р. Каюа відмічає важливу регламентуючу функцію ритуалу (у дослідника обряду) у взаємовідношенні між амбівалентним сакральним і профаним та виділяє позитивні і негативні обряди [7].

Можна провести паралель між розумінням ритуалу в християнській традиції, зокрема його сприйняття богословами, та представниками індійської та китайської традицій. В китайській та індійській традиціях ритуал не сприймається як такий, що був вигаданий людьми. Він, начебто, існував цілком незалежно від них, як будь – який природний закон, а пізніше був подарований людству небом. Ритуал підтримує зв'язок між небом і землею, між живими і померлими, а тому, його невиконання або порушення перериває зв'язок між світами, порушує гармонію і призводить до загибелі. Як зазначає А. Маслов, в Китаї ритуал передбачає поєднання містичних доктрин та державного правління, де правитель в першу чергу виконує не адміністративні зобов'язання, а встановлює ритуальний зв'язок – гармонію між небом і землею, виявляючи волю (закон) неба. Ритуальні правила пронизуючи увесь світ і надають повсякденним діям сакрального характеру [8]. В християнстві ритуал є даром і заповіддю Господа Ісуса Христа, який будучи царем світу виконує волю небесного Бога Отця. Лише завдяки підтримці божественних заповідей (які є цінністю і фундаментом культури християнізованих народів), настанов (любові до Господа, ближнього, не вбивати, не красти і т. д., які підтримують правителі держав) світ не рушиться і не повертається до хаотичного стану.

Г. Віденгрєн вважає що, в християнстві жертвопринесення постає у трьох значеннях: дару, завдяки якому укладено з Богом угоду – Новий Заповіт; спокути – відпущення гріхів (Мф.26:2 – 28) та причастя – прилучення до Бога, в знак подяки, що містично єднає з Господом [9]. Аналогічними значеннями наділяють жертвопринесення богослови усіх напрямків християнства, загалом спираючись на Святе Писання, яке повідомляє про священну історію, в якій закладено три значення жертвопринесення. Саме трьох значність християнського жертвопринесення є причиною складної форми здійснення тайства святого причастя. Елементи тайства були запозичені з язичницьких релігій, які несли давні ідеї і були використані для передачі нової (більш складної для розуміння) християнської ідеї.

На думку Е. Тайлора суттю жертвопринесення є дар, через який життя повертається до свого божественного джерела. На думку Р. Сміта, жертвопринесення – це бенкет, під час якого адепти поїдали тотем уподібнюючись йому, поєднувались один з одним і з самим тотемом, тобто жертвопринесення є містичним єднанням людини з божеством. Містичне причастя та саможертвний дар, зумовлюють очищення людини від гріхів, творення "нової тварі", спасіння. Е. О. Джеймс вважає, що жертвопринесення є "визволенням життя", яке може мати на меті або збільшення сили божества чи духа, відбиття атаки сил смерті і руйнування або ж встановлення чи відновлення зв'язків єдності чи дого-

вору з благими силами. М. Еліаде та В. Н. Топоров, вважають обряди жертвопринесення відтворенням первинного акту творення, а християнське творення власної богоугодної жертви є оновленням віруючого, відтворенням Царства Божого. Постійно втілюючись у нову жертву, Бог підтримує своє існування, а тому, можна сказати, що божество породжується жертвопринесенням. Е. Тайлор вважає, що через жертвопринесення відроджується могутність життя жертви або життя самого священного джерела, досягається ефективний зв'язок зі священною силою заради зміцнення людини і її світу в священному порядку. Відповідно Ж.-Л. Нансі жертва Христа знецінює і віднімає попередні жертви, а християнське жертвопринесення є самопожертвуванням. Ж. Бодріар та Ж. Батай безперечно праві, що до розуміння жертвопринесення як сакральної, найвищої цінності. Для віруючого жертвопринесення є засобом встановлення зв'язку з сакральним, яке завжди в усіх суспільствах визнавалося найціннішим. Щодо теорії Н. Б. Джей, можна сказати, що дійсно, за догматом, жертвна кров відмінила не лише пролиття крові жінкою, її нечистоту, але і усі гріхи світу. Статус жінки, окрім статусу Божої Матері, є заниженим, другорядним порівняно з главою сім'ї – чоловіком, який уподібнюється Христу, а жінка покірній служниці "тіла" Господнього і його "нареченій" – Церкві. Трактуючи К. Г. Юнгом основи жертвопринесення як індивідуалізації (становлення особистості) в якій "Самість", що пов'язана з образом Бога змушує "Его" людини (Я) – часовий представник свідомості, до жертвопринесення, в якому індивід зливається з Богом, можна співвіднести з православним вченням про людину як образ Божий та єдність божественного та людського під час богослужіння [10].

Тож, ідею принесення жертви християнином можна співвіднести з ідеями жертвопринесення деяких дослідників. Як зазначали А. Юбер і М. Мос, жертвопринесення не зводиться до одного значення, що чітко виявляється на прикладі християнства. Догматичне розуміння жертвості співвідноситься з "не жертвним" тлумаченням жертвопринесення Р. Жірара як заснованого на не насильстві, а на любові та з ідеєю Е. Тайлора щодо морального начала в людині і його еволюції до самовідданості і відречення як основи принесення жертв.

Важливими для розуміння християнського культу, і жертвості зокрема, є результати дослідження Г. Віденгрена, який вважає, що Христос принесений в жертву за людські гріхи є християнською інтерпретацією старозаповітного мотиву жертвеного "козла відпущення", причому старозаповітний мотив принесення жертв побудований за давнім зразком принесення жертв у Месопотамії [9]. Як говорить Віденгрен, у культурі слуга Бога є представником Бога і має образ страждаючого царя, життя якого – жертва за правопорушення людей. Король є представником народу (грішного) і жертвою творить самого себе. В давньому Ізраїлі, Яхве проявляв себе у культурі під видом бика, принесення в жертву якого було жертвою за гріхи. Такий же мотив домінував і в Месопотамії. Король репрезентує божество і представляється у вигляді бика, який заміщує на землі короля і на небі Бога. Відповідно у християнстві Ісус Христос, будучи царем від роду Давида, а також жертвувателем і жертвою (в ранньому християнстві зображувався ягням, а нині євхаристичний хліб зветься Агнцем Божим), відсилає до проблеми сакрального короля. Як цар від роду Давида, найвищий священник по чину Мелхіседека, Господь Ісус Христос – Син Божий, складає з себе жертву, замінюючи собою жертвеного "козла відпущення" давніх іудеїв та бика в давньої Месопотамії. Істинним, досконалим жертвопринесенням, з християнського погляду, є самопожертвування Бога своєю власною кров'ю, в якій міститься душа (Втор.12:23) [9]. Та-

ким чином, під час таїнства причастя, жертвою, що заміщує тіло Господа Ісуса Христа є євхаристичний хліб – Агнец Божий та зібрання віруючих – Церква.

Християнська обрядовість, яка супроводжується власною міфологією, значною мірою включила в себе обряди язичницького циклу, смисл яких має підтекст, що є відмінним від християнського віровчення. Варто уваги, щодо питання спільних рис у ритуалі, є думка У. Р. Сміта, який вважає, що міфи виникли з обрядів і являються їх поясненнями [11]. Така позиція робить "ритуалістичну" точку зору (Дж. Фрезер, Е. Ліч, Г. Віденгрен, Р. Генон і інші) досить показовою, особливо при розгляді форм християнського культу, які мають спільні риси через запозичення їх форм з інших релігійних практик. Більше того, можна погодитись з думкою В. Н. Топорова, Р. Генона та В. Нечепуренка, стосовно ритуального походження мови, оскільки лише з приписів і правил якими є ритуал може виникнути мова як знакова система [5; 12; 13].

Культ є досить консервативним, що проявляється у його формах. На сьогоднішній день, однакові форми культу (молитва, принесення жертв, омовіння, шлюб, рукопокладення, помазання, паління благовонній, паління свічок, паломництво і т. д.) існують як в християнстві так і багатьох релігіях світу. Проте, значення яким наділяється та чи інша форма культу різняться в залежності від релігійної конфесії, зокрема і між протестантськими, католицькими і православним формами культу існує певна розбіжність у формі і її значенні. В християнській традиції особливе значення має зміст таких форм культу як молитва, жертвопринесення, поклоніння Діви Марії, святим, іконам, здійснення Святих Таїнств. Проте, багато дослідників зазначали про схожість між християнським культом та іншими релігійними практиками. Між культом давніх кельтів, індусів, єгиптян, іудеїв та містеріями Аттіса, Адоніса, Мітри, Ісиди існують спільні риси, які проявляються у формі, структурі та ідеї. Порівняння деяких давніх культів з формами християнського культу зазначені в праці В. Л. Ємеляна "Християнські таїнства", яка була написана для критики християнської релігії і підтримки науково атеїзму в радянську добу [15]. Також спільні риси між формою, і навіть значенням, християнського культу та інших релігій були виявлені завдяки працям святих Отців і вчителів, катехізисів, праць багатьох богословів, і зокрема працям таких дослідників культу як У. Робертсон-Сміт, Ж. Дюмезіль, Е. Дюркгейм, Дж. Маккалох, Дж. Фрезер, А. ван Геннеп, М. Еліаде та інших.

Історичний розвиток свідчить, що зберігаються лише ті обряди, які здатні пристосовуватися до швидких темпів розвитку суспільства. Звісно самі вони, в даному випадку, нерідко зазнають різноманітних модифікацій. На відміну від попередніх епох, коли в обряді домінувала саме релігійна компонента, поступово відбулася його соціалізація. У багатьох релігійних традиціях відбувається тенденція до спрощення культу. На сьогоднішній день технологічний прогрес, нажаль, визначає актуальність усіх сфер людської діяльності (як матеріальних, так і духовних). Тому релігійна сфера також не стала виключенням із цього правила. Оновлення християнського культу (модернізація II Ватиканського Собору), яке призвело до його спрощення, було зумовлене кризою віри. І нині, продовжує існувати тенденція до спрощення культу, причиною якої є секуляризація, що має соціальне, міжконфесійне та політичне підґрунтя. Супроводжуваний запереченням права релігії мати контроль над науками, процес секуляризації зумовив зміну смислу християнських релігійних практик, які на сьогоднішній день мають спрощену форму та смисл. Зокрема, це стосується таїнства хрещення, миропомазання, євхаристії, соборування (здійснюється не собором, а од-

ним священиком і за скороченим чином). Також, спрощена форма у літургії часів (у нічному бдінні), в таїнстві шлюбу, рукопокладення, обряді поховання.

На сьогоднішній день обрядова діяльність пов'язана з осягненням нами свого місця у суспільстві та історії, але при цьому обрядові дії залишаються самоцінними, оскільки важливим є навіть не саме досягнення певної кінцевої мети, а реалізація сакральної цінності, яку запідає традиція.

Висновки. Феноменологічний аналіз дає можливість окреслити співвідношення понять культ – обряд – ритуал. З'ясовано, що для віруючого християнина, ритуал – це сукупність приписів і правил поведінки, які створені Богом (та повідомлені людині), а тому уможливають встановлення відносин з ним та іншими об'єктами поклоніння, в яких вбачається прояв сакрального (ієрофанії). Відносини з сакральним є єдиними, наділеними статусом реальності, котра твориться здійсненням різних обрядів та молитов, які регламентуються ритуалом. Ритуально – обрядова діяльність є складовою частиною релігійного культу, який будучи зумовлений релігійними уявленнями індивіда, є такою діяльністю віруючих, яка зумовлена визначенням смислу і цілі їх існування. У іншому випадку, при здійсненні людиною дій, які не можуть знайти своєї основи в єдиному усвідомленому стані, культ є тією діяльністю, яка породжує сенс, основу і цілі людського існування. Але в обох випадках, будучи пов'язаним з сутністю людського існування, культ характеризується жертвністю, як парадигмою екзистенційного досвіду людини.

Між християнським культом та релігійними практиками давніх кельтів, індусів, єгиптян, іудеїв та містеріями Аттиа, Адоніса, Мітри, Ісиди існують спільні риси, які проявляються у формі, структурі та ідеї. Завдяки виявленню таких універсальних рис поглиблено уявлення про основу християнського культу та позаконфесійну сторону культу взагалі.

Деякі з існуючих теорій та ідей жертвопринесення (Е. Тайлор, Н. Б. Джей, Ж. Батай, Ж. Бодріар, К. Г. Юнг, К. Тіле, М. Еліаде) можна ідейно співвіднести з догматичним розумінням феномену жертвності в християнстві, а також, з особливістю принесення християнином жертви, що найбільшою мірою виражається в таїнстві причастя (Р. Жілар, Ж.-Л. Нансі, Р. Сміт), що було вперше окреслено в даній статті.

Адаптація форм християнського культу в сучасних реаліях, відбувалась в умовах секуляризації, що разом з номіналістичним трактуванням символу, зумовило втрату його первинного сакрального сприйняття. Велика кількість віруючих зосереджується лише на самому процесі відправлення обрядів, не замислюючись при цьому на їх смислового навантаженні. Доведено, що віднайдення спільних форм (молитва, омовіння, жертвопринесення, рукопокладання, окурювання благовоніями, натирання єлеем) в християнському культі та інших релігійних традиціях, уможливує віднайдення первинних релігійних ідей (призив бога, встановлення взаємозв'язку, наділення його досвідом (сакральним знанням), силою, владою та сутнісне єднання з ним), котрі передавалися цими формами і були використанні для передачі нового релігійного досвіду християнства. Позаконфесійна сторона культу виявляється в сакральній діяльності (завдяки уявленню і переживанню сакрального), яка завжди передбачає ціль (життя у співвіднесені з сакральним), в жертву якій і приносяться ці ж самі сакральні дії.

1. Грибунина Н. Г. Богослужение и его художественные элементы на этапе генезиса христианской культуры (I–V века): культурологический анализ: дисс. ... канд. филос. наук: 24.00.01 / Грибунина Наталья Георгиевна. – М., 2007.
2. Культ святых. Азбука христианства. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://azbuka-h.com/new/kult_svyatyh.html.
3. Белов А. В. Правда о православных "святых". [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://litrallib.ru/religion/11-pravda-o-pravoslavnyh-svyatyh-a-v-belov.html>.
4. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: тотемна система в Австралії / Еміль Дюркгайм [пер. з фр. Г. Філіпчука та З. Борисюк]. – К.: Юніверс, 2002.
5. Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М.: Наука, 1988.
6. Байбури А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбури. – СПб.: Наука, 1993. – С. 17.
7. Роже Каюа. Миф и человек. Человек и сакральное / [пер. с франц. С. Н. Зенкина]. – М.: О. Г. И., 2003. – С. 155.
8. Маслоу А. А. Китай: колокольца в пыли. Странствия мага и интеллектуала. – М.: Алетея, 2003. – С. 64–70. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ec-dejavu.ru/r/Ritual.html>.
9. Geo Widengren. Fenomenologia religii / Widengren Geo; [пер. з німецького Joanna Bialek]. – Kraków: Nomos, 2008.
10. Московский А. В. Понятие жертвоприношения в философском и антропологическом дискурсе XX века: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Московский Антон Валерьевич. – СПб., 2008.
11. Робертсон Смит У. Лекции о религии семитов // Классики мирового религиоведения. – М.: Канон, 1996. – Т. 1.
12. Генон Рене. Символы священной науки / Рене Генон; [пер. с фр. Ники Тирос]. – М.: Беловодье, 1997.
13. Нечипуренко В. Н. Ритуал – генезис социального бытия и формирование субъективности: дисс. ... д-ра филос. наук: 09.00.11 / Нечипуренко Виктор Николаевич. – М., 2002.
14. Емелья В. Л. Христианские таинства / В. Л. Емелья. – Л.: Лениздат, 1977.

Надійшла до редколегії 15.03.12

В. Г. Половніков, асп., КНУТШ

ПІЗНАННЯ ТА РОЗУМІННЯ ЯК ОСНОВОПОЛОЖНІ ЕЛЕМЕНТИ ФІЛОСОФСЬКИХ СИСТЕМ ДЖ. ЛОККА ТА Д. ЮМА

У статті розглянуто механізми пізнавальної діяльності людини, запропоновані Дж. Локком та Д. Юмом. Наводиться розрізнення між такими істотними поняттями як пізнання та розуміння. Обґрунтовується доречність та актуальність такого розмежування, як унаочнення несамостійності людського розуму.

Ключові слова: пізнання, розуміння, розум, враження, ідеї.

Статья рассматривает механизмы познавательной деятельности человека, предложенные Дж. Локком и Д. Юмом. Определяется различие между такими существенными понятиями как познание и понимание. Обосновывается уместность и актуальность такого различия, как наглядность несамостоятельности человеческого разума.

Ключевые слова: познание, понимание, разум, впечатления, идеи.

The article examines the mechanisms of human cognitive activity proposed by John Locke and David Hume. Determined by the difference between such important concepts as knowledge and understanding. Substantiates the usefulness of this distinction, as a demonstration of lack of independence of the human mind.

Key-words: knowledge, understanding, reason, impression, ideas.

На сучасному етапі розвитку історико-філософського знання особливої значущості набувають нові підходи до розв'язання класичних питань. Серед українських дослідників дедалі більше уваги звертається на питання мережовості чи так званого "горизонтального зрізу", який демонструє історико-філософський процес у всій

його багатоманітності та розгалуженості. Саме тому актуальність пропонованого дослідження зумовлена оригінальним методологічним підходом. Аналітичне порівняння та системне узагальнення спільного і відмінного у концептах пізнання та розуміння, пропонованих у філософських системах Дж. Локка та Д. Юма, ціл-

ком можуть слугувати підґрунтям для подальших теоретичних розвідок в даній царині. Оскільки унаочнюють новий підхід до розуміння історії філософії, відмінний від історії ідей, персоналій чи проблем. Історико-філософський поступ бачиться як самобутнє середовище побутування думки. А залучені до розгляду концепти британських мислителів можуть вважатися "дороговказами" на шляху опанування цього середовища.

Критичний аналіз філософських концепцій не має за мету осягнення історії філософії в цілому, але дає змогу розуміння історії філософії як власне нової філософії в формі методу пізнання чи підходу до пізнання світу. Основною метою даної статті є викриття та унаочнення спільних і відмінних рис у трактуванні пізнання та розуміння у філософських системах зазначених мислителів, що дозволить предметно окреслити безпосереднє середовище дослідження даної проблематики з можливістю подальшого більш глибокого опрацювання.

Питання, що розглядаються у пропонованій статті мають ґрунтовну теоретичну базу. Їх розгляду присвячені численні праці зарубіжних та вітчизняних дослідників, як сучасних так і представників попередніх історичних епох: С. Гогоцького, О. Грязнова, В. Гусева, В. Кузнєцова, В. Соколова, В. Татаркевича та ін., так і низка зарубіжних праць Д. Антисері, Н. Гільє, В. Гюсле, Б. Рассела, Д. Реале, Р. Скратона та ін. До розгляду співвідношення пізнання та розуміння у теоретичних побудовах Дж. Локка та Д. Юма звертається Н. Мотрошилова; сучасні інтерпретації та перспективи філософського осмислення пізнання та розуміння розглядають В. Ільїн, М. Кириченко, Т. Кононенко, Т. Пархоменко, В. Пазенюк, Д. Прокопов, К. Райда, В. Федорченко, В. Ярошевець.

Однак, сучасність відкриває нові перспективи та розставляє власні акценти. Цим і зумовлена доречність даної розвідки сьогодні. В статті пропонується аналіз філософських надбань Дж. Локка та Д. Юма крізь призму сучасних історико-філософських рецепцій.

Звертаючись до філософської концепції Дж. Локка, ми не в змозі оминати поглядом його проблематику пізнання, адже саме пізнання є тим джерелом, з якого людина черпає знання. Запропонована для розгляду концепція підґрунтям пізнавального процесу має відчуття та досвід, що характеризуються об'єктивною природою. "Досвід про людське розуміння" – це та праця "... в якій Дж. Локк, на думку Пітера Ласлета, закладає головні теоретико-пізнавальні принципи" [1], і постулює головні моменти теорії пізнання.

Таким чином, "... пізнання це лише сприйняття зв'язку та відповідності чи невідповідності будь-яких наших ідей... де існує це сприйняття, там має місце і пізнання: де його немає ми можемо, хіба що уявляти, здогадуватися чи припускати, але ми не маємо знання" [2].

"Sensus" – відчуття: сенсуалізм – це філософська позиція де відчуття є єдино можливим та "єдиновірним" шляхом отримання знання. Вказуючи на сенсуалістичну спрямованість власної філософської позиції, Дж. Локк характеризує її наступним чином: "Якості, що породжують у нас прості ідеї, тобто цілісність, протязність, форму, рух або спокій, число, я називаю початковими або первинними. Вторинні ж якості несуть не що інше, як тільки сили. Бо колір і смак опіуму, як і його снодійна, беззаспокійлива властивість, – це тільки сили, що залежать від його первинних якостей, якими він здатний чинити різні впливи на різні частини нашого тіла... Вторинні якості тіл зникли б, якби ми могли виявити первинні якості їх найдрібніших частинок" [3].

Проблема пізнання нерозривно пов'язана з поняттям ідеї. Дж. Локк вважає, що пізнання це сприйняття

відповідності чи невідповідності двох ідей. Таким чином, пізнання зводиться до сприйняття зв'язку та відповідності між ідеями, або навпаки невідповідності та несумісності, що може бути наявною між ними. Але очевидним є той факт, що наше сприйняття різних об'єктів пізнання не є однаково чітким та ясним: на думку філософа різниця у цих чинниках залежить від різних способів сприйняття розумом відповідності та невідповідності ідей. Найбільш очевидним видом пізнання він вважає інтуїтивне.

Власне інтуїтивне пізнання зводиться до того, що з першого погляду постає "саме таким", що насамперед є очевидним. Для такого знання розуму не потрібно ні щось доводити, ні щось пояснювати. Такими, наприклад, є сприйняття того, що біле не є чорним, коло не є квадратом, а найпростіші математичні істини, на кшталт "два плюс два" є настільки очевидними та достовірними, що вищого ступеня очевидності вже просто бути не може. Цей вид пізнання є найбільш ясним та достовірним з усіх на які здатна людина.

Наступним видом пізнання є демонстративне, воно застосовується тоді, коли розум не може прямо співвіднести ідеї через порівняння. У такому випадку розум має застосовувати метод, який Дж. Локк називає судженням: тобто відповідність між ідеями доводиться за допомогою інших ідей. Прикладами такого пізнання будуть геометричні формули та інші складні математичні конструкції.

Наступним видом пізнання є чуттєве, або пізнання, яке стосується існування предметів поза нашим сприйняттям. Наявність такого пізнання, за Дж. Локком, є вагомим аргументом на користь існування матеріального світу. Таке пізнання базується на тому, що предмет є дійсно таким, яким людина його бачить.

Також від відповідності чи не-відповідності ідей щодо дійсності, залежить істиннісним чи не-істиннісним виявиться пізнання та на його основі отримане знання.

Тому Дж. Локк виокремлює ступені пізнання: інтуїтивне – розуміння самоочевидних істин, (зокрема, нашого власного існування), що набувається безпосередньо, коли розум формулює оцінку відповідності чи не відповідності ідей однієї щодо іншої; демонстративне – розуміння положень математики, (етики, буття Бога): демонстративне пізнання передбачає наявність інтуїтивного пізнання, оскільки умовивід потребує суджень, які слугують підґрунтям; сенситивне – розуміння існування речей, найменш ясне і найменш достовірне – свідчить не лише щодо достовірності чи недостовірності дійсності, але й щодо істинності чи неістинності.

Найбільш достовірним є інтуїтивне пізнання, оскільки воно одразу викликає згоду. Інтуїція дає змогу ясного та чіткого сприйняття відповідності чи невідповідності двох ідей через їх безпосереднє порівняння (людина – це не тварина). Це можливо за рахунок того, що "intuition" дає людині безпосередню переконаність, безсумнівність, що лише підтверджує існування і більше не дає місця самому-по- собі "сумніву", адже очевидність виявляється вищою ніж будь-який доказ.

Щодо демонстративного пізнання, то воно згоди набуває лише шляхом тривалих та клопітких досліджень. Безпосередність, яка відіграє провідну роль в інтуїтивному пізнанні, поступається місцем опосередкуванню через систему посилення та висновків. Відповідність чи невідповідність двох ідей визначається рахунком максимального обґрунтування в логічному ланцюговому ряді. Чуттєве ж пізнання окремо взятих існуючих речей має мінімальну ступінь достовірності в силу власної спроможності отримання уявлення про окремі факти чи незначні суми одиничних фактів. Обмеженість даного

виду пізнання виявляється через сприйняття одиничних предметів чи незначних їх угруповань, що мають справу лише з зовнішнім світом.

Людина пізнає об'єктивно саме внаслідок реальності існуючого. Прикладом цього буде співставлення сприйняття реальності та фантазій людини. На думку філософа, людина не може точно відтворити у власній пам'яті певні об'єктивно існуючі речі, але вона може їх уявити в силу наданої здатності, і це доводить те, що вони існують і поза її сприйняттям. Наприклад, уявляючи сонце, яке ми у даний момент не бачимо і безпосередньо роздивляючись його у небі, ми будемо мати зовсім різні "бачення", адже уявлення та безпосереднє сприйняття базуються на різних джерелах надходження ідей.

Отже, пізнання може бути як достовірне так і не достовірне. Пізнання є достовірним, якщо воно відповідає дійсності; недостовірність набувається через видозміни, які з'являються під тиском розмислів людини, що привносить суб'єктивний елемент в характер пізнання.

У праці "Досвід про людське розуміння" проблематика пізнання та розуміння займає провідне місце дослідження. "Так як розум підіймає людину вище всіх живих істот і дає їй всю повноту верховенства та володарювання, які він має над нею, то він, без сумніву, є предметом, що заслуговує вивчення за власної благості. Розуміння подібно до ока, даючи нам можливість бачити та сприймати всі інші речі, не сприймає саме себе: необхідні мистецтво та праця, щоб залишити його на деякій відстані і зробити його власним об'єктом" [4]. Лише розум здатен до формування в більшій мірі цілісного образу про речі, які оточують людину; оскільки для людини речі постають в окремішності, сприйняті чуттєвим сприйняттям. Однак, розум не може проникнути в саму природу зв'язків речей і тому це несе характер певної обмеженості доступу людського пізнання.

Дж. Локк не вважає за потрібне щоб для людини існував повний доступ до знання. Людина повинна знати рівно стільки, скільки їй необхідно для того аби сформувати ракурс власної поведінки. Таке знання цілком доступне людині. Пізнавальний процес задля отримання подібного знання відбувається шляхом формування загальних суджень. Існує два роди загальних суджень: ті, що утворені шляхом простого розкладання понять (вони не мають нічого спільного з вихідним поняттям) та ті, які з необхідністю, слідуючи та базуючись на певному понятті, все ж несуть певне навантаження, яке не має нічого спільного з вихідним поняттям.

Пізнання для Дж. Локка постає в якості істинного знання. Існування сукупності зовнішніх предметів, буття Бога та буття людини – це ті беззаперечні константи, які не підлягають жодному сумніву. І навіть, якщо людина усвідомлює, що їй не дані ні Бог, ні зовнішній світ, ні вона сама (в широкому загалі та самі-по-собі), все ж те, що їй вдається отримати через зовнішні відчуття – це достатній рівень, який задовольняє потреби людини, щоб існувати в світі.

Ця істинність обґрунтовується чотирма способами комбінування ідей: їх тотожність та розрізнення, безпосереднє їх співвідношення, співіснування та необхідний зв'язок, дійсне їх існування. Згідно з Дж. Локком, пізнання дійсності можливе лише завдяки співвідношенню двох ідей. Наприклад, "людина" – "Бог" – це співвідношення ідеї "людини" та ідеї "Бога"; де ідея "людини" отримується інтуїтивним шляхом, а ідея "Бога" – демонстративним.

Дж. Локк наголошує на тому, що дійсно буття Бога, за вихідну ланку має інтуїтивне пізнання існування "Я" та складається з умовиводів. Все, що має певний початок, викликано до життя іншою істотою і тому має бути

істотою, яка є творцем в певному значенні, але не першочерговим. Буття ж зовнішнього світу базується на демонстративному характері пізнання. Пізнання зовнішнього світу базується на впевненості, що Бог, створивши людину, запевнив її в тому, що існує безліч речей поза нею. Таким чином, людина може мати владу над ними, в силу власної впевненості, що існує їх певна єдність задля підтримки статусу та становища "бути людиною", а речі вона може використовувати та підпорядковувати на свій лад (як заради задоволення так і заради страждання).

Полемізуючи з декартівською позицією, щодо "cogito ergo sum" та теорією вроджених ідей, Дж. Локк пропонує власну позицію, згідно з якою – "nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu" (нічого не існує в розумі, чого б раніше не було у відчутті). Мислитель фактично визнає два рівноправні джерела пізнання – зовнішній світ та рефлексію чи стан людської душі.

Не менш важливою є вище згадувана теза відносно первинних та вторинних якостей. Первинні якості – це об'єктивні властивості самої матерії (до таких належать протяжність, щільність, фігура, рух та спокій). Всі інші властивості – смак, колір, запах, дотик та ін., є вторинними якостями, що залежать лише від людини, від її суб'єктивного сприйняття. Це дає змогу побачити, що маневруючи таким чином у людини є можливість "відштовхуватись" від об'єкта і тим самим стати незалежною від реальної дійсності.

Проблематика пізнання в сенсуалістичній традиції (в даній роботі представленій Дж. Локком), має певні доктинні моменти з емпіризмом, який наявний в філософії Д. Юма. Якщо порівняти людську "душу-думку" з чистою палітрою (чи то з "табула расою" за Дж. Локком), то досвід, наносить на палітру різнокольорові малюнки, що набувають характерних рис лише завдяки чуттєвому пізнанню.

Питання "пізнання", "знання", "розуміння" проходить під гаслом – скептицизму та агностицизму. Дані твердження базуються зокрема на тому, що не існує об'єктивного існування причинного зв'язку. Але, зокрема Д. Юм стверджував, що взагалі існування останнього неможливе; те, що вважається наслідком, ніколи не можливо знайти в тому, що вважається причиною, логічно вивести причину з наслідку неможливо. На думку Д. Юма, проблема наявності об'єктивної причинності є проблемою психологічної переконаності в наявності асоціативного сприйняття подій в їх послідовності та наступності, що проявляється через здатність пам'яті, звички, очікування, враження та віри.

І хоча дослідники вважають, що "взагалі зроблена Д. Юмом у першій книзі "Трактату" спроба дослідження пізнавальної здатності виглядає майже зайвою. До цього додамо ще цілком щирі слова Д. Юма про суцільну нездатність розуму розсіяти ту темряву, що з'являється навколо питань дослідження перших причин та пізнання як такого" [5]. Все ж філософська концепція Д. Юма – це особливий погляд на проблеми "пізнання" та "розуміння", яка не узгоджується з традиційним (кантивським) визначенням, у першу чергу, самого емпіризму, а надалі розходиться й у визначенні численних філософських категорій.

В "Трактаті" Д. Юм зізнається, що "... будь-яке подальше філософування (яке насправді і має бути розмислом про людську природу) нагадує йому спробу продовжити невдалі мандри на своєму ненадійному човні не в порівняно безбездонній гавані, а в бурхливому та неспокійному морі. Втім, дещо забігаючи наперед, можна доволі впевнено твердити, що саме море поставило для Д. Юма як простір, де його філософія розгорну-

лась у всій повноті і де він вже не був змушеним майже на кожному кроці визнавати свою непевність, нерішучість та неготовність обрати якийсь один із можливих варіантів відповіді на сформульовані ним запитання. У цьому сенсі початок чи пропедевтика були для нього значно складнішою справою, ніж суто філософське пізнання людської природи, яка пов'язується ним з вивченням афектів та принципів моралі" [6].

Згідно з традицією, емпіризм – це теорія, яка вважає, що пізнання не лише розпочинається з досвіду, але й виводиться цілковито з останнього. Дане визначення вважалося вірним, адже воно "начебто" уникає будь-якої можливості допущення *contre-sens* і допомагає їх уникати. Д. Юм не погодився б з даним трактуванням, як це зробив і Ж. Дельоз, проводячи історико-філософський аналіз вчення мислителя. Він зауважує на тому, що якби емпіризм поставав лише як теорія, за якої пізнання постає винятково з досвіду, то можливо, що не існувало б і тих філософів, яких можна назвати емпіриками (Платон чи Ляйбніц), як не існувало б і самого емпіричного вчення.

Ж. Дельоз, зокрема, зауважує: "... пізнання... для емпіризму (Д. Юма) – це лише засіб для практичної діяльності; далі, досвід ні для емпірика, ні тим більше для Д. Юма, не має того однозначного та основоположного характеру, яким ми звикли його наділяти" [7]. Досвід, за Д. Юмом, має дві характерні особливості, однак вони не є визначальними та основоположними підвалинами процесу пізнання. Досвідом можна назвати окремі сприйняття, які комбінуються в групу. Але дане відношення постає лише відношенням, яке не виводиться з досвіду. Дані сприйняття є лише результатом дії принципів асоціації (принципів людської природи), які в досвіді вказують "на", а згодом самі формують суб'єкта здатного виходити за межі досвіду. В іншому ж випадку досвід не несе в собі всього різноманіття об'єктів, з якими мав справу суб'єкт, а навпаки сам досвід визнається принципом. Це пояснюється тим фактом, що людина є наділена таким інстинктом як звичка, яка базується на спостереженні та досвіді, що й виводяться з неї. Все, що є вихідним зі звички, може бути відтворене самою людською природою, адже звичка є не що інше як один з принципів природи. "Закріплення моральних вчинків відбувається завдяки звичці, так би мовити, формується "загальне правило". Д. Юм наголошує на іманентності моральних принципів та шукає джерела моральної оцінки у суб'єкті..." [8].

Тому досвід і постає в якості принципу. Погодившись з даною Юмовою концепцією, більш наглядно ми можемо це побачити на прикладі простору та часу. Простір і час належать до самої природи, а не до суб'єкта пізнання. Ідея простору повинна належати до вторинних якостей (що розташовані у свідомості: твердість, м'якість, тепло, холод, біле, чорне і т. ін.) через те, що вона цілком залежить від зору та почуттів. Пануючи у самій природі, ідея простору і часу забезпечує поняття причинності, тому що поняття часу і простору мисляться нерозривними. Проте поняття причинності у самій природі згідно з Д. Юмом, відсутнє. "Ми робимо висновки про наслідки не з реальних причин, а за звичкою (*by habit*)" [9].

Але тут ватро зазначити й той момент, що у людини можуть виникати будь-які ідеї: розум людини формулює ідею Бога, ставлячи людські якості мудрості і доброти поза всякими кордонами. Зв'язування ідей можливе лише як результат діяльності мислення і не залежить від наявності об'єктивного аналога підсумку такого зв'язування. Причинно-наслідкові зв'язки між фактами відкриваються лише за допомогою досвіду.

Підставою пізнання причинності виступає відтворення досвіду того ж роду, що й відокремлення звички, що мислиться, як існуюча за законом причинності, та невід'ємно пов'язується з якимось "інстинктом причинності". За Д. Юмом, в основі з'єднання ідей лежить м'яка, єднальна, асоціативна сила (початок, якість): завдяки даній силі кожен одиничний об'єкт, що належить до якого-небудь виду, постійно є, пов'язаним з деяким одиничним об'єктом, що належить до іншого виду, і в разі появи якогось нового одиничного об'єкта того чи іншого виду, за будь-яким законом природи, як зміщується увага так і думка фіксується на тому новому "дещо".

Таким чином, теорія пізнання не є тією теорією, що може виводитися з досвіду. Ж. Дельоз спираючись на філософську думку Д. Юма, говорить про "данність" як джерело пізнання. "Данність" спершу передбачає дуалізм: данність як деякий конгломерат з ідей (досвід) та данність як суб'єкт у власній цілісності (але такий суб'єкт, що виходить за межі досвіду).

Данність постає як деяке відношення між Природою та принципами людської природи. "... всі прості ідеї та враження подібні одне до одного, а так як складні ідеї і враження складаються з простих, то ми можемо взагалі стверджувати, що ці два види сприйняття повністю відповідають одне одному" [10]. Пізнання – це узгоджений процес відношення між Природою та принципами людської природи, що в данності встановлює суб'єкта і промислює власну впорядкованість.

У "Трактаті про людську природу" Д. Юм намагається окреслити місце пізнання серед інших філософських проблем. Джерелом істиннісного знання Д. Юм визначає розум та зауважує на тому, що це єдина інстанція адекватного сприйняття суті. Однак як окремо існуюча "інституція" розум є малокорисним в пізнавальній здатності, оскільки він привносить лише хаос та невпевненість в оперування первинними даними об'єктів людських розумів. Автономно, сам по собі розум нічого не вартує ще й тому, що має здатність привносити в пізнавальний процес "дещо" власне. Розум як здатність до пізнання має місце лише у випадку коли він йде "пліч-о-пліч" з відчуттями. "Якщо це правильно, і певні враження та ідеї існують у моєму розумі, я не здатен вивести з їх існування будь-чого ще" [11].

Важливим та новим для теорії пізнання виступає дослідження Д. Юма стосовно межі нашого пізнання. На думку філософа, межа пізнання лежить між тими ідеями у яких ми можемо простежити їх початкове формування за допомогою вражень та такими, де це є неможливим. У випадку, якщо ідею можна простежити до того етапу, коли вона формується, як відбиток певного відображення, то така ідея буде прийнятною і можливою у пізнанні людини. Якщо ідею неможливо простежити до моменту її утворення, то ця ідея буде безпідставною та непринятною.

Таким чином, Д. Юм не вважав за необхідне погоджувати побудову теорії пізнання з дослідженням проблеми способів виникнення відчуттів людей, вважаючи це питанням долею "анатомів і природничиків". Він обирає вихідним пунктом власної моделі теорії пізнання поняття "враження". "Враження" – це деякі готові константи, що наявні в душі: це всі людські "живі" сприйняття, коли людина "чує", "бачить", "сприймає" дотиком, "любить", "ненавидить", "бажає", "хоче". Для вражень, як зазначає Д. Юм, не існує окремого імені ні в англійській, ані в будь-якій іншій мові.

Д. Юм розмежував "враження рефлексії" та "враження відчуття". "Враження відчуття" він елімінував зі своєї теоретико-пізнавальної схеми: адже перед розумом ніщо не може постати крім сприйняття, і вони жод-

ним чином не в змозі набути якого б то не було досвіду щодо співвідношення між сприйняттями та об'єктами.

Згідно Д. Юму, мислення людей у змозі лише пов'язувати, переставляти, збільшувати або зменшувати матеріал, що доставляється почуттями та досвідом: розум знімає "копію" з початкового враження та утворює "ідею" – "менш живе сприйняття". Ідеї зберігаються також і у випадках зникнення сприйняття, які їх породжують. Ідеї здатні формувати наступні ідеї і т. д., тому досвід для Д. Юма виявляється складною чуттєво-раціональною структурою.

Таким чином, узагальнюючи все вищезазначене, можна прийти до наступного висновку. Якщо скористатися термінологією І. Канта, то пізнання людини завжди постає, як дещо апіорне, а розуміння апостеріорне. Пізнання – це "одноразовий", миттєвий акт схоплення вражень завдяки людській природі, з наступним формуванням відповідних ідей. У той час, як розуміння – це процес формування ідей на основі вже існуючих ідей, отриманих з відповідних вражень. Ідеї пізнання – пер-

винні ідеї, ідеї розуміння – це вторинні (фактично ідеї-ідей). Розум не є залученим до пізнання, оскільки він рефлексує над ідеями та виступає в якості певного цензора вже сформованих ідей.

1. Zuckert Michael. On Lockean political philosophy. – Kansas University Press, 2002. – P. 82.
2. Локк Д. Сочинения : в 3 т. Т. 1. – М. : Мысль, 1985. – С. 3.
3. Locke John. An Essay Concerning Human Understanding / ed. with an Introduction by Peter H. Niddich. – Oxford, 1979. – P. 139.
4. Локк Д. Сочинения : в 3 т. Т. 2. – М. : Мысль, 1985. – С. 14.
5. Прокопів Д. Є. Філософування в контексті скептицизму в "Трактаті про людську природу" Д. Юма // Мультиверсум: Філософський альманах. – 2004. – № 43. – С. 14.
6. Там само. – С. 13.
7. Делез Ж. Емпиризм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму. – М., 2001. – С. 114.
8. Кириченко М. С. Автореферат дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / М. С. Кириченко. – К., 2003. – С. 14.
9. Hume D. Philosophical Essays Concerning human Understanding. – Hildesheim ; Zurich ; New York : Georg Olms Verlag, 1984. – P. 122.
10. Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм Д. Соч. : в 2 т. Т. 1. – М., 1965. – С. 64.
11. Руд Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. – СПб., 2000. – С. 90.

Надійшла до редколегії 22.03.12

УДК 316.75

А. О. Приятельчук, канд. філос. наук, доц., КНУТШ

ДУХОВНІСТЬ У КОНТЕКСТІ ІНДИВІДУАЛЬНОЇ ТА СОЦІАЛЬНОЇ ПРАКТИК

В статті автор аналізує проблему духовності в її культурно-історичному розвитку, розглядає шляхи формування духовних засад бізнес-діяльності, наголошує на необхідності "соціалізації" духовності.

Ключові слова: духовність, культура, цінності, ідеал, світ, душа, розум.

В статье автор анализирует проблему духовности в ее культурно-историческом развитии, рассматривает пути формирования духовных основ бизнес-деятельности, подчеркивает необходимость "социализации" духовности.

Ключевые слова: духовность, культура, ценности, идеал, мир, душа, разум.

In the article the author analyses the problem of spirituality in its cultural and historical development, examines the ways of forming of spiritual bases of business-activity, and emphasizes the need for "socialization" of spirituality.

Keywords: spirituality, culture, values, ideal, world, soul, reason.

Серед найважливіших сфер соціогуманітарного знання проблема духовності традиційно посідає одне з пріоритетних місць. Вона набуває особливої актуальності у перехідні епохи культурно-історичного розвитку, коли засади загальнолюдської культури значною мірою вичерпалися, у зв'язку з чим актуалізуються питання ідеалів, цінностей, смислових і діяльнісних орієнтирів людини та суспільства. У ці періоди виникає гостра потреба у переосмисленні цілої низки соціально-філософських проблем, до яких належать і проблеми, пов'язані з духовністю.

Проблема духовності віддзеркалює одну зі сторін співвідношення між людиною і світом, між людиною і суспільством, тому висвітлення різних її аспектів дає широку панораму численних явищ і процесів, закономірностей розвитку соціокультурної сфери, вимальовує спектр компонентів духовного світу людини – знання, віру, переконання, цінності, оцінки, ідеали тощо.

Поняття духовності у філософії, зазвичай, було пов'язане з тими формами суспільної свідомості, які, в свою чергу, ототожнювалися із формами організації знання. Наполегливий пошук дослідників зводився до окреслення науково-універсальної, "суспільної" сутності духовності. Як зазначає українська дослідниця Н. Фрадкіна, "на противагу цій тенденції, сьогодні спостерігається інша – духовність переважно асоціюється з релігійністю, з моральними цінностями, постульованими тією чи іншою культурою або конфесією. В працях сучасних зарубіжних науковців, що стосуються проблем суспільства та культури, поняття "духовність" майже не вживається, воно, як правило, використовується у світовій літературі релігійно-філософського змісту, де духовність розглядається як чинник самовизначення віруючої людини. Такий підхід збіднює значення поняття

духовності та значною мірою виводить проблематику духовності з тематичних сфер філософії" [1].

Вже у стародавні часи складаються перші уявлення про духовність. Але це поняття ще не розмежовувалося від тілесної суті. Вперше Платон відокремив тілесне й духовне, визначив, що духовність – це специфічна людська властивість, а тілесне – це те, що закладено в людини природою. Духовність, як і все в світобудові, задається "Єдиним" – "Благом", виходить з нього, формується у формі ідей-ейдоса в бутті і проявляється у вигляді якості душі людини в інобутті. Душа, на думку Платона, це істинна основа та причина людини. Вона – поняття або смисл, ідея або життя тіла. Аристотель теж відокремлював ці поняття, але розглядав тілесне й духовне як рівно необхідні.

Новий підхід формується у християнській традиції. Тут духовність наділяється новим обличчям, і вважається, що духовність притаманна людині розумній, що виділяє її з тваринного світу, та уподібнює до Бога.

Проблема духовності стала провідною і в російській релігійній філософії кінця XIX – початку XX ст. Її дослідження пов'язане з іменами Ф. Достоєвського, В. Соловйова, І. Ільїна, П. Флоренського та ін. Тут духовність визначалася: з одного боку, як одухотворення тваринності, сутнісна характеристика людини, що виділяє її зі світу тварин; з іншого – як ідеал, до якого прагнула людина у власному розвитку, орієнтація на вищі, абсолютні цінності.

Значний внесок у розробку проблеми духовності зробили також такі філософи як М. Бубер, М. Шелер, П. Т. де Шарден, Г. Ортега-і-Гасет, Е. Фромм, В. Франкл. Провідна ідея цих вчених полягає у тому, що людина розумна на зламі епох виявилася нездатною подолати кризи життя, зокрема глобальні, тому їй на зміну повин-

на прийти людина духовна. Духовність, відповідно, – це загальнокультурний феномен, який втілює не тільки абстрактно-теоретичні цінності та ідеали, а й вчинки по совісті, істину й красу.

На думку Е. Фромма, духовність – це "сфера глибинних життєвих смислів, прихованих стимулів, що визначають спосіб життя та стиль поведінки кожної людини" [2], саме тому "людині потрібна система координат, певна карта її природного та соціального світу, без якої вона може заблукати..." [3].

Загалом у дослідженні духовності вимальовується два підходи: раціоналістичний та ірраціоналістичний, кожен з яких має свої переваги. Якщо наука тяжіє до раціонального бачення духовності, то шлях ірраціонального пізнання більш продуктивно знаходить своє втілення через релігію.

Обміркування проблеми духовності стає актуальною і в сучасній українській філософії. В 90-ті роки ХХ ст., після того, як в Україні марксистські методологічні канони перестали бути офіційними і обов'язковими, дослідження духовності відбувається за такими основними напрямками:

- ✓ релігійознавчий, предметом якого є духовність, витлумачена богословською мірою, як досконалість віри в надприродні сили;
- ✓ культурологічний, в контексті якого духовність постає як спосіб самобудови особистості в межах культурного світу через самовизначення і самоспрямування, що передбачає дієвість не лише знання, але й почуття, осмислення дійсності, здатність до співпереживання;
- ✓ соціально-філософський, де духовність розглядається як багатовимірний суспільно-історичний феномен, специфічний вияв якогось зумовлений своєрідністю всесвітньої історії як поліцентричного утворення.

Духовність, філософсько осмислена на ґрунті сучасних методологічних основ, набуває таких рис, що дозволяють покласти її в основу філософського виміру. Варто підкреслити, що духовність не може бути зведена до наслідку суспільного чи індивідуального культурного розвитку, не може набувати форм статичних точок в життєдіяльності людини (як то, духовний вчинок, подвиг, катарсис), які слугують критерієм для оцінки людини з позиції абсолютної духовності; а витлумачується як безперервний процес, в якому не вдається фіксувати початок та кінець, в якому не існує дискретності.

Український філософ С. Кримський стверджує, що "духовність – це здатність переводити універсум зовнішнього буття до внутрішнього всесвіту особистості на етичній основі, здатність створювати той внутрішній світ, завдяки якому реалізується самототожність людини, її свобода від жорсткої залежності перед ситуаціями, які постійно змінюються" [4]. Духовність передбачає виклик для людини щодо віднайдення в собі того, що не відбувається природним шляхом, виклик згори, від Надлюдини, що потребує особливого тлумачення і розуміння.

Духовність як цілісність створює власні архетипи, кожний з яких має свою проекцію як раціонального, так й ірраціонального. В своєму культурно-історичному розвитку духовність характеризується конкретним відхиленням цих проекцій в архетипах, але при цьому проекція ірраціональної складової веде або до її збільшення в інших архетипах, або до появи нових ірраціональних проекцій архетипів. В міру зростання раціональної сторони в духовності відбувається зростання й ірраціональної складової. Раціональна складова духовності ґрунтується на тому, що все можна проаналізувати за допомогою розуму (знання, переконання, цінності тощо), і таким чином з'ясувати, що таке духовність. Ірраціональна складова духовності включає те, що знаходиться за межами розуму (інтуїція, емоції, передчуття, раптове осяяння тощо), і не може бути виражене в логічних поняттях [5].

Духовність не обмежується лише ставленням до універсальних цінностей (абсолюту), а й включає ціннісне ставлення до світу, самого себе, що передбачає розвиток людської душі. Отже, духовне та душевне життя людини взаємопов'язані. У культурі за поняттям "душевний" закріпився зміст, сповнений щирої приязні. Душевність розкривається як любов до ближнього, що розпочинається з любові до себе, як терпимість та щироросердечність, здатність до співчуття і милосердя. Душевність співвідноситься зі світом соціально-моральних почуттів людини, за змістом не тотожна духовності, але й не відривна від неї. Ґрунтом зростання бездуховності є бездушність, суспільна нерозвинена чуттєвість – її зведення до елементарних потягів чи відмова від неї у формі аскетизму, ханжества. Так само і бездушність зростає на ґрунті бездуховності.

"Віра, надія, мрія, духовні чуття (а позитивним виявом усіх їх є любов у найширшому значенні цього слова) – це вкрай важливі категорії духовного життя людини і суспільства, і, відтак, духовної культури" [6].

Філософ І. Ільїн підкреслював, що там, де духовних потребностей немає, а душевні можливості незчисленні, відбувається розпад особистості, перетворення її на жертву дурних пристрастей та обставин. Людина, яка духовно дефективна з дитинства, може виробити для себе навіть особливий душевний лад, який при поверхневому спостереженні можна прийняти за характер та особливі погляди, що помилково приймаються за переконання. Насправді, людина безпринципна та безхарактерна залишається завжди рабою власних дурних пристрастей, полоненою вироблених душевних механізмів, що тримають її і є всесильними у її житті, які не мають духовних вимірів і утворюють криву її огидної поведінки. Людина не виявляє їм опору, а примушує наївних людей сприймати її злу одержимість за волю, її інстинктивну хитрість за розум, поривання її дурних пристрастей за почуття. Отже, духовність відкриває людини цінності творчості, обрії досконалості та вічності; а душевність – цінності переживання, обрії світу та почуття. Духовність надає душевному образу справжнього людського характеру, а душевність як емоційно-моральне ставлення до іншого як до самого себе, відкриває людині цінність іншого, що не зводиться до безпосередньої утилітарної значущості [7].

Духовність та душевність – глибинні стратегії людського буття, що зумовлюють його трансцендуючий та комунікативний характер, і в своїй єдності складають основу особистості. "Прояснення природи людського буття через категорії "дух" та "духовність" означає, що людина може не тільки пізнавати та відображати навколишній світ, а й творити його. Творчі ж можливості людини як духовної істоти говорять про те, що окрім мислення вона має ще й вольове ставлення до реальності. Дух як взаємодія мислинево-споглядальних та вольових процесів постійно об'єктивується у артефактах, створюючи світ культури. Духовність постає як інтегральна категорія, що виражає теоретико-пізнавальну, художньо-творчу та морально-аксіологічну активність людини" [8].

Вихідним моментом формування змісту і структури духовного світу людини є знання. На основі них формується розум – здатність до самостійного мислення, проникнення в сутність речей і процесів, до охоплення, освоєння, усвідомлення життя в його складності, багатогранності, суперечливості. Всесильність розуму констатував кожен філософ, незалежно від епохи. Наприклад, Аристотель обґрунтував логічні закони функціонування розуму; М. Кузанський і Дж. Бруно виявили його суперечливу архітектуру; І. Кант проаналізував можливості розуму в пізнанні світу і самого себе; Гегель показав розум як єдино реальний і субстанційний, кінцевий етап розвитку світового духу, де самосвідомість осягає свою єдність з абсолютною ідеєю.

На допомогу розуму приходять почуття – наступний суттєвий елемент духовного світу людини. Почуття не помиляються, писав І. Кант, не тому, що вони завжди мислять істинно, а тому, що вони не мислять взагалі, вони відчують. Підкреслюючи позитивне значення почуттів, Аристотель розпочав їх аналіз з подиву, Р. Декарт – з сумніву, К. Ушинський – з успіху.

Усі елементи духовного світу людини органічно взаємопов'язані. Духовно багата людина має проникливий розум, гармонійні почуття, тверду волю. Будь-яка розбіжність між зазначеними феноменами духу деформує життєдіяльність людини як цілісної істоти. Тупу, нерозумна, нечуттєва воля, що стверджує себе як самоціль, намагається підкорити собі все заради ствердження своєї самості. І навпаки, відсутність волі не дозволяє реалізувати добрі почуття і думки в практичних діях. Почуття, розум і воля лише тоді стають власне людськими, коли доповнюють і пронизують одне одного, поєднують свої зусилля у цілеспрямованому прагненні духовного освоєння світу і практичної реалізації [9].

Духовний світ людини не існує поза духовним життям суспільства. Суб'єктами духовного життя суспільства є люди – індивіди та соціальні спільності (класи, нації, народи). У цьому зв'язку можна говорити про особисте духовне життя людини (її духовний світ), про духовне життя класу (класова свідомість), нації (національний характер, національна психологія та культура), народу (традиції, звичаї тощо).

Окрім цього, окремо виділяють та досліджують стан духовного життя суспільства, де можуть фігурувати: активний стан (зумовлений, наприклад, бажанням більшої суспільства включитися у виконання якихось соціальних програм); акцентований стан (наприклад, масового патріотизму або військової агресивності); пасивний стан (суспільної апатії або скепсису); та збалансований стан (що передбачає наявність моментів усіх можливих станів без очевидного переважання якогось окремого). Між вищезазначеними характеристиками духовного життя суспільства спостерігаються взаємовплив та взаємна кореляція.

Загалом, життя суспільства – це складний, цілісний процес активно-творчої діяльності людей, яка спрямована на засвоєння та перетворення світу, створення, збереження, примноження, засвоєння культури, у ході чого виробляються, розвиваються та задовольняються людські потреби. Духовне проникає в усі сфери суспільного життя – економічну, соціальну, політичну, суто духовну. Адже у будь-якому виді діяльності людина прагне задовольнити не тільки матеріальні, але й духовні потреби, переслідує ту чи іншу мету, реалізує конкретні плани, використовує певні ідеальні схеми діяльності, спирається на ціннісно-нормативну інформацію, що закодована у ідеальних образах.

Духовне життя суспільства – це активно-творча діяльність людей, засвоєння та перетворення світу, що полягає у виробництві, зберіганні, розподілі, споживанні духовних цінностей та ідеального змісту. Духовне життя суспільства пов'язане із задоволенням духовних потреб, функціонуванням свідомості (суспільної та індивідуальної), стосунками між людьми, багатоманітними формами їх спілкування. Духовне життя суспільства охоплює не тільки ідеальні явища, а й соціальні інститути, що займаються виробництвом, розподілом та зберіганням духовних цінностей. Тому не можна зводити духовне життя суспільства лише до функціонування суспільної свідомості. Стан духовного життя суспільства визначається усіма його складовими.

Але духовне життя суспільства має й інший аспект: воно виступає як відносно самостійна сфера суспільного життя. Розподіл праці та соціальна диференціація суспільства призвели до того, що духовна діяльність

відокремилася в самостійний вид виробництва і стала заняттям окремих спільностей людей. Так виникла духовна сфера суспільного життя – один з рівнів духовного життя суспільства, пов'язаний зі спеціалізованим духовним виробництвом, що спрямоване на задоволення переважно духовних потреб; з функціонуванням спеціалізованих соціальних інститутів, що професійно зайняті створенням, збереженням та поширенням духовних цінностей. Зрозуміло, що і в таких умовах зберігається непрофесійна духовна діяльність та стихійна система розподілу, споживання духовних цінностей.

Духовна сфера має структуру і включає наступні компоненти: духовне виробництво, духовні потреби, духовне споживання, духовні цінності, суб'єкти духовного життя і соціальні інститути, що забезпечують його функціонування.

Духовне життя суспільства – це творче творення, збереження та засвоєння духовних цінностей і змісту. Духовність є основоположним принципом само будови та існування особистості й суспільства. Фундаментальність духу означає те, що об'єктивні, матеріальні, зокрема, економічні фактори, мають другорядне значення, а те, що усі прояви соціального – суспільного та індивідуального життя мають визначені духовні виміри, які надають їм, власне, людський характер.

Безумовно, значення духовних факторів у різних сферах суспільного життя на різних етапах суспільно-історичного розвитку відрізняється. Але в перехідні епохи, коли відбувається пошук нових духовних підвалин та джерел буття, необхідність виявлення, усвідомлення та розвитку духовних вимірів людського життя має першочергове значення.

На думку українського дослідника В. Акопяна, в умовах становлення ринкової економіки в Україні домінуючим є шлях стихійного формування духовності бізнес-діяльності. Про це свідчить відсутність наперед продуманого, організованого характеру кроків самої держави шляхом реформ, чітко сформульованих цілей і завдань розгортання бізнесу в країні. Крім того, переважання стихійних начал в процесі формування духовності бізнес-діяльності зумовлено "залежністю" від самих об'єктів бізнесової діяльності, їх здібностей, рівня розвитку активності тощо. Недостатня розвиненість начал бізнесу в суспільстві загалом "штовхає" його на шлях стихійного розвитку. Отже, духовні основи такого суспільства формуються шляхом спроб і помилок, проявляючись в конкретних актах діяльності суб'єктів бізнесу [10].

Стихійний шлях формування духовних засад бізнес-діяльності веде до спонтанного виникнення різноманітних її спонукань. Останні виступають мимовільними, певною мірою "стихійними", регуляторами поведінки бізнесмена. Він не тільки "обирає" їх, але й слідує за ними, іноді стаючи повністю залежним від своїх потреб, поставлених цілей тощо. В такій ситуації вся багатогранність дійсності поступово зводиться до вузького, обмеженого світу речей, в якому залишається його свідомість. Для такого бізнесмена інші люди втрачають свою самостійну цінність, перетворюючись на засіб для досягнення власних цілей. Врешті-решт у своїй діяльності він починає переслідувати тільки економічні вигоди, зовсім не задумуючись про моральні, духовні сторони свого бізнесу. Він не усвідомлює, що в реальному житті існують досить важливі механізми інтеграції всіх цінностей, що протистоять односторонньому прагненню до однієї з них, якою б значною вона не здавалася.

Духовність пронизує весь життєвий світ людини. Цей модус людського буття, по-суті, будучи індивідуальним, виступає проявом структур універсуму в бутті людини, що дозволяє духовності претендувати на роль всезагального утворення. За її допомогою в філософії можна коректно, утримуючись на межі об'єктивності та

суб'єктивності вести мову не тільки про самовизначення як безперервне оформлення себе шляхом вибору, відповідальності, комунікації, пізнання світу, але й про інші важливі моменти життєдіяльності людини.

Необхідно соціалізувати духовність – зробити її реальною сьогодення й соціальним спадком майбутнього. Тому поняття "духовність" варто розуміти не лише як винятково пов'язаний з церковними чи релігійними атрибутами, а, насамперед, із передачею нагромадженої духовної, культурної, інтелектуальної, зрештою, соціальної спадщини нації наступним поколінням. Саме передача інформації, знань від одного покоління до іншого – це національний, інформаційно-когнітивний, тонкий соціально-психологічний фактор формування людини як особистості, її духовної культури, елітарності, що ґрунтується на освіченості, інтелекті людей минулого, на людському капіталі сучасних знань, досвіду, традиціях, духовно-інтелектуальній адекватності навколишнього середовища. Можна стверджувати, що духовність людини – це її своєрідна здатність і конкурентос-

проможність творити добро, благо, високий духовний чи матеріальний продукт.

1. Фрадкіна Н. Просвітництво як головний чинник формування духовності в українському суспільстві / Н. Фрадкіна // Гілея. – К., 2011. – Вип. 7 (49): Історичні науки, філософські науки, політичні науки. – С. 332–336.
2. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Эрих Фромм. – М.: АСТ, 1998. – С. 354–355.
3. Там само. – С. 302.
4. Крымский С. Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации / С. Крымский // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 23.
5. Алексеев А. П. Духовность: сущность, эволюция, формы выявления в этносе [Текст]: автореф. дис. д-ра филос. наук: 09.00.04 / А. П. Алексеев. – Х., 2007. – С. 32.
6. Шинкарук В. И. Категориальная структура научного мировоззрения / В. И. Шинкарук // Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики. – К.: Наукова думка, 1981. – С. 11–23.
7. Ильин И. А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний // Наши задачи. Собрание сочинений: в 10 т. – М.: Русская книга, 1994. – Т. 3. – С. 236–541.
8. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С. 179.
9. Андрущенко В. П. Сучасна соціальна філософія / В. П. Андрущенко, М. І. Михальченко. – К.: Генеза, 1996. – С. 295–296.
10. Акоюн В. Г. Морально-етичні детермінанти поведінки суб'єкта підприємницької діяльності / В. Акоюн // Мультіверсум. Філософський альманах. – К.: Український центр духовної культури. – 2003. – Вип. 37. – С. 183–192.

Надійшла до редколегії 14.03.12

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 30:321

О. В. Антонова, асп., КНУТШ

РОЛЬ ПОЛІТИЧНИХ ЕЛІТ У РУЙНАЦІЇ НОВИХ ДЕМОКРАТІЙ

Розглядається проблема суб'єкта руйнації нових демократій. Автор визначає політичних акторів, які мають визначальний вплив на руйнацію нових демократичних режимів.

Ключові слова: нова демократія, авторитарний відкат, громадськість, політичні партії, армія.

Рассматривается проблема субъекта разрушения новых демократий. Автор определяет политических акторов, которые имеют определяющее влияние на разрушение новых демократических режимов.

Ключевые слова: новая демократия, авторитарный откат, общественность, политические партии, армия.

The problem of subject of new democracies is examined. The author defines key political actors that have a crucial influence on the breakdown of new democratic regimes.

Keywords: new democracy, authoritarian breakdown, public, political parties, the army.

В контексті досліджень змін політичних режимів, питання ролі широких верств населення, окремих груп й індивідів завжди було дискусійним. Хто є відповідальним за авторитарний відкат: громадськість, що розчаровується в побудові демократії, чи окремі групи інтересів та особи, що в процесі політичних ігор руйнують демократичний устрій?

Досить часто провину за демократичний провал покладають на широку громадськість, оскільки вона нібито відмовляється від демократії та вдається до різних недемократичних крайностей. Спочатку аргументи як правило стосувалися того, що звичайні люди є не дуже свідомими громадянами, оскільки вони не мають базової освіти та необхідних знань. Коли освіта стала більш доступною, недалекоглядність, яку приписували широким верствам населення, стали пов'язувати з відсутністю розуміння загального плану, а також ізоляцією, фрустрацією та моделями виховання. Поширення фашизму дало сильні поштовхи, для дослідження і розвитку такого теоретичного поняття як "авторитарна особистість".

Проте деякі дослідники сумніваються, чи справді руйнація демократії спричинена діями громадськості. Професор Принстонського університету Ненсі Бермео у своїй роботі "Звичайні люди у незвичайні часи" показує, що майже у всіх випадках руйнації демократії вирішальним процесом був не відхід виборців від центристських просистемних партій, а поляризація еліт, зокрема розкол серед лідерів військових, урядових груп та груп інтересів. Навіть у поодиноких випадках, де спостерігалася зростаюча підтримка екстремістських партій, так як в нацистській Німеччині, поляризація відбувалася не стільки за рахунок змін в голосуванні виборців, скільки за рахунок

розширення електорату екстремістів за рахунок нових виборців – мобілізацію тих, хто раніше не голосував. Ненсі Бермео робить висновок, що "ті, хто приписують вину за підлив демократії повсюдному переходу електорату на сторону противника, помилково приймають зміну складу електорату за зміни в думках і серцях" [1].

Інший аргумент звинувачення широкої громадськості у руйнації демократії полягає в тому, що громадяни дозволяють диктаторам прийти до влади. На нашу думку це досить спекулятивне звинувачення, оскільки часто люди утримуються від акцій протесту з чисто раціонального розрахунку: їхнє життя більш цінне, за їх свободу, а вони очікують (зважаючи на досвід, отриманий за роки авторитарного режиму) силового придушення протестів. Окрім того Семюел Хантінгтон вказує, що переходи від демократії до авторитаризму майже завжди здійснювалися тими, у кого в руках була влада, або тими, хто знаходився близько від владних важелів. За кількома винятками, не було випадку, щоб кінець демократичній системі поклало всенародне голосування чи всенародне повстання, при цьому до винятків належать Німеччина й Італія, де антидемократичні сили прийшли до влади шляхом виборів, та Іспанія й Ліван, де кінець демократії поклала громадянська війна [2].

Історія, статистика, теоретичні розробки вказують на те, що нові демократії надзвичайно рідко руйнуються через дії громадян. І хоча на рівні широкої громадськості виникають фактори, які можуть сприяти дестабілізації політичної системи, провідну роль в руйнації нових демократій відіграють саме політичні еліти. Тому цілком виправдано у дослідженні руйнації демократичного режиму сфокусуватися на діях еліт.

Серед політичного істеблішменту можна виокремити безліч суб'єктів. Проте аналіз на цьому рівні є теоретично можливим за рахунок того, що ми не маємо аналізувати потенційні дії усіх учасників політичного процесу, адже в кризовій ситуації число тих, хто може чинити вплив на хід подій та число доступних дій суттєво зужується. Окрім того матеріали дослідження історичного досвіду дозволяють виокремити найбільш типових носіїв загроз стабільності нових демократичних режимів, та дій, до яких вони можуть вдатися. Зокрема ціла низка теоретичних праць вказує на те, що лідери політичних партій є ключовими гравцями в перехідний період: "Саме вони встановлюють ставки, працюють над виробленням компромісів, вони виступають в якості стримуючих сил" [3]. Як тільки конкурентні вибори стають реальним механізмом формування влади, партії стають важливими агентами політичного процесу.

В третьому томі роботи Ларі Даймонда, Хуана Лінца та Семюела Ліпсета "Демократія в країнах, що розвиваються", в якому розглядаються випадки Індії, Пакистану, Шрі-Ланки, Туреччини, Філіппін, Південної Кореї, Таїланду, Малайзії, Папуа-Нової Гвінеї та Індонезії, автори вказують на те, що "якщо і є щось, що є спільним для демократичних перспектив всіх цих десяти країн, це критично важливе значення ефективного демократично відданого лідерства" [4].

Деякі партії відіграють особливо важливу роль в процесі дестабілізації молодих демократій. Це нелояльні до демократичного режиму політичні угруповання а також екстремістські партії. Джованні Капочча у праці "Захищаючи демократію" детально досліджує ці політичні сили, оперуючи терміном "антисистемна партія", який у широкому значенні означає партію, дії та пропаганда якої здійснюють делегітимуючий вплив на політичну систему [5].

Окрім цілеспрямованих антисистемних дій, важливою загрозою таких сил є їх вплив на межові партії, ті що знаходяться між поміркованим центром та радикальними полюсами, особливо в часи кризи перші здійснюють деструктивний вплив на останніх, формуючи осередки дестабілізації, що створюють значні труднощі для демократичного центру [6].

Семюел Хантінгтон підкреслює, що екстремістські опозиційні групи, особливо ті, що застосовували насильницькі методи боротьби, такі як перуанський Світлий шлях, філіппінська НПА чи сальвадорський Фронт національного визволення імені Фарабундо Марті, самі по собі не здатні розвалити демократичний режим, оскільки не можуть мобілізувати достатньо широку підтримку серед громадськості нового демократичного режиму. Це стосується також і екстремістів більш мирного характеру [7].

А якщо нелояльні до демократичного уряду політичні групи є дійсно маргінальними, а їх прихильники нечисленні – вони не становлять суттєвої загрози – "кожна демократія має свою частку дестабілізаторів, екстремістів та незгодних на околицях політичного поля" [8]. Проте чим більше прихильників у цих сил серед громадськості і чим ближче ці сили знаходяться до центру політичної системи – тим загроза стає актуальнішою. Політична значущість обумовлюється кількісною підтримкою, інтенсивністю підтримки (100 активних терористів-послідовників будуть здійснювати значно більший вплив ніж 100 звичайних громадян, активність яких обмежується голосуванням) або стратегічною позицією – "антисистемна група стає впливовою, якщо має значну підтримку в суспільстві (стандарт приблизно 10 % виборців), або не таку значну, але сконцентровану серед солдатів, духовенства, державних службовців, інтелігенції; або якщо її послідовники є активними самовідданими, постійно мобілізуючись на вулицях та постійно роблячи виклики системі" [9]. Якщо екстремістів розділяє від

центру тільки напівлояльна демократії опозиція, екстремісти мають реальні шанси організувати переворот, досягнувши згоди з більш поміркованими сусідами.

Помірковані напівлояльні ліві та праві партії відіграють важливу роль в справі руйнації демократії, адже саме вони є ключовими акторами формування нелояльної опозиції. Критичною точкою в процесі руйнації демократії є момент, коли напівлояльна опозиція об'єднується з нелояльною опозицією. Якщо при демократичному режимі опозиція перестає виконувати свої прямі функції і замість цього приєднується до революційного руху – чи лівого, чи правого, – режим опиняється під загрозою [10]. У такому випадку руйнацію демократії викликає не стільки провал стратегій уряду, скільки стратегічний вибір напівлояльної опозиції.

Норвежські дослідники Стейн Ларсен та Ярві Херсвік вказують, що в процесі руйнації як правило беруть участь 7 груп акторів: радикальні ліві і радикальні праві, нелояльні ліві і праві, напівлояльні ліві і праві партії та демократичний центр. "Радикальні ліві і праві партії знаходяться за межею електорального і парламентського простору" [11]. Таким чином на межі даного простору знаходиться нелояльна права та ліва опозиція, які часто зберігають зв'язки з радикальними "сусідами". Ці групи формують нелояльну опозицію, демократичний центр є носієм режиму, а ті політичні сили, які знаходяться між ними, і відіграють вирішальну роль у дестабілізації режиму та його руйнації. Ситуація взаємодії між цими гравцями характеризується тим, що переговори можливі тільки між найбільш близькими за своїми орієнтирами акторами. Таким чином потенційними союзниками радикальних полюсів можуть бути тільки напівлояльні партії.

Особливості взаємодії демократичного центру з іншими партіями полягає в тому, що в переговорах із напівлояльними партіями демократичний центр буде намагатися віддалити напівлояльну опозицію від радикальних флангів. Так само і нелояльна опозиція, при проведенні переговорів з найближчими "сусідами" на ідеологічній шкалі: радикалами та напівлояльною опозицією, в свою чергу також буде намагатися віддалити напівлояльну опозицію від демократичного центру.

В той час як демократичний центр зацікавлений у збереженні status quo, напівлояльна опозиція зацікавлена в реформуванні, а нелояльна опозиція віддає перевагу перевороту. Якщо демократичний центр не домовиться з напівлояльною опозицією щодо реформ, то остання може відійти до нелояльної опозиції і виступити спільним фронтом за переворот.

При такому розкладі сил руйнація режиму найбільш вірогідна, якщо центр не буде йти на реформи і відстоюватиме status quo, оскільки небажання режиму якимось чином змінюватися легітимувало б його повалення. Найменш виграним для анти системних партій була б та ситуація, коли вони загрожують режиму переворотом, в той час, як останній пропонує реформу. "В такій ситуації вони виглядали б користоловцями, які рвуться до влади і не переймаються долею країни" [12]. Комбінація реформа-реформа була б оптимальною, проте реформа не є пріоритетом ні для носіїв режиму, ні для путчистів. І найгіршим варіантом для путчистів є погодитися на реформу, в той час як уряд стоїть на збереженні status quo, оскільки таким чином вони будуть обмануті у своїх прагненнях до реформування. Саме тому, якщо уряд не готовий йти на розробку програми реформ із опозицією, нелояльна опозиція віддасть перевагу зміні політичного режиму, і вирішальним у цій грі буде рішення напівлояльної опозиції кого підтримати: режим чи путчистів.

Тут варто зауважити, що питання реформ є надзвичайно болючим в молодих демократіях, де як неналагоджена соціальна система, судова влада не вирішені

численні економічні питання, всі ці проблеми потребують рішення, проте бачення цих рішень у правих і лівих сил різне. Якщо уряд не зможе розробити програму реформ, і заручитися підтримкою одного з цих флангів, шанси на переворот дуже великі.

За яких умов напівлояльна опозиція об'єднується з нелояльною? Прекрасне пояснення цьому процесу дає Йозеф Коен у своїй праці "Радикали, реформатори та реакціонери: дилема в'язня та розпад демократії в Латинській Америці". У своїй праці професор Нью-Йоркського університету говорить про те, що досвід руйнації демократичних режимів Латинської Америки 60-их років показує, що було достатньо простору і можливостей для здійснення реформ в межах демократичних інституцій. Проте сили, які могли б досягнути компромісу потрапили у ситуацію, яка найкраще пояснюється грою "дилема в'язня", у якій раціональне слідування своїм інтересам призводить до результату, якого вони хотіли уникнути – "ніяких реформ, ніякої демократії – результат, очевидно гірший за можливу кооперацію і реформи при демократичному режимі" [13].

Іще однією важливою рисою взаємодії політичних партій у цій ситуації є те, що центристи можуть іти на домовленості з поміркованими лівими і поміркованими правими, проте поміркованим лівим і правим складно досягнути домовленостей між собою, хоча вони і є важливими для збереження демократії, через низку факторів. Йозеф Коен підкреслює, що кожна з поміркованих сторін очікує отримати значні вигоди від проведення реформ, і разом у них є можливості це зробити, проте на заваді досягнення згоди та прийняття відповідних законодавчих норм стають деякі побоювання цих акторів. Помірковані ліві і праві бояться зради, бояться, що поміркована сторона протилежного ідеологічного поля об'єднається із радикальними "сусідами". І хоча помірковані сторони від початку віддають перевагу проведенню демократичних реформ, "помірні праві будуть боятися, іти на значні поступки лівим, оскільки ті можуть скористатися ситуацією та проштовхнути більш радикальні реформи; а помірні ліві будуть боятися йти на суттєві поступки правим, оскільки останні можуть вкрасити у них унікальну історичну можливість реформувати країну" [13].

Які стратегії переслідують антисистемні радикали в цій ситуації? На відміну від поміркованих партій, вони не мають бажання йти на компроміси заради проведення програми реформ. Жодна із екстремістських партій не хоче, щоб помірковані сили досягли згоди прийняли програму реформ. Навпаки, вони зацікавлені в тому, щоб роз'єднати їх та залучити до більш радикальної програми дій. Для цього вони грають на побоюваннях поміркованих партій. Кожна поміркована партія боїться, що у співпраці із партією протилежного ідеологічного табору вона втратить все. Для того, що зіграти на цих страхах антисистемні партії вдаються до наступних стратегій. Як тільки помірковані партії проявляють бажання співпрацювати одні з одними кожна з екстремістських сторін буде якомога гучніше засуджувати помірковані партію за згоду із вимогами їх союзників.

Побоюючись втратити свій власний електорат, і при неможливості розірвати свої зв'язки з радикалами, помірковані партії будуть намагатися знайти порозуміння із радикалами, що в свою чергу посилить підозри поміркованих партій з протилежного боку ідеологічної шкали. Зрештою обидві помірковані партії вже не будуть такі готові до співпраці, як спочатку. Таким чином, атакуючи кожного разу помірковані партії свого ідеологічного табору, як тільки ті виявляють бажання співпрацювати з протилежною стороною, радикали підсилюють страхи обох сторін, розколюючи їх та перешкоджаючи досягнути згоди щодо реформ.

Така стратегія екстремістських партій не лише розколює напівлояльну опозицію, але також посилює радикалізацію політичної ситуації. Кожного разу коли одна група радикалів починає звинуватити своїх більш поміркованих союзників у відході від своїх ідеалів, і останні намагаються знайти з ними порозуміння, переконуючи радикалів, що ідеологічно вони залишаються з ними, інша група екстремістів вбачає в цьому не лише можливість звинуватити своїх поміркованих "сусідів" у змоворі з екстремалами, але і можливість виправдання "захисної" радикалізації зі свого боку. Це спричиняє наступне коло радикалізації, яке викликає наступне коло і так далі, все більше і більше віддаляючи помірковані сторони одна від одної.

Оскільки згода співпрацювати нічого не гарантує (оскільки ніщо не може стати гарантією, що потенційний союзник буде виконувати обіцянку) кожна зі сторін залишиться із радикалами і таким чином – відмова від співпраці – це домінуюча стратегія в даній грі, тому кожен гравець буде стояти на цій позиції. Не залежно від того, до яких дій вдасться інша сторона "жодна з сторін не розірве зв'язки з радикалами, згоди щодо реформ не буде досягнуто, виникне тотальна конфронтація і демократичний режим буде зруйновано" [14].

Йозеф Коен вказує, що в Південній Америці особливий внесок в розігрування такого сценарію внесли ліві, які переоцінювали свої можливості виграти конфронтацію. В результаті рішенням цієї дилеми був військовий переворот, що встановлював диктатуру правих.

Ця модель не передбачає, що всі конфлікти між поміркованими та екстремістськими силами призводять до руйнації демократії – адже в такому випадку руйнацій було б набагато більше. Модель Йозефа Коена передбачає, що демократичний режим зруйнується, якщо взаємодія між поміркованими та радикальними партіями набуде такого характеру, і завершиться створенням альянсу між радикалами та поміркованими силами. Підтримка напівлояльної опозиції життєво необхідна радикалам, адже за її відсутності, при радикалізації стратегій екстремістів результат політичної гри може бути іншим. Якщо більшість в поміркованому таборі поділяє єдині базові політичні цінності і цілі, екстремісти не зможуть призвести до радикалізації політикуму, а об'єднані помірковані партії зможуть співпрацювати та зберегти демократичні інституції.

Якщо напівлояльна опозиція не йде на співпрацю, у радикалів є ще й інший варіант потенційного союзника – армія. До залучення армії у політичний процес вдаються не лише антисистемні політичні сили в нових демократіях. В Латинській Америці це стало майже традицією для політиків стукати в двері армійського браку, як тільки спроба досягнути політичного порозуміння заходить у глухий кут.

Велику загрозу становить як залучення армії партіями, так і власна ініціатива армії "долучитись" до вирішення політичних питань. Місце армії в "молодій" демократії як правило визначається роллю, яка відводилась військовим при авторитарному режимі і особливо тим, яку роль армія відіграла при встановленні демократичного режиму. Велику загрозу становлять не лише ті військові, які були опорою авторитарного режиму, а й ті, за допомогою яких той режим було повалено, адже мав місце прецедент втручання військових в політику. В цілому міру втручання армій в політику демократичного режиму визначає ступінь політизованості воєнного істеблішменту при авторитарному режимі.

Військові, які були опорою недемократичного режиму і в результаті транзиту відсторонені від влади, (зазвичай це офіцери середнього рангу з розвиненими політичними поглядами та ідеологією) зазвичай незадоволені втратою влади та статусу і відчують загрозу

з боку сил, які домінують в новому режимі. Як правило, вони часто займаються різного роду політичною діяльністю, направленою на те, щоб розвалити новий демократичний режим, або добитись змін в його керівництві. Найбільш драматичною формою такої діяльності є воєнні повстання та спроби державного перевороту. Спроби перевороту здійснювались або серйозно планувались принаймні в десяти країнах, які демократизувались за період з 1970-х до кінця 1980-х: в Греції, було сім спроб перевороту та заколоту; на Філіппінах – сім; п'ять – в Аргентині; три – в Іспанії [16].

Хантингтон вказує, що під час першого відкату військові перевороти зруйнували демократичні системи в нових країнах Східної Європи, Греції, Португалії, Аргентини та Японії. Під час другого відкату – в багатьох латиноамериканських країнах – в Індонезії, Пакистані, Греції, Нігерії та Туреччині. Перевороти здійснені виконавчою владою під час другого відкату відбулися в Південній Кореї, Індії та на Філіппінах. В Уругваї обидві групи акторів долучилися до руйнації демократії [17].

Наведені в цій роботі дослідження підштовхують до висновку, що головними винуватцями авторитарних відкатів є не широкі верстви населення, які розчарува-

лися в демократичних ідеалах, а політичні актори, які сліднують зовсім іншим ідеалам.

1. Bermeo Nancy. Ordinary People in Extraordinary Times: The Citizenry and the Breakdown of Democracy / Bermeo Nancy. – Princeton University Press, 2003 – P. 5.
2. Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века / С. Хантингтон. – М.: РОССПЭН, 2003. – С. 311.
3. Bermeo Nancy. Ordinary People in Extraordinary Times: The Citizenry and the Breakdown of Democracy / Bermeo Nancy. – Princeton University Press, 2003 – P. 369.
4. Diamond Larry. Democracy in Developing Countries. Vol. 3. Asia / ed. by Diamond Larry, Linz Juan J., Lipset Seymour Martin. – Adamantia Press Limited, 1989 – P. 49.
5. Capocchia Giovanni. Defending Democracy: Reactions to Extremism in Interwar Europe / Giovanni Capocchia. – Baltimore; London, 2007. – P. 29.
6. Ibid. – P. 31.
7. Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века / С. Хантингтон. – М.: РОССПЭН, 2003. – С. 289.
8. Diamond Larry Jay. Developing Democracy: toward consolidation / Larry Jay Diamond. – Baltimore; London, 1999. – P. 67.
9. Ibid. – P. 68.
10. Linz J. The Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown and Reequilibration. / J. Linz. – Baltimore; London, 1978. – P. 16–23.
11. Ларсен С. У. Крушение и восстановление демократического режима в Португалии / С. У. Ларсен, Я. Херсвик // Полис. – 2004. – № 2. – С. 57.
12. Cohen Youssef. Radicals, Reformers, Reactionaries: the prisoners dilemma and the collapse of democracy in Latin America / Youssef Cohen. – Chicago; London, 1994. – P. 60.
13. Ibid. – P. 58.
14. Ibid. – P. 61.
15. Ibid. – P. 68.
16. Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века / С. Хантингтон. – М.: РОССПЭН, 2003. – С. 253.
17. Там же. – С. 255.

Надійшла до редколегії 14.03.12

УДК 32.019.5

Т. О. Житнікова, асп., КНУТШ

ПОЛІТИЧНЕ МАНІПУЛЮВАННЯ: СУТНІСТЬ, СТРУКТУРА ТА РІВНІ ЗАХИСТУ

У статті розглядається процес політичного маніпулювання, визначаються характерні ознаки політичного маніпулювання, аналізуються вербальні та невербальні складові політичного маніпулювання, а також розглядаються рівні захисту від політичного маніпулювання.

Ключові слова: маніпулювання, політичне маніпулювання, ознаки маніпулювання, ЗМІ, невербальне маніпулювання, захист від політичного маніпулювання.

В статье рассматривается процесс политического манипулирования, определяются характерные признаки политического манипулирования, анализируются вербальные и невербальные составляющие политического манипулирования, а также рассматриваются уровни защиты от политического манипулирования.

Ключевые слова: манипулирование, политическое манипулирование, признаки манипулирования, СМИ, невербальное манипулирование, защита от политического манипулирования.

The article discusses the process of political manipulation, determine the characteristic signs of political manipulation, there is an analysis verbal and non-verbal component of political manipulation and also discusses the levels of protecting from political manipulation.

Keywords: manipulation, political manipulation, signs of manipulation, mass-media, nonverbal manipulation, protection from political manipulation.

З моменту набуття Україною незалежності відбулися помітні зміни на шляху формування нового демократичного суспільства. Суб'єкти політики (державна, партії, ЗМІ) наряду з інформуванням, просвітництвом, залученням громадян до політичного процесу, все активніше освоюють методи і технології прихованого управління масовою свідомістю і поведінкою громадян. В наш час людина переважана інформацією. Створення та удосконалювання комп'ютерної техніки, мережі Інтернет, наявність високого рівня комунікативно-інформаційних засобів (радіо, телебачення, мобільний зв'язок) приводить до інтенсивного руху інформаційних потоків. Засоби масової інформації постійно створюють певну емоційну напругу в суспільстві з приводу того чи іншого питання. Всі події в Україні і світі відбуваються так швидко, що майже не залишається достатньої кількості часу на прийняття виважених рішень. Все це створює практично ідеальні умови для політичного маніпулювання. Саме тому важливим є не лише проблема визначення і розпізнання політичного маніпулювання, а й захисту від нього.

Доцільно виокремити кілька аспектів, які обумовлюють необхідність дослідження проблеми політичного маніпулювання: по-перше, необхідно враховувати специфіку маніпулювання як прихованого механізму впливу, який активно діє на свідомість об'єкта; по-друге, в сучасному суспільстві відбулися певні зміни в процесі

спілкування в результаті яких людина перестає бути цінністю і перетворюється на об'єкт, яким можна маніпулювати; маніпулювання загалом і політичне маніпулювання зокрема поступово перетворюється на зброю нового тисячоліття і щоб не перетворитися на ляльку в руках політиків людина має навчитись не лише розпізнавати цей потужний вид впливу, а й захищатись від нього і протидіяти йому.

Вивчення феномену "маніпулювання" займалися такі дослідники як Г. Франке, Е. Гофман, Е. Шостром та ін.. Серед вітчизняних науковців проблему маніпулювання досліджували В. М. Герасимов, Г. В. Грачев, І. К. Мельник, О. Д. Бойко та ін..

Розглядаючи різні підходи до визначення поняття маніпулювання можна виокремити характерні ознаки цього явища. По-перше, це вид духовного, психологічного впливу (а не фізичне насилля чи загроза насилля). Мішенню дій маніпулятора є психічні структури людської особи. Г. Франке визначає маніпулювання як психічний вплив, який здійснюється таємно, а відповідно, і шкодить тим особам, на яких воно направлено [1].

По-друге, маніпулювання – це прихований вплив, факт здійснення якого не повинен бути поміченим об'єктом маніпулювання. Як зазначає Г. Шиллер, "для досягнення успіху маніпулювання має залишатись непоміченим. Успіх маніпулювання гарантований тоді, коли об'єкт маніпулювання впевнений, що все що відбува-

ється є природнім і неминучим. Для маніпулювання необхідна фальшива дійсність, в якій її присутність не буде помічатись" [2]. Коли спроба маніпулювання є очевидною і викриття стає достатньо відомим, акція зазвичай припиняється, бо розкритий факт такої спроби наносить маніпулятору значні збитки. Ще більш ретельно приховується головна мета маніпулювання – так, щоб навіть розкриття факту спроби маніпулювання не призвело до викриття подальших намірів.

По-третє, маніпулювання – це вплив, який потребує значної майстерності і знань. Якщо мова йде про суспільну свідомість, про політику, принаймні місцевого масштабу, то, як правило, до розробки різко роду маніпулятивних акцій залучаються спеціалісти, чи принаймні спеціальні знання.

По-четверте, маніпулювання наявне лише там, де є свобода вибору або хоча б формальна можливість альтернативної дії. У такому разі, за словами Н. Лімнатиса, той, ким маніпулюють, загалом не усвідомлює маніпулятивного впливу (навпаки, видимість свободи зміцнює вплив маніпулятора) [3].

Отже, спираючись на ці характерні ознаки маніпулювання, політичне маніпулювання можна визначити як сукупність дій, спрямовану на приховане управління політичним вибором громадян.

В політичному житті велику роль відіграють комунікативні процеси, які надають зміст політичному процесу, пов'язують між собою політичних акторів, інститути, забезпечують логічну послідовність політичних подій. Успіх політика залежить від вмілого використання механізмів політичної комунікації. Сьогодні це найпоширеніший і, очевидно, найефективніший інструмент політичного впливу, бо веде маси до добровільного та часто неусвідомленого підкорення своїм лідерам.

В постіндустріальному суспільстві володіння знаннями та інформацією стає вирішальним в управлінні суспільством, витісняючи на другий план вплив грошей та державного примусу. Важливою ознакою цього процесу виступає витіснення гонки озброєння інформаційно-інтелектуальною гонкою. При цьому політичний, державно-адміністративний чи інший силовий примус все частіше замінюється на інформаційний і психологічний вплив. Основними каналами соціальної комунікації, за допомогою яких маніпулятор впливає на свої об'єкти, є засоби масової інформації.

З точки зору управління сучасним суспільством засоби масової інформації відіграють вирішальну роль. Вони не тільки забезпечують отримання сигналів від органів центральної влади, а й забезпечують так званий "зворотній зв'язок", який вкрай важливий для оцінювання наслідків та ефективності того чи іншого рішення.

Як зазначає С. Кара-Мурза, засоби масової інформації стали основним інструментом розповсюдження повідомлень, які впливають на суспільну свідомість. Сьогодні ЗМІ це інструмент ідеології, а не інформації. "Головне в їх повідомленнях – ідеї, які впроваджуються в нашу свідомість контрабандою", засоби масової комунікації націлені не стільки на передачу інформації, скільки на передачу певних думок і, як наслідок, формування суспільних поглядів [4].

З того моменту, як ЗМІ і, перш за все, телебачення, перетворились на невід'ємну частину політичного дискурсу, цей соціальний механізм перетворився на один з основних політичних інститутів. Відсутність політичного нейтралітету, систематичне безпосереднє спілкування ЗМІ з рядовими громадянами зробило їх такими ж первинними інститутами соціалізації як родина, церква, система освіти [5].

Характеризуючи ЗМІ як невід'ємний елемент політичного маніпулювання варто визначити кілька основних характеристик:

- ✓ публічність, необмежене коло споживачів; наявність спеціальної апаратури для передачі інформації;
- ✓ непряма, розділена в просторі і часі взаємодія комунікаційних партнерів;
- ✓ односпрямованість взаємодії від комунікатора до реципієнта, неможливість змінити їх місцями;
- ✓ мінливий характер аудиторії, яка утворюється випадково в результаті загальної уваги, яка проявляється до тієї чи іншої програми, чи передачі, чи статті.

ЗМІ є дуже зручним інструментом політичного маніпулювання. Володіючи монополією на інформацію (основним матеріалом, за допомогою якого ЗМІ здійснюють свій маніпулятивний вплив), ЗМІ створюють пріоритетність подій, формують у населення певну суспільну думку про ту чи іншу подію, людину чи явище. Особливо актуальною ця проблема стала, коли темпи розвитку інформаційних і політичних технологій значно випереджають розвиток законодавчої бази в області інформаційної політики, яка б обмежила можливості застосування ЗМІ в маніпулятивних цілях.

Поряд із засобами масової інформації слід виокремити ще один елемент політичної комунікації, який широко застосовується в політичному маніпулюванні. Мова йде про невербальну комунікацію, яка представляє собою базову форму передачі інформації від однієї людини до іншої (чи до групи людей) і являється дуже важливим засобом спілкування і взаємодії. Невербальна комунікація здійснюється в процесі мовного спілкування паралельно з вербальною і створює додатковий інформаційний канал в системі спілкування. Доволі часто трапляється так, що невербальний контакт стає основним джерелом інформації, найважливішою частиною спілкування, оскільки саме його специфічні засоби можуть бути значно інформативніші за слова. Тому в політиці активно застосовують невербальне маніпулювання.

Сутність невербального політичного маніпулювання полягає в застосуванні мови тіла (поз, жестів, міміки) для впливу на свідомість особи (групи людей, чи маси) з метою отримання бажаного результату – завоювання, використання та втримання влади [6].

У структурі комунікативного акту невербальний канал є найпотужнішим. Фактично через нього передають основну інформацію при спілкуванні. Крім того, він є найбільш достовірним і адекватним, оскільки значна частина невербальних реакцій обумовлена і визначена дією підсвідомості, що викриває приховані наміри співрозмовника.

На ряду з розпізнанням маніпулювання, виявленням його основних рис, визначенням місця й ролі вербальних на невербальних засобів маніпулювання напевно найважливішою в наш час постає проблема захисту від політичного маніпулювання. Захист від маніпулювання Бойко О. Д. визначає як систему дій, спрямовану на усунення чи зведення до мінімуму негативних переживань і можливих втрат, що можуть травмувати чи нашкодити особистості [7]. Специфіка захисту від політичного маніпулювання полягає в захисті прав особистості (певної групи чи суспільства загалом) на вільне волевиявлення стосовно існуючого політичного режиму, діючих політичних сил чи будь-яких інших політичних питань. Можна виділити чотири рівні захисту від політичного маніпулювання: захист цілісності Я; підтримка позитивного Я-образу в між особовій взаємодії; захист цілісності групи у відповідь на внутрішню загрозу розпаду; захист цілісності групи від руйнівних факторів між групової взаємодії. В залежності від характеру захисних дій захист від маніпулювання поділяють на несвідомий та свідомий.

Несвідомий захист від політичного маніпулювання ґрунтується на використанні захисних механізмів психіки, тобто механізмів, що забезпечують усунення чи мі-

німізацію негативних переживань, які травмують особу, її самооцінку, образ свого Я. Захисні механізми психіки діють непомітно на рівні підсвідомості, тому людина не усвідомлює причин, мотивів, цілей, факту своєї захисної поведінки щодо певного явища, об'єкту чи події. Можна виокремити кілька основних захисних механізмів психіки: заперечення, витіснення, раціоналізація, інтелектуалізація тощо.

На міжособистісному рівні психологічний захист від маніпулювання спрямований на підтримання позитивного образу Я суб'єкта, а на між груповому він сприяє збереженню позитивного групового Ми-образу. Ефект націленого на групу політичного маніпулювання може стосуватися зовнішніх (ліквідація групи, дискредитація результатів групової діяльності тощо) і внутрішніх (розпад, конфлікти, некерованість діяльності тощо) аспектів її буття. Мета групового психологічного захисту полягає у ліквідації загрози соціальній ідентичності індивіда шляхом збереження існування групи як цілісного і самостійного суб'єкта між групової взаємодії. Основними стратегіями в реагуванні групи на загрозу порушення групової цілісності є організаційно – діяльнісна (що полягає у зміні функціональної та операційно-технічної складових групової діяльності: перерозподілі функціонально-рольових взаємин між членами групи, збільшенні або зменшенні чисельності, яка забезпечує зміну типу та характеру взаємодії групи із середовищем і предметом спільної діяльності), а також стратегія когнітивно-афектного переструктурування ситуації, яка не торкається об'єктивних характеристик, але змінює мотиваційно-сміслові аспекти спільної діяльності.

Стратегії психологічного захисту реалізують завдяки використанню групових захисних механізмів, покликаних стабілізувати ситуацію у групі. Ключовими серед них є: групове табу, створення ілюзії невразливості, одностайності, колективна раціоналізація, груповий ритуал тощо. Ефективність групового психологічного захисту залежить від рівня згуртованості колективу, якості керування, процедури пошуку й оцінювання альтернатив, наявності звичних, усталених і чітких соціальних норм поведінки.

Щодо свідомого захисту від політичного маніпулювання, то першим його етапом є виявлення і розпізнання маніпуляції. Головною ознакою того, що людиною маніпулюють, є відчуття нею незручності, внутрішньої боротьби: їй не хочеться, але доводиться щось робити, говорити, щоб не виглядати погано. На етапі виявлення і розпізнання маніпулювання важливим є моніторинг емоцій, тобто спостереження за ними в динаміці. Це дає змогу виявити ознаки маніпулювання на його початку. Найпоширеніші серед них: дисбаланс, дивність емоцій, повторюваність емоцій. Як правило, про використання маніпулятивних технологій свідчать зміни у ситуаціях взаємодії, а також зміни у поведінці адресата маніпулятивної дії. Свідомий захист від політичного маніпулювання може бути пасивним (суть якого полягає в затриманні власних спонтанних реакцій на маніпулятивні дії, а його способи покликані збити їх темп, дати адресатові час для аналізу ситуації), активним (має на меті викрити суб'єкта маніпулятивних дій і завдати удару у відповідь, часто є продовженням пасивного) і комплексним.

Отже, захист від політичного маніпулювання може здійснюватися на різних рівнях (особа, група, суспільство) і в різних формах (несвідомий та свідомий – пасивний, активний, комплексний). Кожна людина надає перевагу певним формам і методам захисту від маніпулювання, які стають невід'ємною частиною її індивідуального стилю боротьби з труднощами, зовнішніми впливами і загрозами. Це переважно напівавтоматичне використання певного виду захисту або набору захисних дій є результатом складної взаємодії вродженого темпераменту; природи стресів, пережитих у ранньому дитинстві; форм захисту, зразками для яких були батьки або інші авторитетні особи; досвіду застосування окремих форм і методів захисту.

1. Бойко О. Д. Анатомія політичного маніпулювання. – Ніжин, 2007. – С. 24. 2. Шилер Г. Манипуляторы сознанием. – М., 1980. – С. 187. 3. Лимнатис Н. Манипулирование: сущность, проявление, пути снятия. – М., 2000. – С. 14. 4. Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием. – К.: Орианы, 2003. – С. 174. 5. Соловьев А. Политология: Политическая теория. Политические технологии. – М., 2001. – С. 402. 6. Бойко О. Д. Политическое манипулирование. – К., 2010. – С. 243. 7. Там само. – С. 382.

Надійшла до редколегії 14.03.12

УДК 17:324-052 (477)

Т. М. Мовчан, асп., КНУТШ

ЕТИЧНЕ РЕГУЛЮВАННЯ ПОЛІТИЧНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ: РЕАЛІЇ ТА ПЕРСПЕКТИВИ

У статті розглядається місце та роль культурно-етичної складової у політичних відносинах в українському суспільстві. На основі аналізу досвіду провідних країн світу у сфері етичного регулювання політичних відносин вироблено комплекс заходів щодо подолання морально-етичних недоліків політичного життя сучасної України.

Ключові слова: політична етика, політична культура, політична довіра, українське суспільство.

В статье рассматривается место и роль культурно-этического компонента в политических отношениях в украинском обществе. Основываясь на анализе опыта ведущих стран мира в сфере этического регулирования политических отношений, разработан комплекс мер по преодолению морально-этических недостатков политической жизни современной Украины.

Ключевые слова: политическая этика, политическая культура, политическое доверие, украинское общество.

The role of ethical component in political relations of the Ukrainian society is considered. According to the analysis of the leading countries' experience in the field of ethical regulation of political relations, a set of measures to overcome of moral and ethical shortcomings of contemporary political life in Ukraine is developed.

Keywords: political ethics, political culture, political trust, the Ukrainian society.

Вже протягом двадцяти років Українська держава намагається втриматися на "демократичній траєкторії розвитку". Проте наслідки соціалістичного минулого викликають сповільнення відповідних перетворень в Україні, що негативно впливає на становлення громадянського суспільства, формування політичної культури, консолідацію нації. Однак демократичні досягнення останніх років (відміна поправки Джексона-Вейнікі, схвалення змін до Конституції Венеціанською комісією

тощо) не повинні стати заручником сьогоденної внутрішньополітичної ситуації, тому першочерговим завданням владно-політичної еліти є розширення та поглиблення цих здобутків. Формування відповідного культурно-етичного середовища сприятиме впровадженню ліберально-демократичних цінностей у суспільно-політичне життя Української держави.

Так, привнесення в державне управління етичних принципів, які б обмежували політичне свавілля та еко-

номічні корупції в українському суспільстві, забезпечити неперервність та незворотність демократичних змін у країні. Усвідомлення необхідності та відповідна діяльність з етичного регулювання політичної сфери сприятиме відновленню довіри суспільства, особливо, до осіб, які займають державні посади, та проясненню питань, де шкала моральних цінностей виявилась розмитою.

Важливою передумовою здійснення "культурно-етичної реформи" у регулюванні політичних відносин є підготовка її теоретичного фундаменту. Тому дослідження політико-етичної проблематики є особливо важливим для Української держави.

Вітчизняні та зарубіжні дослідники приділяють значну увагу розгляду політичних відносин в Україні, переважно зосереджуючись на аналізі причин, що зумовили затягування демократичного транзиту на українському ґрунті. В цьому контексті варто відзначити праці П. Д'Аньєрі, О. Бабкіної, В. Бебика, М. Головатого, В. Горбатенка, М. Дмитренка, Т. Кузьо, Ю. Мацієвського, І. Пантелейчука, В. Полохала, В. Романової, Ф. Рудича, О. Фісуна та ін. Вітчизняна наука може пишатися науковим доробком з аналізу політичної культури українського суспільства (А. Карнаух, О. Морозова, Л. Нагорна, О. Проскуріна, О. Радченко, А. Соловей, Б. Цимбалістий, В. Ясинська та ін.).

Суттєвий внесок у розробку теоретико-методологічних підвалин досліджень з політико-етичної проблематики зробили Т. Аболіна, М. Азаров, Р. Апресян, Аристотель, В. Бакштановський, К. Баллестрем, А. Бікбов, М. Братковський, М. Вебер, М. Волцер, Т. Воропєва, Ю. Габермас, О. Гаман-Голутвіна, Г. Гребенник, А. Гусейонов, О. Дробницький, О. Дубко, Ю. Ірхін, Б. Капустін, К. Костюк, І. Кравченко, І. Кучеренко, Н. Маківеллі, В. Малахов, І. Маслікова, С. Мендус, Дж. Раз, П. Рікер, Дж. Ролз, О. Оболенський, В. Семиколонов, Ю. Согомонов, Б. Сутор, Дж. Х. Хеллоуел, О. Шинкаренко та ін.

Серед українських науковців І. Кучеренко проведено ґрунтовне дослідження політичної етики в трансформаційних суспільствах на прикладі України, визначено тоталітарні та позатоталітарні фактори її формування, здійснено аналіз етичного виміру демократичного процесу в Україні, акцентуючи увагу на його виборчій складовій. Однак прикладне значення наукового пошуку з політико-етичної проблематики для української реальності вимагає більш розширеного розгляду чинників, що впливають на присутність етичної складової в політичних відносинах, а також вироблення рекомендацій щодо поліпшення "морально-етичного обличчя" політикуму.

Метою цієї статті є комплексний аналіз місця та ролі культурно-етичної складової в політичних відносинах у сучасному українському суспільстві.

Досягнення поставленої мети передбачає вирішення наступних **завдань**: розкрити сутність політичної етики та визначити її роль у регулюванні політичних відносин; розглянути етичний вимір політичних відносин у сучасному українському суспільстві; на основі аналізу досвіду провідних країн світу у сфері етичного регулювання політичних відносин виробити комплекс заходів щодо подолання морально-етичних недоліків українського політикуму.

Охоплюючи питання обґрунтування ціннісно-нормативної системи суспільства, взаємовідносин всередині державної влади, між державою та громадянами, між політичними інститутами, політична етика в демократичному суспільстві відіграє вагомий роль у забезпеченні стабільності політичного життя та гарантує його еволюційний розвиток. Необхідність врахування морального чинника в політичній діяльності зумовлена самою специфікою останньої. Політика покликана регу-

лювати суперечності, які виникають у процесі спільної життєдіяльності людей. Для ефективного здійснення цієї діяльності політичним акторам надаються значні владні повноваження, наявність яких дає можливість їх носіям чинити вирішальний вплив на поведінку людей за допомогою авторитету, права, насильства.

У демократичному суспільстві владу отримують представники від громадян, яким останні делегують владу. Тому народні обранці в законодавчому органі влади покликані виражати та захищати інтереси соціуму. Громадяни, голосуючи за певну партію чи конкретного кандидата, передають їм повноваження приймати політичні рішення, від яких залежить добробут всього суспільства. Для ефективного виконання своїх функцій у парламенті народні депутати володіють привілеями, які вони обов'язково використовують. Те ж саме стосується і державних службовців, які працюють на всіх рівнях державної влади. Проте, оскільки високопосадовці наділені значними владними повноваженнями та ресурсами, виникає необхідність чітко розмежовувати їхні приватні та суспільні інтереси. Саме ступінь відокремлення власної вигоди від інтересів усього суспільства свідчить про моральність політичного актора. Якраз політична етика встановлює морально-етичну межу, яку в суспільствах з високим рівнем розвитку суспільної моралі, громадянського суспільства, політичної культури, демократичних традицій намагаються не переступати.

Теоретичний аналіз політичної етики полягає у розгляді різних підходів щодо можливості та способів співвідношення політики та моралі. Так, дослідники порізно трактують необхідність та перспективи поєднання останніх: від повного розведення цих сфер суспільного життя до наголошення на важливості впливу моралі на політику [1]. Однак, виходячи з того, що політична діяльність має перш за все людський вимір, моральний регулятор повинен займати особливе місце у сфері політичних відносин.

Отже, в політиці слід говорити про політичну етику, яка, поєднуючи у своїй нормативній структурі гуманність та моральність, з одного боку, та політичну доцільність, з іншого, виступає регулятором політичних відносин. Таким чином за своєю сутністю політична етика є своєрідним інтегральним конструктом, в якому у певному співвідношенні поєднуються політичний та моральний мотиви політичної діяльності. Ці мотиви визначаються розвитком суспільства, представником якого є конкретний діяч. Політичний мотив визначається такими факторами, як політичний режим, політична культура, політичні традиції, суспільна мораль, рівень розвитку громадянського суспільства. Моральний мотив формується на основі особистісного вибору індивіда, який він робить відповідно до власної інтерпретації необхідності дотримання моральних норм.

Загалом політичну етику можна визначити як сформовану на основі моральнісного осмислення політичних цілей і цінностей нормативну систему, яка охоплює моральні засади політичних відносин у суспільстві. Поєднуючи політичний та моральний компоненти, політична етика конкретного суспільства відображає характер сформованих відносин у ньому. Так, на становлення політичної етики впливають політичний режим, громадянське суспільство, політична свідомість, політична культура, суспільна мораль. З іншого боку, присутність морально-етичного компоненту виявляється у рівні політичної толерантності в суспільстві, ступені політичної довіри. Оскільки політична етика виконує в суспільно-політичному житті ряд функцій таких, як регулююча, інтегруюча, виховна та функція легітимації, ігнорування її вимог негативно позначається на процесах, які відбуваються в соціумі.

Так, стан політичних відносин в українському суспільстві з точки зору якісного наповнення їх політичною етикою залишає бажати кращого. Трансформаційні процеси в Україні, пов'язані з демократичними перетвореннями політичного режиму, політичної культури, становленням громадянського суспільства, значною мірою сповільнюються недостатньою присутністю морально-етичного компоненту в суспільно-політичному житті українського суспільства.

Так, щороку різні аналітичні організації проводять огляди стану демократії у країнах світу та в Україні, зокрема. Постійно публікують результати моніторинрів такі провідні неурядові організації та центри, як Freedom House ("Freedom in the World", "Nations in Transit"), Transparency International (Corruption Perception Index), Reporters without borders ("Свобода слова в Україні: спокуса керувати"), "The Economist Intelligence Unit" ("The Democracy Index"), Представництво Фонду Конрада Аденауера в Україні ("Україна в світі 2011", "Україна: політичні підсумки 2010"). Дослідження державної політики проводять також українські аналітичні центри. Серед відомих – Центр політичних досліджень Разумкова, Київський інститут проблем управління імені Горшеніна, Фонд "Демократичні ініціативи", "Лабораторія законодавчих ініціатив". Провідною науковою установою, яка здійснює дослідження основних тенденцій соціального розвитку українського суспільства, особливостей суспільних перетворень в Україні, є Інститут соціології НАН України.

Моніторинг суспільних процесів показує негативну тенденцію у розвитку демократії в Україні, а саме рух у зворотному напрямку. Підсумкова оцінка розвитку демократії в Україні за 2010 рік, яку оприлюднив "Freedom House" у своєму щорічному звіті "Nations in Transit", містить висновок, що під керівництвом Президента В. Януковича Україна стала менш демократичною і, якщо продовжуватиметься така тенденція, може мати місце повернення до авторитаризму [2]. Втративши в 2010 році 13 балів, Українська держава повернула собі статус "Частково вільна" (Partly Free) (з 2005 по 2009 рр. їй було надано статус "Вільна"). Серед анти-демократичних дій державної влади, які вплинули на зниження оцінки, – обвинувачення та ув'язнення опозиційних політичних лідерів, зокрема екс-прем'єра Ю. Тимошенко [3].

Аналітичний центр одного з провідних періодичних видань світу "The Economist" "The Economist Intelligence Unit" також знизив позицію України у рейтингу країн світу за індексом демократії, що ґрунтується на п'яти категоріях: виборчий процес і плюралізм, громадянські свободи, функціонування уряду, політична участь та політична культура. Якщо "Democracy Index 2010" надавав Україні 67 місце в рейтингу серед 167, відносячи її до "неповних демократій" (flawed democracy), то "Democracy Index 2011" опустил її на 79 позицію, надавши статусу "гібридного режиму" (hybrid regimes) [4].

Під етичну оцінку підпадає корупційна діяльність, сутність якої полягає у зловживанні службовими особами повноваженнями, якими вони наділені відповідно до місця в суспільній ієрархії, з метою отримання винагороди. Так, вимірюванням рівня корупції в світі займається неурядова організація "Transparency International". Звіти за 2010 та 2011 роки також є невтішними для українського суспільства. У щорічному звіті "Corruption Perception Index 2010" Україна знаходилась на 134 місці серед інших держав. "Corruption Perception Index 2011" опустил позицію нашої держави до 152 пункту [5; 6]. Безперечно, такі аналітичні дані свідчать не лише про низький рівень моральності українського суспільства, але

й, у будь-якому разі, про відсутність тенденції покращення такого становища, якщо не його погіршення.

Київський інститут проблем управління імені Горшеніна у висновках третього річного соціологічного звіту констатує кризу довіри до структур влади: "Постійна політична криза, відсутність взаємодії владних структур у подоланні кризових явищ в українській економіці, постійні політичні скандали призвели до серйозної кризи довіри до всіх інститутів влади. Таке ставлення громадян до влади посилюється через правове свавілля, корупцію у всіх сферах життя суспільства... Корупція залишається найважливішою проблемою українського суспільства. Українці продовжують приймати її як даність. Серед владних структур найкорумпованішими залишаються суди та правоохоронні органи" [7]. Зневіра в авторитеті державної влади та законності негативно впливає на становлення громадянського суспільства, формування громадянської політичної культури, консолідацію нації.

В такому ж ключі зображені політичні підсумки 2010 року у звіті Представництва Фонду Конрада Аденауера в Україні. Зокрема, його керівник Ніко Ланге зазначає: "2010 рік став для України роком суттєвих політичних змін ... нова адміністрація започаткувала такий внутрішньополітичний курс, який поставив під питання демократичні державні досягнення часів Помаранчевої Революції 2004 року" [8].

Таким чином, стан політичних відносин в Україні можна охарактеризувати як незадовільний. Для українського суспільства продовження таких негативних тенденцій є неприпустимим, оскільки в такому випадку існуватиме загроза повної зневіри громадян у авторитеті державної влади та законності. Рівень громадської довіри знаходиться на дуже низькому рівні, про що свідчать результати соціологічного опитування, проведеного "Лабораторією законодавчих ініціатив" у серпні 2011 року: "Якщо рік тому (вересень 2010 року) Президенту України довіряли 41,3 % українців, то у лютому 2011 року цей показник склав вже 31 %, а у серпні – 26,6 % (тобто падіння рівня довіри за рік склало близько 15 %). Кабінету Міністрів України у вересні минулого року (2010 року) довіряли 29,7 % респондентів, у лютому цього року цей показник знизився до 22,9 %, а зараз складає 19,8 % (падіння за рік – 10 %). Верховній Раді України рік тому (вересень 2010 року) довіряли 21,4 % українців, через півроку – 18,7 %, а у серпні нинішнього року – 16,7 % (падіння рівня довіри за рік – майже на 5 %)" [9].

Сьогодні довіра є проблемою уряду та інститутів влади, а не народу. Політична влада повинна повернути довіру суспільства, відновити свій авторитет як кращої, вибраної верстви, освіченої, культурної, високоморальної, тобто такої, що подає гідний приклад для наслідування. Для цього елітним верствам потрібно "змиритися з необхідністю обмеження власних апетитів та потреб, що давно стали надмірними" [10].

Тому роль української владно-політичної еліти у вирішенні проблеми політико-етичного характеру є провідною, оскільки саме вона знаходиться біля "державного керма" та може приймати рішення необхідного масштабу.

Вдосконалення системи етичного регулювання політичних відносин в Україні вимагає осмислення кращих здобутків провідних країн світу в питаннях контролю за дотриманням норм політичної етики. Аналіз досвіду зарубіжних країн щодо включення етичного компоненту у політичну діяльність представників політичної еліти здійснюється на основі опрацювання нормативно-правового забезпечення етичного регулювання політичних відносин та вивченні політичних традицій та політичної культури, а також на розгляді практичної діяльності інституцій з політичної етики у вирішенні політичних конфліктів.

Аналіз досвіду таких провідних країн світу, як США, Великобританія, Канада, Франція у сфері етичного регулювання політичних відносин дозволяє виокремити комплекс заходів, які необхідно здійснити в Україні з метою досягнення належного морально-етичного рівня українського політикуму.

Цей комплекс включає наступні заходи:

- ✓ створення нормативно-правового забезпечення етичного регулювання політичної сфери, яке сприятиме розвитку етичних норм і правил, які дійсно та ефективно регулюватимуть політичну діяльність;

- ✓ формування інституційних елементів із регулювання етичних питань у політичній практиці;

- ✓ виховання належного рівня свідомості та політичної культури в українському суспільстві (в першу чергу з акцентом на молодому поколінні, яке творитиме майбутнє держави), а на їх основі високого рівня моральності.

У підготовці до створення нормативно-правового забезпечення етичного регулювання політичної сфери варто взяти до уваги досвід у цій сфері усіх аналізованих країн, тобто США, Великобританії, Канади та Франції. Усі ці країни прийняли моральні кодекси, який мають дотримуватися народні обранці та чиновники. Так, у Великобританії моральні вимоги до можновладців сформульовані у "Семи принципах публічного життя" ("The Seven Principle of Public Life"); у США нормативно-правовою базою етичного регулювання є такі документи: "Етичні стандарти для працівників виконавчої влади" ("Standards of Ethical Conduct for Employees of the Executive Branch"), "Етичний кодекс для тих, хто перебуває на державній службі" ("Code of Ethics for Government Service"); "Етика урядової діяльності" ("Ethics in Government Act of 1978"), у Канаді "рамки дозволеного" сформульовані у "Акті про конфлікт інтересів" ("Conflict of Interests Act"), французькі чиновники діють відповідно до вимог "Морального кодексу" ("Code de déontologie").

В Україні, на жаль, немає таких "моральних кодексів", які б були прийняті з метою покращення етичного регулювання політичних відносин. "Моральне обличчя" українського депутата змальовується у трьох пунктах Статті 8 Закону України "Про статус народного депутата України" 1992 року: "1) ... дотримуватися загально-визнаних норм моралі; завжди зберігати власну гідність, поважати честь і гідність інших народних депутатів, службових та посадових осіб і громадян; утримуватись від дій, заяв та вчинків, що компрометують його самого, виборців, Верховну Раду України, державу; 2) неприпустимим є використання народним депутатом свого депутатського мандата всупереч загально-визнаним нормам моралі, правам і свободам людини і громадянина, законним інтересам суспільства і держави; 3) народний депутат не повинен використовувати депутатський мандат в особистих, зокрема корисливих, цілях" [11]. Мабуть, саме таке поверхнєве формулювання морально-етичних вимог до народних обранців сприяє нехтуванню ними політичними акторами.

Для формування елементів інституційного регулювання політичних відносин найбільш цінним є досвід Канади та Сполучених Штатів Америки. Особливістю канадської установи є функціонування Офісу комісара з питань етики та конфлікту інтересів (Office of the Conflict of Interest and Ethics Commissioner), який є незалежною від будь-яких політичних сил парламентською інституцією, що здійснює своєрідний моніторинг поведінки народних обранців Канади, встановлюючи, чи окремо взяті вчинки останніх не виходять за рамки дозволеного Актом про конфлікт інтересів (Conflict of Interests Act). Таким чином, той факт, що членами Офісу комісара з питань етики та конфлікту інтересів є кар'єрні чиновники,

а не політики сприяє більш об'єктивному оцінюванню поведінки народних обранців, оскільки не тут перешкоджатиме партійна приналежність, підтримка політики власної партії чи "дружні" відносини з однопартійцями.

Враховуючи такі обставини, можемо побачити негативні аспекти функціонування Комітету з питань Регламенту, депутатської етики та забезпечення діяльності Верховної Ради України, до питань предмету відання якого відноситься і питання дисципліни та дотримання норм етики народними депутатами. У нашому випадку не можемо гарантувати, що за недостойну поведінку депутата буде притягнуто до відповідальності.

Беззаперечно цінним є досвід Сполучених Штатів Америки. У цій державі питання морально-етичної оцінки діяльності можновладців розподілені відповідно до розподілу державної влади. Так, у виконавчій гілці функціонує Офіс з питань урядової етики США (The United States Office of Government Ethics), який займається контролем американського уряду. Оскільки Конгрес США є двопалатним, кожна Палата має свій комітет з етики: Сенат – Комітет з етики Сенату США (The United States Senate Select Committee on Ethics), а Палата представників – Комітет з етики Палати представників (The United States House of Representatives Committee on Ethics). Україна могла б застосувати цей американський досвід, створивши відповідні установи окремо при виконавчій та законодавчій гілках державної влади, оскільки такий розподіл "сфер контролю" сприяє більш детальному розгляду етичних проблем, які виникають у кожній державній інституції, та оперативному вирішенню.

Третім за рахунком, однак ніяк не за важливістю, є створення умов та діяльність із виховання належного рівня політичної свідомості та культури поведінки, що сприятиме підвищенню рівня моральності українського суспільства. Громадяни повинні позитивно сприйняти зміни в державних органах влади, розроблення нормативного правового забезпечення етичного регулювання політичних відносин в Україні, побачити в цьому перспективу для вирішення нагальних суспільно-політичних проблем, які стримують повноцінний розвиток держави. Переосмислення суспільством політичних цілей та цінностей у бік моралі стане підвалиною закріплення політичної етики на українському ґрунті.

Яскравою ілюстрацією цього є визначення Офісу комісара з питань етики та конфлікту інтересів (Канада) сфери своєї діяльності як "системи, в якій чиновник повинен самостійно подавати інформацію про свої матеріальні надбання, та яка базується на довірі та усвідомленні факту того, що державні службовці з'являться в офісі комісара з питань етики та конфлікту інтересів та нададуть йому всю необхідну інформацію про свою діяльність" [12].

Таким чином, саме комплексний підхід у здійсненні заходів щодо подолання морально-етичних недоліків політичного життя сучасного українського суспільства зможе претендувати на отримання позитивних результатів та "підштовхне" Українську державу в напрямку демократичного розвитку.

1. Мовчан Т. М. Теоретичні підходи до вирішення моральної дилеми в політиці / Т. М. Мовчан // Політологічний вісник : [зб. наук. праць]. – К. : ІНТАС, 2010. – Вип. 49. – С. 192–200. 2. Nations in Transit 2011 [Computer file] : Reports / Freedom House. – Mode of access : <http://www.freedomhouse.org>. 3. Freedom in the World 2012 [Computer file] : Reports / Freedom House. – Mode of access : <http://www.freedomhouse.org>. 4. Democracy Index 2011 : Democracy under Stress [Computer file] : a report from the Economist Intelligence Unit. – Mode of access : <http://www.eiu.com>. 5. Corruption Perception Index 2010 [Computer file] : Results / Transparency International. – Mode of access : <http://cpi.transparency.org/cpi2010/results/>. 6. Corruption Perception Index 2011 [Computer file] : Results / Transparency International. – Mode of access : <http://cpi.transparency.org/cpi2011/results/>. 7. Автопортрет. Україна 2010 : річна програма всеукраїнських соціологічних досліджень 2009–2010 [Електрон-

ний ресурс]. Київський інститут проблем управління імені Горшеніна. – Режим доступу: <http://institute.gorshenin.ua>. – С. 35. 8. Ukraine: Politische Bilanz 2010 [Електронний ресурс] / Представництво Фонду Конрада Аденауера в Україні. – Режим доступу: <http://www.kas.de/ukraine/de/publications/21569>. 9. Довіра до влади. Ставлення до виборчої реформи (серпень-2011) [Електронний ресурс] / Лабораторія законодавчих ініціатив. – Режим доступу: <http://parlament.org.ua>. 10. Нагор-

на Л. Політична культура і культура політики: етичні аспекти / Л. Нагорна // Політичний менеджмент. – 2009. – № 6. – С. 22. 11. Закон України "Про статус народного депутата України" від 17.11.1992 // ВВР. – 1993. – № 3. – С. 17. 12. Office of the Conflict of Interest and Ethics Commissioner [Computer file] : About the office. – Mode of access: <http://ciec-ccie.gc.ca>.
Надійшла до редколегії 14.03.12

УДК 321.7+329.14

А. Б. Москалюк, асп., КНУТШ

ТЕОРІЯ ДЕМОКРАТІЇ МОЙСЕЯ ОСТРОГОРСЬКОГО

Розкривається зміст теорії демократії в контексті критичної теорії політичних партій М. Острогорського, аналізується демократичний ідеал вченого.

Ключові слова: демократія, політична партія, демократичний ідеал.

Раскрывается содержание теории демократии в контексте критической теории политических партий М. Острогорского, анализируется демократический идеал ученого.

Ключевые слова: демократия, политическая партия, демократический идеал.

The theory of democracy in the context of M. Ostrogorsky critical theory of political parties is researched in the article. The author analyzes the democratic ideal of the scientist.

Keywords: democracy, political party, democratic ideal.

Історичний розвиток інституту політичних партій вплинув на зміну структури політичних режимів. Знання особливостей устрою політичних партій та механізму їх функціонування в умовах демократії необхідні суспільству для того, щоб не допустити згасання демократичних процесів. Значення ідей Мойсея Яковича Острогорського – дослідника-політолога й соціолога, громадського й політичного діяча Росії початку ХХ століття – для сучасної політичної науки є досить великим. Більшість дослідників партійних систем однакові у визнанні значного впливу аналізу політичних партій М. Острогорського на подальший розвиток партіології. У постановці та вирішенні багатьох питань у створенні ним теорії політичних партій та в сучасній проблематиці демократії можна виявити чимало теоретичних паралелей.

Постать М. Острогорського як дослідника-політолога та політика знають майже у всьому світі, проте його особистість та наукова спадщина досі залишаються невідомими. Значення його політичних досліджень визнали політологи на Заході: праці вченого перевидуються там донині. Перша й головна причина цього явища полягає в тому, що вчений більшу частину свідомого життя прожив у Європі й писав в основному французькою мовою. Переклад основної його праці "Демократія та політичні партії" з'явився в Росії лише після смерті М. Острогорського. Друга причина більш ретельного вивчення його спадщини в західних країнах – ідеологічні установки, що діяли в СРСР протягом більше 70 років і перешкоджали розвитку вивчення немарксистської соціології. Основною причиною замовчування наукових досліджень вченого на Батьківщині за радянських часів була повна суперечність його теорії політичних партій їх марксистському трактуванню та відомий тоталітарний досвід комуністичної партії, яка стала втіленням того партійного деспотизму, від якого так наполегливо застерігав М. Острогорський. Якщо в 1927 (I том) і в 1930 (II том) роках його книгу було перекладено (з французької) і видано "Комуністичною академією" з передмовою із закликом зосереджувати увагу тільки на вдалому досвіді "критики буржуазної демократії", то в подальшому будь-яка згадка стала зовсім неможливою – занадто велика була ймовірність переносу нищівної критики партій на реальну практику комуністичної партії.

Зараз ми можемо спостерігати, як разом із хвилею ренесансу вітчизняної соціологічної та політологічної традиції його ім'я повертається в коло теоретичного вивчення на його Батьківщині та в країнах СНД.

М. Острогорський є одним із засновників сучасної теорії формальних організацій, що започаткували новий підхід до дослідження політичних партій. Він полягає в аналізі внутрішньої природи партій, їхніх організаційних структур, внутріпартійної ієрархії й способів функціонування політичних партій у суспільстві, врахуванням соціально-психологічних закономірностей поведінки політичних лідерів й організованих партійних мас. Застосувавши порівняльно-історичний метод до аналізу виникнення й розвитку буржуазних парламентських партій Англії й США, російський учений розкрив багато рис партійних структур, котрі представляли небезпеку для функціонування демократичних інститутів влади.

М. Острогорський мав значний вплив на розвиток політичної науки, був одним із перших, хто перевищив аналіз формальних політичних інститутів вивченням дійсної поведінки людей та інституцій за межами урядової сфери. Незважаючи на це, усе ж частіше в ньому бачать історика й дескриптивного аналітика політичних систем Англії та Америки. Останнє стало причиною його більшої популярності в цих країнах, але подібне уявлення зумовило, у свою чергу, недостатнє визнання його тими, хто цікавиться зараз формулюванням системних узагальнень у галузі політичної поведінки та політичних інститутів.

На думку С. М. Ліпсета, американського соціолога й політолога, причиною такого ігнорування його теоретичних та методологічних інтересів послужили відносно емпіричні та дескриптивні підходи, що переважали в англо-американських дослідженнях партій до недавнього часу. Необхідно зазначити, що основною причиною такого тривалого замовчування, вважає С. М. Ліпсет, став той факт, що "подібні спроби аналізувати політику, використовуючи поняття та методи, близькі М. Острогорському, насправді не робилися до 1950-х років" [1].

Роботи М. Острогорського й, насамперед, його основний твір "Демократія та політичні партії" розкрили механізм влади й управління в сучасному йому суспільстві, показавши протиріччя принципів демократії й реального функціонування політичних партій. Концепція М. Острогорського заклала основи сучасної політичної соціології й істотно вплинула на світову політичну думку ХХ століття.

М. Острогорський, спираючись на наукову спадщину своїх попередників та сучасників, вибудовує власну теорію політичної партії, що ґрунтується на багатій емпіричній базі розвитку демократичних політичних структур європейської та американської моделей.

М. Острогорський був одним з перших, хто у вирішенні політичних проблем звертався до вивчення елементів реального політичного процесу, поведінки його справжніх учасників: політичних організацій, лідерів, мас, а також "політичних уподобань", тобто політичних переконань і вірувань людей.

Аналізуючи в основному політичний механізм західної демократії, М. Острогорський ясно уявляв собі специфіку російського суспільного життя його часу. Відзначаючи, що Росія або навіть Німеччина знаходяться на нижчій або проміжній стадії політичного прогресу (порівняно з західноєвропейськими країнами), через що перед ними стоять інші завдання, він вбачає головний шлях прогресу в громадянській освіті, розвитку суспільного життя й правової культури населення. Значення його роботи полягало в самій постановці подібних питань, у формулюванні найбільш істотних тенденцій у подіях, що відбуваються; у правильному доборі фактичного матеріалу й застосуванні порівняльного й історичного методів у дослідженні. М. Острогорський використовує порівняльний метод у наднаціональному історичному контексті, намагаючись знайти загальне в культурно-історичному розвитку й політичних системах цих країн, і в з'ясуванні внутрішніх національних тенденцій політичного життя та еволюції партійних систем.

У дореволюційний період досить активно розроблялася проблематика соціології політичних партій, політичної поведінки та електоральної участі. На початку ХХ ст. розпочалося бурхливе зростання політичних партій, розробка їхніх ідейних, організаційних та політичних принципів, програм, стратегії і тактики. Концепція М. Острогорського про природу, функції й закономірності еволюції політичних партій склалася й була опублікована до появи досліджень західноєвропейських авторів, яких вважають основоположниками партіології (Р. Міхельс, В. Парето, Е. Дюркгейм, М. Дюверже й ін.), і багато в чому випереджала їхні ідеї.

Загалом, слід відзначити, що новаторство наукового підходу до вивчення політичних партій М. Острогорського являє собою систематичне спостереження за зміною партійних і політичних структур, внутрішньої ієрархії та способів функціонування в суспільстві. Новизна політичного вчення М. Острогорського полягає в наявності в його основній праці "Демократія та політичні партії" аналізу внутрішньої природи партій, їхніх організаційних структур, внутрішньопартійної ієрархії та способів функціонування політичних партій у суспільстві; врахуванні соціально-психологічних закономірностей поведінки політичних лідерів і організованих партійних мас. Застосувавши порівняльно-історичний метод до аналізу виникнення й розвитку буржуазних парламентських партій Англії та США, російський учений розкрив багато специфічних особливостей партійних структур, що становили небезпеку для функціонування демократичних інститутів влади.

Основна магістральна ідея творчості М. Острогорського полягала у пошуку єдиного правильного шляху виходу з ситуації розриву між громадянським суспільством і державою, що виникла на той час у світі. Його твори, які довгий час могли здаватися невчасними та безкорисними, будучи результатом кабінетної роботи відірваного від життя вченого, виявилися найважливішим вкладом у політичну науку, багато в чому визначивши її розвиток у ХХ столітті. Вони є актуальними для нашої країни, коли особливо гостро постає питання про природу демократії і багатопартійної системи.

Розкриваючи соціально-ініціюючу детермінованість формування політичної партії у своїй фундаментальній праці "Демократія та політичні партії", М. Острогорський

особливо акцентує увагу на складності цього процесу, підкреслюючи позитивні та негативні складові представницької демократії та деталізуючи процес становлення парламентарної партії.

Завдяки своїй структурі, ідеології, принципам організації і функціонування, а також використанню сучасної техніки ці партії перетворилися на машини, керовані маленькою групою ватажків – партійною елітою (або Кокусом), основним завданням яких було захоплення політичної влади. Ось чому вчення М. Острогорського так чітко й зрозуміло пояснює найбільш характерні особливості тоталітарної держави ХХ століття і в той же час шукає шляхи подолання тоталітарних тенденцій. М. Острогорський, аналізуючи генезис, соціальний склад та членську базу партійних організацій, організаційну структуру та способи ухвалення політичних рішень, а також політичну стратегію та технологію впливу на електорат, доходить висновку, що система "закритих" політичних партій, заорганізованих і бюрократизованих, відчужених від своїх рядових членів та від простих громадян, вимагає радикального реформування. М. Острогорський зазначає, що варто відмовитися від політичних партій старого типу, які протистоять одна одній у боротьбі за владу й вплив на суспільство, таких партій, що мають постійну структуру й організацію.

Одним з основних рішень цієї проблеми (проблеми виходу з тоталітарної держави) стає заміна закритих партій тоталітарного типу широко розповсюдженими громадськими рухами, об'єднаними конкретними цілями. Найважливішою передумовою цього процесу повинні стати зміцнення громадянського суспільства, що відрізняється багатим спектром соціальних відносин, протиріч та інтересів. Розвиток загальної культури населення, його соціальної активності, що виражається в подоланні зростаючого відчуження населення від влади, стає запорукою майбутнього триумфу ліберальної демократії.

Основним досягненням нового часу М. Острогорський вважає звільнення індивіда від кайданів потрійної тиранії – релігійної, політичної та соціальної. Появою автономності індивідуума, який проголошений самостійною цінністю в суспільстві, стає замикання на ньому всіх відносин публічного конституційного й неконституційного порядку. Але М. Острогорський фіксує, що наскільки цей індивід просувається вперед, настільки він відчужується від цих відносин. М. Острогорський одним з перших установив зв'язок між переходом до масового суспільства й можливістю маніпуляції волею виборців; показав, що в умовах посилення конкуренції в ході боротьби за владу відбувається все більша бюрократизація й формалізація самих політичних партій та їхнє відчуження від мас.

Критика, якій М. Острогорський піддає дійсну демократію найдемократичніших на той період часу суспільств, є абсолютною. М. Острогорський констатує, що справжня роль індивіда в державі зведена до мінімуму: він користується лише ілюзією самодержавної влади, яку йому підносять настільки ж урочисто, наскільки й лицемірно, насправді ж він не користується жодною владою у справі вибору людей, які керують від його імені. Уряд, на думку дослідника, є монополією. Він перебуває в руках особливої групи людей у суспільстві або втілюється в одній особі – особі автократа, який спирається на цей клас і користується владою, незважаючи на республіканські форми держави. Іншими словами, в умовах сучасних йому розвинених демократій М. Острогорський побачив посилення політичного відчуження мас від влади.

М. Острогорський пов'язує з політичним відчуженням основну небезпеку розвитку демократії, вважаючи,

що "партійний формалізм посилив і загострив всі труднощі демократичного управління", "ще більше нахилив і без того вже похилу площину труднощів, по якій ковзала демократія" [2].

Співвідносячи політичний формалізм держави з політичним формалізмом, продуктованим політичною партією та її організацією, М. Острогорський заявляє, що: "За умов партійного формалізму ця небезпека (відчуження) досягає кульмінаційного пункту, тому що до морального примусу, проведеного партійною умовністю під маскою свободи додається ще сила організації з її дисципліною та постійними кадрами ... Чим більше досконалою є організація, тим більше вона деморалізує партію і принижує суспільне життя. Але з іншого боку для того, щоб підтримати себе, партії дедалі більше потребують сильною організацією..." [3]. Таким чином, розкриваючи діалектику партії та її організації, М. Острогорський не тільки, по суті, формулює закон, повторений іншим політичним вченим, Р. Міхельсом (закон олігархізації), але розкриває специфіку політичної партії як особливого механізму політичного відчуження. Обидва дослідники вважали, що політичні партії не є представниками інтересів усього народу, як вони в цьому намагаються переконати виборців, а партійні функціонери усе більше зацікавлені в самозбереженні організації. Із засобу для здійснення поставленої мети організація перетворюється в самоціль. "Їхнє найголовніше завдання, як зазначає Р. Міхельс – досягти сиюминутного успіху для партії. Їхні програми складені, головним чином, для потреби війни, що ведеться між партіями; поряд із проблемами, дійсно висунутими народним життям, вони створені тільки для того, щоб можна було пограти в орел або решку" [4].

Наростаюче політичне відчуження, пов'язане зі зростаючим впливом Кокусу (партійної верхівки), з одного боку, і зростанням індивідуальності соціальних мас, з іншого, необхідно, на думку М. Острогорського зруйнувати, але не стільки відмовляючись від партії як політичної форми, скільки за рахунок зміни її організації.

Для М. Острогорського партії, профспілки та інші асоціації громадян – це, насамперед інструменти формування та вираження думок й інтересів громадян, а значить і демократія безпосередньо залежить від співіснування різноманітних протидіючих сил, що використовують своє право на таке об'єднання. Зняти дію механізму політичного відчуження М. Острогорський пропонував за допомогою системи відкритих асоціацій, створюваних для реалізації кожного конкретного інтересу й окремої мети. Прозорливість російського вченого підтвердилася появою в другій половині ХХ ст. нових соціальних рухів і так званих партій однієї проблеми. "Партія, що тримає своїх членів немов у лещатах, оскільки вони в неї увійшли, повинна поступитися місцем угрупованням, які б вільно організовувалися і реорганізовувалися залежно від змін значущих питань і спричинених цим змін у суспільній думці", – пише М. Острогорський. – Громадяни, розійшовшись з одного питання, йшли б разом з іншого питання" [5].

Привабливість політичних ідей М. Острогорського полягає в спробі комплексного вирішення таких проблем демократії, як узгодження загальних і приватних інтересів у демократії; проблеми ефективності демократичного управління та лідерства, проблеми меншості в демократії, свободі якої загрожує моральний тиск чисельної електоральної більшості; проблеми ефективної та регулярної політичної діяльності громадян, можливості їхнього реального впливу на політичний процес, а також проблеми досягнення справжньої свободи вибору індивіда в демократії.

Узгодження загальних і приватних інтересів в концепції "ліг" М. Острогорського досягається шляхом "природного відбору", коли в процесі виборів громадськість відбирає найбільш значимі цілі та вимоги, що запропоновані конкуруючими "вільними лігами", які в разі перемоги стають, таким чином, спільними інтересами або "загальною волею". Громадяни обирають між різними вимогами груп в особі їхніх лідерів, які стають представниками думок, що підтримали ідею в парламенті, де вони беруть участь в управлінні і одночасно відповідають за реалізацію таких "добрих завдань". Таким чином вирішується не тільки проблема соціально-політичного консенсусу, якості лідерів та управління, але проблема меншості, яка постійно змінюючись не відчуває морального тиску й індивід відчуває себе більш вільним. М. Острогорський є прибічником змішаної моделі демократичного управління, відомої нам ще за часів Платона і Аристотеля як правління найкращих, засноване на рівності на підставі чеснот і заслуг. Головний докір недостатності такої моделі полягає в тому, що при цьому вчений уникає або недооцінює особистопсихологічні фактори влади – владні орієнтації індивіда в політиці. Це зумовлено тим, що для М. Острогорського політична боротьба в ідеальному своєму розвитку зводиться до боротьби ідей. Відзначається, що боротьба за владу ним ігнорується також з причини того, що дана концепція ґрунтується на утопічній ідеї майбутнього суспільства, в якому інтереси "повинні бути зведені до ідей, звільнених від персонального елементу", тобто вузькості і дрібязковості. Таке суспільство характеризується альтеруїстичною залученістю громадян у політику. Серед інших недоліків моделі демократії М. Острогорського слід зазначити, що вона заснована на припущенні, що середньостатистичний громадянин здатен сформулювати адекватну компетентну думку з приводу суспільної користі різних вимог у сучасному складному суспільстві. Основним недоліком його моделі є недооцінка ним неминучості партикуляризму більшості вимог в сучасному диференційованому суспільстві – звідси малоімовірність досягнення необхідної згоди з більшістю з них.

Концепція реформи демократії, також як і всі дослідження М. Острогорського, пронизана духом ліберального етосу і підпорядкована ідеї захисту демократичного ідеалу та справжньої моральної свободи індивідуума. Обґрунтування вченим значення етичного індивідуалізму, який повинен слугувати духовним орієнтиром у моральному об'єднанні громадян під егідою "загального блага" є центральною ідеєю його теорії демократії. Для М. Острогорського моральна свобода індивіда самоцінна, оскільки впливає з вимоги гідності людини, але разом з тим важлива й тому, що якість громадської думки зумовлює якість демократичного життя.

Демократичний ідеал М. Острогорського апелює до повернення реального значення конкретного індивідуума в політику, декларуючи пріоритет проблеми особистості, а не інститутів у демократії. Важливим є те, що головною ідеєю, яка надихала М. Острогорського, було створення орієнтиру, рух до якого буде постійно корегуватися життям, проте "ніколи так його і не досягаючи" [6].

У спробах подолати обмеженість представницької демократії М. Острогорський закладає фундамент переходу до партіципаторної демократії, що передбачає зниження рівня політичного відчуження соціальних прошарків від влади. Саме цей концепт отримує свій розвиток у подальших дослідженнях найбільших політичних дослідників другої половини ХХ століття (М. Дюверже, П. Бурдьє і ін.). Сучасному партійному режиму, заснованому на вирішальній ролі традиційних партій, М. Острогорський протиставляє режим, засно-

ваний на нових формах політичної участі народу в управлінні. М. Острогорський розглядає зміну, яка полягає у "витисненні постійних партій лігами й асоціаціями громадян", як "життєво необхідну для демократії". Демократичне управління, "яке задихається в умовах партійного режиму", вимагає, як стверджує М. Острогорський, більш гнучкого, більш еластичного способу дій. Концепція ліг, яка обумовлена самим політичним досвідом, дає найбільш ясне, найбільш завершене вираження цієї практичної необхідності.

УДК 321.7

Ю. С. Мудрик, асп., КНУТШ

АНАЛІЗ ОСОБЛИВОСТЕЙ РЕАЛІЗАЦІЇ ПРИНЦИПІВ ДЕМОКРАТІЇ У КОНТЕКСТІ ДЕМОКРАТИЧНОГО ТРАНЗИТУ КРАЇН СХІДНОЇ ЄВРОПИ

Досліджуються особливості реалізації принципів демократії в країнах Східної Європи. Використано методи трендового моделювання та аналізу сезонної компоненти для прогнозування динаміки процесів демократизації країн Східної Європи.

Ключові слова: демократія, демократичні перетворення, принципи демократії, сезонна компонента, динаміка демократичних процесів.

Исследуются особенности реализации принципов демократии в странах Восточной Европы. Используются методы трендового моделирования и анализа сезонной компоненты для прогнозирования динамики процессов демократизации стран Восточной Европы.

Ключевые слова: демократия, демократические преобразования, демократии, сезонная компонента, динамика демократических процессов.

The features of the principles of democracy in Eastern Europe are examined. Seasonal component analysis and trend modeling methods are used to predict the dynamics of democratization processes in Eastern Europe.

Keywords: democracy, democratic transformation, the principles of democracy, the seasonal component, the dynamics of democratic processes.

Процес становлення демократії в Україні вимагає від його суб'єктів, зокрема державних службовців, теоретичних знань щодо сутності, цінностей та передумов становлення демократії, особливостей реалізації демократичних принципів у процесі здійснення державної політики та вмінь реалізовувати їх у практичній професійній діяльності. Враховуючи багатоманітність демократії, її здатність набувати нових рис у певному культурному середовищі, особливого значення набуває розгляд проблем, пов'язаних із втіленням демократичних засад у різних сферах суспільного життя України, особливо в період трансформаційних перетворень.

Дослідження демократизації вимагає вивчення її принципів, як необхідного базису, а також розгляд сучасних політичних процесів на предмет відповідності даним принципам. Зважаючи на те, що Польща, як і Україна, належить до держав з неорганічним типом модернізації, досить близька нам за своїми історичними, етнічними, геополітичними характеристиками, досягла вагомих результатів у сфері політичного та економічного реформування, є абсолютно доцільним вивчення досвіду саме цієї країни. Україна переживає перманентну політичну кризу, проблемним є становлення демократичних інститутів. Дослідження досвіду процесу демократизації Польщі, сприятиме розумінню причин кризового стану, специфіки перетворень в нашій державі, а також шляхів вирішення проблеми. Враховуючи євроатлантичні устремління України, надзвичайно актуальним є дослідження процесу становлення демократичного режиму у Болгарії та Румунії, як країн зі схожим вектором розвитку, що спромоглися отримати членство в ЄС.

Більш ніж двадцятирічний досвід демократизаційних процесів досліджуваних країн дозволяє долучити до методологічного інструментарію різноманітні статистичні критерії та математичний аналіз, що дозволяє отримати якісно нові результати, зробити прогноз на майбутнє.

1. Lipset S. Revolution and counterrevolution: Change and persistence in social structures. – N. Y., 1968. – P. 366 2. Острогорский М. Я. Демократия и политические партии / М. Я. Острогорский. – М.: РОССПЭН, 1997. – С. 564. 3. Там же. – С. 569. 4. Михельс Р. К социологии партии в условиях современной демократии. Исследование олигархических тенденций, действующих в жизни групп / Р. Михельс // Диалог. – 1990. – № 9. – С. 26. 5. Острогорский М. Я. Демократия и политические партии / М. Я. Острогорский. – М.: РОССПЭН, 1997. – С. 567. 6. Там же. – С. 600.

Надійшла до редколегії 14.03.12

Дослідження демократії та її принципів знайшли своє відображення у роботах Р. Даля, Дж. Сарторі, Т. Болла, Е. Арбаластера, Ф. Шміттєра, Ларі Даймонда, Н. Боббіо, Емі Гутман, Д. Гелда, Б. Барбера, Д. Адамса, Д. Ціммермана, Й. Шумпетера, Ю. Габермаса, Дж. С. Міля, Ф. Гаска, А. Токвіля, Д. С. Мілля, Х. Лінца, С. Гантінгтона, Д. Растоу, А. Пшеворського та ін. В їх роботах всебічно розглядаються особливості як історичних так і сучасних демократій, структурні та процедурні аспекти процесу демократизації.

Основні засади концепції демократичного переходу, передумови демократизації і стадії демократичних переходів викладені у працях таких вчених як С. Верба, Л. Раймонд, Р. Дарендорф, А. Лейпхарт, Х. Лінц, С. М. Ліпсет, Д. Растоу, С. Гантінгтон.

Особливості та закономірності демократичних трансформацій в посткомуністичних суспільствах є предметом наукових пошуків А. Циганкова, А. Мадатова, А. Мельвіля, Б. Макаренка, А. Колодій, О. Радченка, О. Романюка, О. Фісуна, В. Кобильника, Г. Зеленько, Ф. Рудича.

Політологічний енциклопедичний словник визначає "демократію" як форму правління політичною і соціальною організацією суспільства, держави і влади. Демократія визначається як влада народу, народовладдя, що виходить з організації та функціонування державної влади на засадах визнання народу її джерелом і носієм, ґрунтується на прагненні забезпечити справедливість, рівність і добробут усіх при розв'язанні проблем і питань суспільного врядування [1].

Дослідники розглядають явище демократії в найрізноманітніших аспектах:

✓ в інституціональному аспекті для характеристики політичного режиму, що відрізняється певною сукупністю політичних та правових ознак, зокрема реалізацією принципу розподілу влад, виборністю органів державної влади на альтернативній основі, багатопартійністю тощо;

✓ в процесуально-процедурному аспекті термін "демократія" характеризує певну спільноту чи організацію, де панує принцип підпорядкування меншості волі більшості, її члени наділені рівними правами та обов'язками і для них декларується рівний доступ до обговорення та прийняття рішень;

✓ в культурологічному аспекті демократія пов'язана з культурою певного суспільства (зокрема і з політичною культурою), що базується на принципах автономії індивіда, терпимості та громадянської відповідальності;

✓ в ціннісному аспекті поняття "демократія" вказує на певну політичну та соціальну цінність, пов'язану з принципами свободи, прав людини та створенням максимальних умов для розвитку особистості [2].

А. Мельвіль детально розглядає чинники, що сприяють переходу до демократії [3]:

✓ нормативне ставлення до демократії як до ідеалу та мети суспільних перетворень;

✓ реальне розширення громадянських прав і свобод;

✓ негативний історичний досвід тоталітаризму та авторитаризму, що виявилось, в першу чергу, в економічній неефективності цих режимів;

✓ утворення такого міжнародного контексту, що сприяє переходу до демократії, зокрема на інституціональному рівні, що реалізувалось у створенні наднаціональних та неурядових організацій сприяння демократичним перетворенням;

✓ зростаюча масова прихильність до демократичних моделей внаслідок культурного впливу західних цивілізацій.

Факт зростання кількості демократичних режимів спростував тезу про те, що демократія може бути визначена як конкретний набір умов. Разом з цим, це призвело дослідників до необхідності представлення становлення демократії як процесу в якому виокремлюються три стадії: початкова, після завершення авторитарного режиму; далі – консолідована демократія, і, врешті-решт, зріла демократія [4].

На думку Б. Макаренка, головними рисами демократичних трансформацій пострадянських країн, що якісно відрізняють їх від транзитних держав інших світових регіонів є:

✓ досвід єдиної домінуючої ідеології;

✓ відсутність ринкових відносин;

✓ близькі інституціональні моделі державного устрою;

✓ схожість багатьох складових політичної культури [5].

Принцип (від лат. *principium* – начало, основа) – першопочаток, те, що лежить в основі певної сукупності фактів, теорії, науки [6]. Модель демократії як теоретичний концепт базується на розгляді принципів демократії як її елементів. Варто зазначити, що існує необхідність розгляду принципів демократії у їх сукупності, а не окремо. Оскільки, саме сукупність основоположних ідей дозволяє сформувати модель явища в цілому, охоплюючи усю варіативність динаміки системи та поведінки її елементів. Виходячи із даної теоретичної бази, ми розглядаємо демократію як систему та пропонуємо наступне визначення поняття принципів демократії. Отже, принципи демократії – це сукупність основоположних ідей, що розкривають суть демократичного урядування, є основою становлення та функціонування демократичного політичного режиму та слугують базисом для встановлення критеріїв дослідження демократії.

Для аналізу основних ознак демократизації досліджуваних країн було використано статистичні дані щорічного звіту міжнародної організації "Freedom House" Nations in Transit, що досліджує особливості протікання транзитивних процесів у країнах світу. Доповідь по кож-

ній країні проводиться у відповідності з наступними критеріями [7]:

✓ національне демократичне управління. Розглядає демократичний характер і стабільність державної системи, незалежності, ефективності і підзвітності законодавчої та виконавчої влади та демократичний контроль над військовими і спецслужбами;

✓ виборчий процес. Вивчає виборчий процес, розвиток багатопартійної системи та участі населення в політичному процесі;

✓ громадянське суспільство. Оцінює зростання неурядових організацій (НУО), їх потенціалу та фінансової стійкості, а також правого та політичного середовища, в якому вони функціонують, розвиток вільних профспілок, а також участь груп інтересів в політичному процесі;

✓ незалежні ЗМІ. Досліджує поточний стан свободи преси, факти переслідування журналістів і незалежність редакцій, появу фінансово життєздатних приватних ЗМІ, а також доступ до мережі Інтернет для приватних осіб;

✓ місцеве демократичне управління. Вивчає процеси децентралізації влади, прозорість та підзвітність місцевих органів влади;

✓ незалежна судова система. Досліджуються основні конституційні реформи, дотримання прав людини, реформи системи кримінального права, незалежність судової системи, права етнічних меншин, гарантії рівності громадян перед законом;

✓ корупція. Досліджується громадська думка щодо корумпованості влади, бізнес-інтереси провідних політиків країн, ефективність антикорупційних ініціатив.

Використовуючи базу оцінок і рейтингів країн, нами було визначено загальні тенденції протікання транзитивних процесів у досліджуваних країнах. Використовуючи метод тренд-сезонного моделювання, що базується на "рядах Фур'є" був здійснений прогноз зміни оцінок у майбутньому.

Відповідно до методології дослідження організації "Freedom House", шкала результатів варіюється від 1 до 7, при чому 1 відповідає найкращий результат, а 7 – відповідно, найгірший.

Застосувавши метод трендового моделювання до аналізу оцінок процесу становлення громадянського суспільства Болгарії, було віднайдено рівняння тренду з найбільшим коефіцієнтом адекватності (логарифмічна залежність): $y = -0,405 \ln(x) + 3,3616$, при рівні адекватності 0,9. Даний метод дозволяє зробити висновок про загальну тенденцію зміни фактора. У наступних роках (при підстановці порядкового номеру прогнозованого періоду у рівняння залежності) відбудеться незначне покращення загальної оцінки громадянського суспільства у Болгарії до рівня 2,25 при оптимістичному прогнозі та відсутності змін при песимістичному. Оцінка процесу становлення громадянського суспільства Румунії може бути виражена рівнянням: $y = -0,001x^4 + 0,019x^3 - 0,0816x^2 - 0,1395x + 3,2083$, при рівні адекватності 0,97. Циклічність даного процесу (враховуючи вкрай негативну оцінку останніх років) обумовить покращення загальної оцінки процесу становлення громадянського суспільства у Румунії.

Важливим чинником інституціоналізації демократичного суспільства стало створення умов для розвитку незалежних ЗМІ. Внаслідок суспільно-політичних перетворень і прийняття нового законодавства структура ЗМІ у країнах Центрально-Східної Європи якісно змінилася протягом 90-х років: з'явилася велика кількість друкованих видань, хоча й при скороченні їх сумарного накладу. Інтенсивно розвиваються й електронні ЗМІ – телерадіостанції, Інтернет-видання. Це стало наслідком, з одного боку, впливу економічних чинників, а з іншого – заборони цензури і

законодавчого закріплення вільно виражати й поширювати думки, ідеї та інформацію.

Провівши аналіз даного масиву даних використовуючи метод часових рядів, ми дійшли висновку, що у наступних трьох періодах слід очікувати подальшого погіршення оцінки стану незалежних ЗМІ у Болгарії до рівня 3,75–4,0 та подальшого погіршення оцінки стану незалежних ЗМІ у Польщі до рівня 4,0–4,25. Застосовавши метод трендового моделювання до аналізу оцінок стану незалежних ЗМІ Румунії, було віднайдено рівняння тренду з найбільшим коефіцієнтом адекватності (поліноміальна залежність): $y = -0,0006x^5 + 0,0167x^4 - 0,1622x^3 + 0,6525x^2 - 0,918x + 3,9333$, при рівні адекватності 0,84. У наступних роках погіршення загальної оцінки стану незалежних ЗМІ Румунії є малоочікуваним, при підтвердженні оптимістичного прогнозу слід очікувати покращення рівня оцінок до позначки 3,75 за шкалою організації "Freedom House".

Рейтинг демократії у Польщі продовжує падати. За рейтингом Economist Intelligence Unit, у 2010 році Польща посідає 48 місце у світі з індексом у 7,05. Для порівняння цей самий індекс у 2006 та 2008 роках складав 7,30, а місце країни у рейтингу – 46-те та 45-те відповідно. Ранг "проблемної демократії" (Flawed democracy) говорить про необхідність інтенсифікації змін та реформ, впровадження ефективних механізмів контролю гілок влади.

Підсумовуючи, слід зазначити, що хоча рівень забезпечення прав та свобод громадян у Польщі продовжує залишатися високим та підвищується ефективність боротьби з корупцією, свобода слова та преси в країні все ще залишається у небезпеці. Оскільки, незважаючи на позитивну оцінку стану свободи слова міжнародними організаціями, чітко прослідковується тенденція до її спаду. Проведений кореляційний аналіз показує досить стійкий зв'язок динаміки реформування політичного та правового сектору польського суспільства. Проблеми пов'язані з лобізмом, тиском влади на ЗМІ є ключовими на даний момент. Досвід Польщі є надзвичайно корисним для аналізу ситуації в Україні. Він доводить як ззовні стійка система з деякими незначними проблемами, під дією латентних загроз та прихованого контролю з боку влади може постати перед необхідністю радикальних змін.

Відсутність автономії економіки щодо політики зазвичай призводить до утворення корупційних схем. Відтак у країнах із високим рівнем корупції, фаворитизму, прибутки від діяльності незначної кількості прибуткових державних підприємств розподіляються корпоративно. Така країна живе не на основі законів, а численних інструкцій, дозволів, ліцензій тощо. Все це перетворює політичний ринок у ринок купівлі-продажу політичних рішень у вигляді законів, поправок до них, указів, статей витрат у державному бюджеті, отримання державних посад, права (ліцензії) на певний вид діяльності. Будь-яке втручання ззовні не допускається. Таким чином утворюється нестабільне соціально-економічне тло для становлення громадянського суспільства.

Провівши аналіз даного масиву даних використовуючи метод часових рядів, ми дійшли висновку, що у наступних трьох періодах рівень корупції у Болгарії буде знижуватись, а оцінка буде покращуватись до рівня 3,25–3,5; для Польщі рівень корупції буде підвищуватись, а оцінка буде погіршуватись до рівня 3,5–3,75; для Румунії 3,25–3,5 відповідно.

Дослідивши динаміку індексу демократії для досліджуваних країн за версією "Freedom House", ми дійшли висновку, що індекс демократії Болгарії буде рости, а оцінка буде покращуватись до рівня 2,5–2,6, для Руму-

нії оцінка становитиме приблизно 3,1–3,3; індекс демократії у Польщі буде знижуватись, а оцінка погіршиться до рівня 2,7–2,9.

За рейтингом індексу демократії організації "Freedom House" Польща посідає 5 місце в регіоні і має статут консолідованої демократії. В той же час Болгарія та Румунія – 9-те та 10-те місця відповідно зі статусом напівконсолідованої демократії.

Міжнародна організація "Heritage Foundation" публікує щорічний звіт-рейтинг ступеня вільності економіки країн світу. Індекс є кумулятивним та відображає різні аспекти економічного та політичного середовища країн: захист приватної власності, фінансова та економічна свобода, свобода торгівлі, середнього та великого бізнесу, привабливість інвестицій тощо. Показовим є той факт, що Болгарія та Польща мали однаковий старт, проте законодавство Болгарії, зокрема антимонопольне, виявилось менш пристосованим до мінливості ринкових відносин, що відзначилось на рейтингу вільності економіки. Стійкий ріст рейтингу Болгарії після 2000 року та Румунії після 2004 пояснюється реалізацією програми по виконанню вимог до вступу в ЄС. Відсутність росту у Польщі після вступу в ЄС було обумовлено жорсткою регуляцією економічної сфери як з боку уряду країни, так і контролем з боку ЄС. Показовим є факт урівноваження рейтингу після 2010 року [8].

Принцип політичного плюралізму, перш за все, розкривається кризою призми реалізації багатопартійності та наявності партій, що сповідають різнонаправлені інтереси.

Для Польщі характерним є акумулювання та розподілення влади між двома найвпливовішими партіями – "Громадянська Платформа" та "Право і Справедливість". За результатами виборів до парламенту 2011 року, прохідний бар'єр подолали лише п'ять партій. Показовим для Польщі є повна відсутність блоків, що обумовлена жорсткими протиріччями у програмах партій. Інші партії є менш популярними. Законодавством закріплено наявність місць у парламенті для німецьких національних меншин. У 2001 та 2005 роках вони отримували 2 місця із 460, а у 2007 лише одне. Відсутність консенсусу щодо кінцевих цілей розвитку суспільства стало причиною відсутності однорідної політичної культури та згоди з питань тактики даного уряду і даного політичного курсу. Відсутність даного консенсусу політичних сил породжує партії що є альтернативними всім політичним силам, у яких розчарувалися виборці [9].

Характерною рисою Болгарської партійної системи є нестабільність. Аналогічно Польщі, низький рівень однорідності політичної культури, цілей та пріоритетів розвитку суспільства породив велику кількість партій з протилежними прагненнями та відсутність блоків на виборах. Дедалі більшої популярності набувають нові партії, що висувають актуальні та відповідні сучасному інформаційному суспільству цілі – реформована партія Громадяни за європейський розвиток Болгарії та Атака. Рух за стабільність та прогрес, що у 2001 році був найвпливовішою партією, у 2009 не пройшов прохідний бар'єр [10].

На відміну від Болгарії і Польщі, у Румунії чітко прослідковується блоковість партій. Партійна система Румунії характеризується домінуванням однієї партії – Соціал-демократичної партії Румунії, що формувала більшість у парламентах протягом десятиліття. При цьому президентом стає Траян Басеску, якого підтримує друга за силою політична партія держави. Оцінка електорального процесу міжнародними організаціями (зокрема "Freedom House") є досить низькою. Різниця у голосах (Басеску у другому турі виборів набрав лише 52 %) при надзвичайно низькій явці виборців ставить

факт легітимності влади у Румунії під питанням. Важливою особливістю Румунії є поступове неприйняття народом політичного курсу та пануючої політичної сили. Соціал-демократична партія поступово втрачає свій авторитет та цілком ймовірно є зміна політичної еліти на наступних виборах. Лише блок із Консервативною партією дозволив соціал-демократам залишитися при владі за результати виборів 2008 року.

Питання легітимності влади при низькій явці виборців є актуальним для усіх країн регіону. Так у Болгарії явка виборців перевищувала 90 % у 1995, становила лише 60 % у 2009 [10]. Застосувавши метод трендового моделювання до аналізу оцінок електорального процесу Болгарії, було віднайдено рівняння тренду з найбільшим коефіцієнтом адекватності (поліном другого степеня): $y = 1,1119x^2 - 14,481x + 105,91$, при рівні адекватності 0,9. Даний метод дозволяє зробити висновок про загальну тенденцію зміни фактора. Виконавши прогноз тренду, ми визначили, що на виборах 2013 року слід очікувати незначного збільшення явки виборців, що буде становити приблизно 61,2 % (при рівні надійності 90 %).

У Польщі найвищий рівень явки виборців становив 53 % у 2007 році. Через значну амплітуду застосовувати математичне моделювання для прогнозування даного процесу не є коректним. Електоральна активність громадян Польщі є ситуативною і занадто сильно залежить від факторів та подій, що мають місце у даний момент часу. Проаналізувавши тренд можна лише припустити (враховуючи S-подібну циклічність), що на наступних виборах явка виборців буде нижчою, ніж у 2011 році.

Серед досліджуваних країн явка виборців під час парламентських виборів є найнижчою у Румунії. Найвищий показник був зафіксований у 1990 році та становив 86 %. У 2008 він знизився до 39,2 % [11]. Ми дійшли висновку про стабільну майже лінійну тенденцію до

спаду. Застосувавши метод трендового моделювання до аналізу оцінок електорального процесу Румунії, було віднайдено рівняння тренду з найбільшим коефіцієнтом адекватності (поліноміальна залежність): $y = -1,3036x^2 + 0,5793x + 84,66$, при рівні адекватності 0,96. Виконавши прогноз тренду, ми визначили, що на виборах 2013 року слід очікувати ще більш різкого зменшення явки виборців, що буде становити менше мінімального порогу явки у 33,33 % (при рівні надійності 96 %). Оскільки даний сценарій перебігу подій не є вірогідним, слід очікувати кардинальну зміну як у програмах учасників так і веденні виборчої кампанії.

1. Політологічний енциклопедичний словник / Ю. С. Шемшученко (ред.), В. П. Горбатенко (упоряд.), В. Д. Бабкін (ред.), А. Г. Саприкін (упоряд.). – К.: Генеза, 1997. – С. 92–93.
2. Мадатов А. С. Концепции и модели демократии: проблемы и дилеммы / А. С. Мадатов // Вестник Российского университета дружбы народов. – 1999. – № 1. – С. 61.
3. Мельвиль А. Ю. Опыт теоретико-методологического синтеза структурного и процедурного подходов к демократическому транзиту / А. Ю. Мельвиль // Полис. – 1998. – № 2. – С. 71.
4. Пирс Ч. С. Избранные философские произведения / Ч. С. Пирс; [пер. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева]. – М.: Логос, 2000. – С. 20.
5. Макаренко Б. Посткоммунистические страны: некоторые итоги трансформации / Б. Макаренко // Полития. – 2008. – № 3 (50). – С. 104–105.
6. Філософський енциклопедичний словник [Текст] / НАН України; Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди; гол. редкол. В. І. Шинкарук. – К.: Абрис, 2002. – С. 519.
7. Freedom House. Nations in Transit 2011 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.freedomhouse.org/sites/default/files/inline_images/NIT-2011-Release_Booklet.pdf.
8. Economic Data and Statistics on World Economy and Economic Freedom [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.heritage.org/index/explore.aspx?view=by-region-country-year>.
9. Parties and Elections in Europe. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.parties-and-elections.de/poland.html>.
10. Parties and Elections in Europe. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.parties-and-elections.de/bulgaria.html>.
11. Parties and Elections in Europe. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.parties-and-elections.de/romania.html>.

Надійшла до редколегії 14.03.12

УДК 32.001

Д. В. Неліпа, канд. політ. наук, доц., КНУТШ

3 ІСТОРІЯ СИСТЕМНОГО АНАЛІЗУ ПОЛІТИКИ: МОДЕЛІ ПОЛІТИЧНИХ СИСТЕМ В ПРАЦЯХ ЗАРУБІЖНИХ ДОСЛІДНИКІВ

Наголошено, що першим кроком у впровадженні системного аналізу як методу наукових досліджень у політологію стала побудова моделей політичних систем у працях Д. Істона, Г. Алмонда та К. Дойча, однак крім них ще низка менш відомих в Україні західних політологів здійснювали подібні розробки. Висвітлено головні моделі політичних систем в працях таких зарубіжних дослідників як Дж. П. Олсен, М. Д. Коен, Дж. Дж. Марч, Л. Пай, А. В. Пенн, С. Х. Біер, А. Б. Улам, Р. С. Макрідіс, Ш. Ейзенштадт та Д. Аптер.

Ключові слова: системний аналіз, політологія, політична система, модель політичної системи.

Отмечено, что первым шагом внедрения системного анализа как метода научных исследований в политологию стало построение моделей политических систем в работах Д. Истона, Г. Алмонда и К. Дойча, однако кроме них еще ряд менее известных в Украине западных политологов совершали подобные разработки. Освещены основные модели политических систем в трудах таких зарубежных исследователей как Дж. П. Олсен, М. Д. Коэн, Дж. Дж. Марч, Л. Пай, А. В. Пенн, С. Х. Бизер, А. Б. Улам, Р. С. Макридис, Ш. Эйзенштадт и Д. Аптер.

Ключевые слова: системный анализ, политология, политическая система, модель политической системы.

In the article, it is emphasized that the first step in the implementation of systems analysis as a method of research in political science was the development of models of political systems in the works of D. Easton, G. Almond and K. Deutsch, however, there have been also other Western political scientists, less known in Ukraine, who carried out similar research. Models of political systems in the works of such scholars as J. Olsen, M. Cohen, J. March, L. Pye, A. Penn, S. Beer, A. Ulam, R. Macridis, Sh. Eisenstadt, and D. Apter are presented.

Keywords: systems analysis, political science, political system, model of political system.

Системний аналіз – це загальнонауковий метод дослідження, сутність якого полягає у вивченні тих чи інших явищ чи процесів за допомогою наперед визначеного алгоритму дій та на основі певних принципів, насамперед, принципу системності. Починаючи із другої половини ХХ ст. системний аналіз починає впроваджуватися не лише у сферу військових наук, математики, кібернетики тощо, а й у гуманітарні та соціально-політичні науки. Сьогодні він активно застосовується в соціології та політології.

Перші спроби використання системного аналізу як методу дослідження політики були здійснені Д. Істоном, Г. Алмондом та К. Дойчем. Їхні моделі політичних систем уже можуть вважатися класичними та сьогодні є відомими кожному фаховому політологу. Водночас, до цього переліку спроб практичного застосування системного аналізу для вивчення політичних явищ та процесів, пояснення суті політичного життя через створення моделі, що відображала структуру та функції політичної системи, варто додати ще кілька наукових розробок

відомих західних політологів. Зокрема, це – Джохан П. Олсен, Майкл Д. Коен, Джеймс Дж. Марч, Луціан Пай, А. Вейн Пенн, Семюель Х. Біер, Адам Б. Улам, Рой С. Макрідіс, Шмюель Ейзенштадт та Девід Алпер. Метою даної статті є з'ясування специфіки моделей політичних систем, розроблених цими дослідниками.

Оригінальний підхід до висвітлення сутності та структури політичної системи був розроблений трьома американськими дослідниками Джоханом П. Олсеном, Майклом Д. Коеном та Джеймсом Дж. Марчем у праці "Модель системи-смітника як модель організаційного вибору". Вчені не заперечують доцільність використання моделей Д. Істона чи Г. Алмонда. Однак, на їх думку, вони більше підходять для аналізу та вивчення тих систем, у яких є можливими традиційні раціональні способи прийняття рішень. Натомість, їх модель дозволяє зрозуміти, яким чином врядування здійснюється за умов, коли ці традиційні способи не спрацьовують. Такі системи вони характеризують як системи – "смітники".

За основу структури своєї моделі дослідники взяли систему управління в університетах, для яких є характерним хаотичне виникнення ідей та можливостей, а відтак, важко передбачити ті чи інші події. Вчені виокремлюють низку особливостей такої моделі. Насамперед, це – проблематичність визначення вимог. Вимоги індивідуальних акторів є дуже чіткими та за їх виконанням стежать надзвичайно пристрасно. Проте, не відбувається процес їх агрегації, а тому на рівні груп ці вимоги є непостійними, слабо вираженими та їх важко структурувати, що і є однією із головних причин хаосу. Як

взірець такої системи науковці наводять Європейський Союз із складністю прийняття остаточного рішення, притаманною цій міжнаціональній структурі [1].

Другою причиною існування таких систем та, водночас, їх характерною особливістю є відсутність чітких практик перетворення вимог у рішення та дії. У більш традиційних політичних системах уже сформувався набір перевірених ефективних механізмів реагування на ті чи інші вимоги і дії влади у відповідь на висловлення громадської думки є достатньо передбачуваними. На противагу цьому, у системах – "смітниках" щоразу може використовуватися абсолютно новий сценарій, що зменшує можливість прогнозування майбутнього розвитку системи [2].

Крім того, достатньо непередбачуваною у цих системах є поведінка не лише тих, хто приймає рішення, а й громадськості, яка висуває вимоги. Практично не працюють традиційні підстави, які зумовлюють активну участь у політичному житті або, натомість, пасивність, абсентеїзм. Будь-який актор може долучатися в абсолютно несподіваний момент, активно висувачи вимоги чи висловлюючи підтримку, або ж пасивно приймати рішення та дії за відсутності будь-якої позитивної чи негативної реакції.

Відтак, основним способом врядування у моделі – "смітнику" є встановлення порядку денного. Тобто, влада обирає ті проблеми, які є найбільш нагальними та зосереджує свою увагу на них. І цей порядок денний відповідно коригується по мірі вирішення одних проблем та виникнення нових, більш важливих. Схематично модель системи – "смітника" зображена на рис. 1 [3].

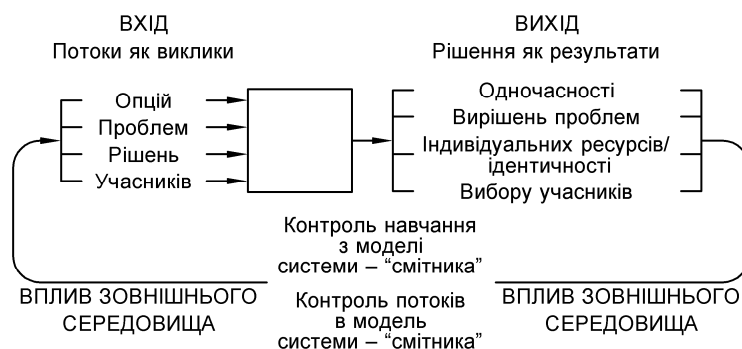


Рис. 1. Модель системи – "смітника"

Психологічний підхід до зображення моделі політичної системи пропонує китайсько-американський дослідник Луціан Пай. Вчений зосереджується на проблемах побудови сучасної нації-держави, визначаючи її як структуру, яка формалізує взаємовідносини в суспільстві. Виходячи із цього, Л. Пай виокремлює чотири ключові поняття, які допоможуть проаналізувати процес такої побудови: політична сфера, світова культура, політична культура та політична соціалізація. Політична сфера включає державний апарат та активну артикуляцію і агрегацію інтересів, на основі яких приймаються рішення. Світова культура – це перш за все сучасна культура Заходу (наука, технології, врядування тощо). Процес окультурення передбачає засвоєння цих культурних зв'язків і рушійною силою цього процесу є нація-держава.

Політична культура для вченого пов'язана із політичною ідентичністю індивіда та колективу, їх орієнтацією на політичний процес. Вона є продуктом акумулювання поглядів окремих громадян на політичний процес. Соціалізацію Л. Пай визначає як комплексний процес, який включає базову соціалізацію, політичну соціалізацію та політичне рекрутування. Базова соціалізація допомагає дитині засвоїти ключові норми конкретної

культури та пройти своєрідне "тренування" у якості члена суспільства. Політична соціалізація передбачає навчання індивіда певній політичній культурі. Врешті, політичне рекрутування передбачає зміну ролі індивіда із пасивного спостерігача в активного учасника у політичному процесі. В найзагальнішому вигляді модель політичної системи Л. Пая зображено на рис. 2 [4].

Ще один підхід, менш відомий у вітчизняній політології, був запропонований професором університету м. Канзас А. Вейном Пенном у статті "На шляху до нової генерації системних моделей в політології". Він стверджує, що системний аналіз є новим для політичної науки, хоч і доволі перспективним методом. Для того, щоб краще досягнути його специфіку, варто звернутися, переконують науковець, до тих першооснов, на яких будували свої концепції політологи, що здійснювали спроби побудови моделей політичних систем. Вчений наголошував, що найбільш поширеними в цьому контексті є механістична, органічна та кібернетична моделі. Усі відомі в політології спроби побудови структури політичної системи та характеристики їх з погляду функціональності тією чи іншою мірою базуються на одній із цих моделей або, частіше, на поєднанні особливостей кількох.

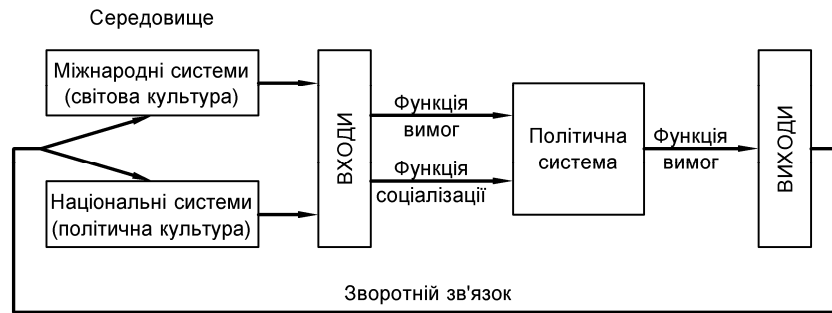


Рис. 2 Модель політичної системи Л. Пая

Механістична модель ґрунтується на твердженні, що взаємодія будь-яких взаємопов'язаних елементів може бути пояснена за допомогою фізичних законів, які скеровують їх рух, виведених ще Ісаком Ньютоном. Якщо сила дії однієї структурної одиниці дорівнює силі протидії іншої, тобто, якщо протилежно заряджені елементи діють один на одного із рівною силою, настає стан рівноваги. Якщо ж їх взаємний вплив не різнозначний і одна із цих сил переважає, вони взаємодітимуть і система рухатиметься у певному напрямі до того моменту, поки зрештою не буде досягнуто стану рівноваги. Найчастіше за допомогою цієї моделі пояснюють функціонування вільного ринку в економіці, проте часто застосовують і для вивчення політичних явищ та процесів [5].

Органічна модель передбачає розуміння системи як сукупності функціонально взаємозалежних частин за аналогією до людського організму. Співпрацюючи між собою, ці частини дозволяють системі адаптуватися до умов зовнішнього середовища, навіть за умов їх постійних змін, зберігаючи при цьому свою структуру та основні властивості. Цим ця модель відрізняється від механістичної. Таке розуміння системи притаманне багатьом соціологам, зокрема, Емілю Дюркгейму, який розглядав розподіл ролей у суспільстві, зокрема, поділ праці, на основі поділу функцій між органами людського тіла. Суспільство, як і організм, проходить через певний

наперед визначений життєвий цикл (зародження, розвиток, розквіт, занепад та руйнування), причому основні його функції виконуються багатьма різноманітними спеціалізованими підсистемами (органами) [6].

Кібернетична модель була виведена із інженерії комунікацій. В її основі – модель мережі комунікацій, організація якої дозволяє їй здійснювати моніторинг свого просування до досягнення системних цілей із одночасним врахуванням попередніх помилок та вдосконалення з метою недопущення їх повторення у майбутньому. Інформація тут поступає у певний центр контролю, який приймає на її основі відповідні рішення. Тобто, ця модель ґрунтується на цілепокладанні та цільовому спрямуванні будь-яких систем. На думку, А. Пенна, кібернетична модель політичної системи була представлена Д. Істоном та багатьма його послідовниками [7].

Усі системні моделі політичного життя, стверджував А. Пенн, базуються на комбінуванні трьох перелічених вище базових моделей. Порівнюючи концепції побудови моделей внутрішньої політики та моделей міжнародних відносин, він виносить на розгляд ще одну цікаву модель політичної системи – бімодальну (див. рис. 3) [8]. Така модель має назву "бімодальна" через те, що тут деякі політичні процеси розглядаються в рамках моноцентричної системної моделі, в той час як інші – в межах поліцентричної системної моделі.

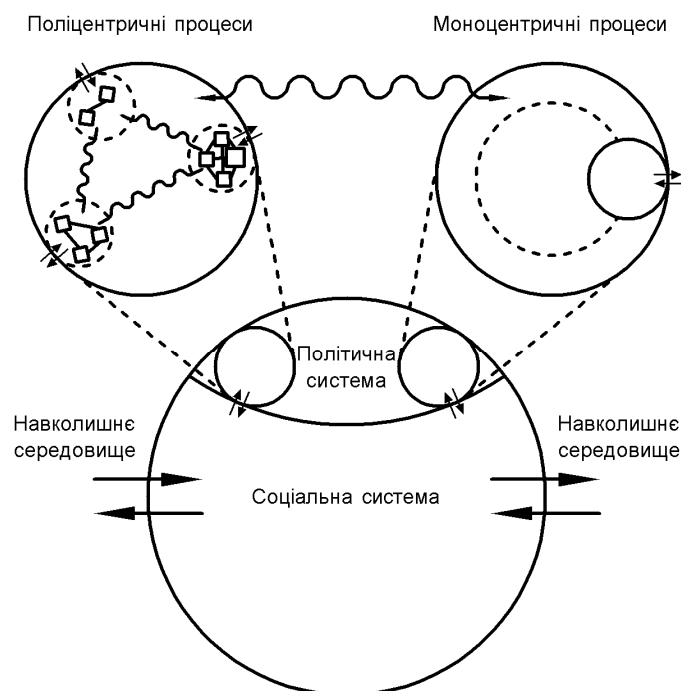


Рис. 3. Модель бімодальної системи

У цьому контексті достатньо цікавим є порівняння А. Пенном моделей політичних систем двох рівнів – міжнародних та національних. Міжнародна система складається із достатньо автономних елементів, які, хоч і взаємодіють між собою, але не створюють ієрархізованої системи контролю. Тут є ряд формально рівноправних акторів, які формують децентралізовану схему управління, що має декілька локусів контролю та базується на консенсусі між ними. Тобто, моделі міжнародних політичних систем – поліцентричні. Прикладом цього може бути Європейська спільнота з вугілля та сталі (сьогодні – Європейський союз). Для прийняття рішень в деяких важливих сферах суспільного життя тут створено єдиний центр контролю. Проте, у всьому іншому держави-члени мають повну незалежність та можуть самостійно визначати свої пріоритети. Приміром, Франція діяла як суверенна країна, приймаючи рішення щодо розвитку ядерної зброї [9].

Моделі національних політичних систем, на противагу цьому, ґрунтуються на твердженні, висунутому ще Д. Істоном, про те, що політичні системи покликані здійснювати авторитарний розподіл благ у суспільстві. Це передбачає наявність чітко виражених механізмів контролю та легального застосування примусу, а отже, існує ієрархія акторів (елементів). Моделі національних політичних систем є моноцентричними.

Тобто, стверджував А. Пенн, використання такої моделі політичної системи дозволяє поставити ряд важливих питань. До якої міри політична влада централізована, а які сфери суспільного життя залишаються децентралізованими? Чи є певні форми організації більш стабільними за інші? Які процеси сприяють більш автономії окремих структурних елементів політичної системи? Як забезпечити рух окремих елементів до об'єднання? Як підтримувати прагнення до об'єднання, які аргументи тут є найдієвішими? Відповіді на ці питання дозволять розкрити важливі аспекти політичного життя суспільства [10].

Американські вчені, професори Гарвардського університету Семюель Х. Біер та Адам Б. Улам, характеризуючи політичну систему, виокремлюють чотири її складові:

- ✓ Влада як процес прийняття рішень;
- ✓ Інтереси як висловлення вимог політичними групами;
- ✓ Політичний курс як результат взаємодії влади та інтересів;
- ✓ Політична культура як цінності та переконання, в рамках яких відбувається політична поведінка [11].

Ще один американський політолог Рой С. Макрідіс розробляв дещо іншу модель політичної системи. Він, насамперед, прагнув створити схему, яка була б доступною для вивчення та розуміння. В основі політичної системи, на його думку, знаходиться політична поведінка, яку вчений визначав як процес, що складається із взаємодії соціальних та політичних груп, що передбачає перетворення конфлікту груп інтересів у владні рішення. Виходячи із цього, він виокремлював чотири основні компоненти політичної системи:

- ✓ Прийняття рішень певними органами влади, що мають вплив на поведінку суспільства;
- ✓ Влада як спроба контролювати поведінку інших;
- ✓ Ідеологія як правила гри;
- ✓ Політичні інституції як формальні органи та неформальні структури, що приймають рішення [12].

Ізраїльський соціолог Шмюель Ейзенштадт визначав політичну систему як представницьку організацію територіального суспільства, що має легітимну монополію на використання сили в рамках суспільства, яке вона регулює. Будучи представницькою, вона викорис-

товує цю монополію для досягнення цілей, які визнаються як найважливіші для суспільства її найбільш впливовим членами та групами і до певної міри вважаються такими усіма членами суспільства. Тобто, політична система, насамперед, організовує суспільство, підтримуючи його єдність та регулюючи поведінку окремих членів. На цій підставі Ш. Ейзенштадт виокремлює чотири аспекти, що характеризують будь-яку політичну систему:

- ✓ Виконавчий аспект політичної діяльності – процес прийняття рішень;
- ✓ Адміністративний аспект – регулювання владних відносин через втілення в життя рішень, а також загальний контроль над суспільством в цілому;
- ✓ Юридично-культурний аспект – підтримка відданості політичній спільноті та прийняття правил гри;
- ✓ Партійно-політичний аспект – підтримка відданості на рівні прийняття рішень.

Відокремивши таким чином політичну систему від інших підсистем суспільства, Ш. Ейзенштадт пропонує аналізувати її на підставі трьох критеріїв. Першим із цих критеріїв є підкреслення політичною системою одного із чотирьох загальнозначених аспектів політичної поведінки. По-друге, слід зважати на природу політичної боротьби всередині суспільства та її співвідношення із домінуючими правилами гри. Врешті, третім критерієм є здатність суспільства протидіяти постійним структурним змінам [13].

Девід Ернест Аптер, американський політолог, професор університету Єль, розумів політичну систему як найбільш загальну спільноту членів, яка має певні визначені функції підтримки системи, складовою якої вона є, та практичну монополію на здійснення впливу. Виходячи з цього, серед безпосередніх завдань політичної системи є забезпечення стабільності усієї надсистеми, до якої вона входить, від зовнішніх загроз. Саме завдяки тому вона і володіє монополією на легальний примус. Він здійснюється в рамках п'яти структур:

- ✓ Структура прийняття владних рішень, яка базується на внутрішніх та зовнішніх вимогах;
- ✓ Структура відповідальності та згоди. У демократичних системах відносини між групами інтересів та інституціями прийняття рішень визначені в законодавстві та симетричні. Якщо ж з'являється хоча б найменше відхилення між формальною та реальною відповідальністю влади, відносини перестають бути симетричними, а отже – демократичними.
- ✓ Структура впливу та санкцій;
- ✓ Структура пошуку та використання ресурсів;
- ✓ Структура політичного рекрутування та визначення ролей.

Ще одним важливим аспектом теорії Д. Аптера є проблема соціальної стратифікації. На його думку, вона базується, по-перше, на визначенні та ранжуванні ролей, по-друге, на інституційних критеріях стратифікації (політичних, економічних, релігійних) та, по-третє, на можливості рекрутування в основні групи впливу. На цій основі він вибудовує свою модель політичної системи (див. рис. 4) [14].

Таким чином, до класичних моделей політичних систем відносять моделі, розроблені Д. Істоном, Г. Алмондом та К. Дойчем. Саме вони започаткували використання системного аналізу при вивченні політичних явищ та процесів, одними із перших апробувавши їх та довідавши їхню ефективність. Ці спроби демонструють приклади вдалого використання системного аналізу як методу політології, а тому їх варто розглядати при вивченні історії та особливостей проведення системних досліджень в політиці. Водночас, чимало інших, менш

відомих дослідників теж пропонували своє бачення сутності та структури політичних систем. До них варто віднести Дж. П. Олсена, М. Д. Коена, Дж. Марча, Л. Пая, А. В. Пенна, С. Х. Біерп, А. Б. Улампа, Р. С. Макрідіса, Ш. Ейзенштадта та Д. Аптера. Їх внесок у становлення

системного аналізу як методу політології є не менш цінним, адже узагальнення наявних найкращих практик його практичного використання дозволяє краще зрозуміти його специфіку при вивченні політичних явищ та процесів.

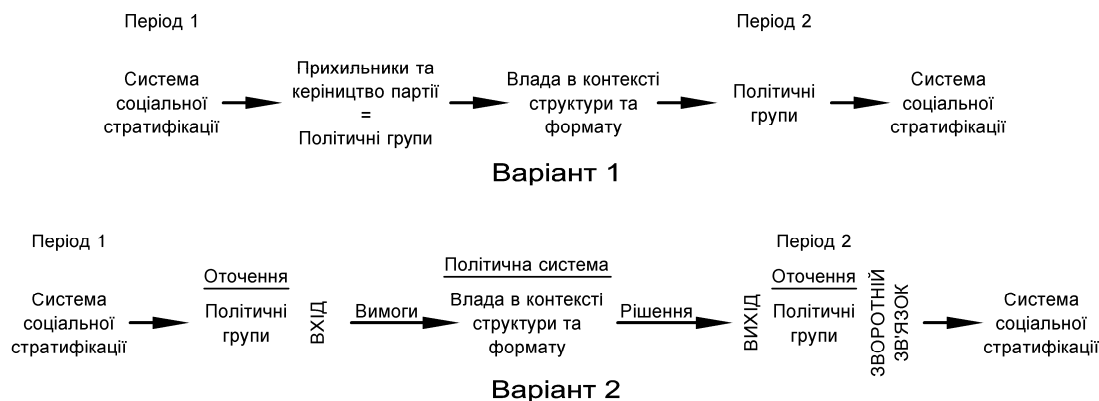


Рис. 4. Моделі політичної системи Аптера

1. *Peters B. G. Governance: A Garbage Can Perspective* / B. Guy Peters; [Political Science Series 84]. – Vienna : Institute for Advanced Studies, 2002. – P. 8. 2. *Ibid.* – P. 10. 3. *Theory and Methods in Political Science* / ed. by S. U. Larsen. – New York : Columbia University Press, 2005. – P. 31. 4. *Fitzgerald J. A. System Analysis: Applications to the Non-Western Political Process* / John A. Fitzgerald. – Washington : Center for Research in Social System, 2001. – P. 37. 5. *Penn A. W. Toward a New*

Generation of Systems Models in Political Science / A. Wayne Penn // *Polity*. – 1972. – Vol. 4, № 3. – P. 279. 6. *Ibidem*. 7. *Ibid.* – P. 280. 8. *Ibid.* – P. 291. 9. *Ibid.* – P. 292. 10. *Ibidem*. 11. *Fitzgerald J. A. System Analysis: Applications to the Non-Western Political Process* / John A. Fitzgerald. – Washington : Center for Research in Social System, 2001. – P. 33. 12. *Ibid.* – P. 24–25. 13. *Ibid.* – P. 30–31. 14. *Ibid.* – P. 38–42.

Надійшла до редколегії 28.03.12

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 та ключові слова українською, російською та англійською мовами, УДК;
- 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-@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 и ключевые слова на украинском, русском и английском языке, УДК;
- 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-@ukr.net.

Наукове видання



ВІСНИК КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ

Випуск 108

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 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 8,37. Наклад 300. Зам. № 212-6136.
Вид. № Фл3. Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний.
Підписано до друку 18.07.12

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