

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

Баранько Я. С. Канонічне право: історія та методологія дослідження.....	5
Башук О. Г. Онтологічний зміст поняття "Ерос" як безпосередній досвід особистості в традиції платонізму	8
Білецька Б. Г. Релігійний символ: сутність та особливості.....	11
Живоглядова І. В. Радикалізація європейського досвіду і сучасна американська модель культури	15
Машкін В. В. Методологічне підґрунтя етики модерну	18
Омельченко В. Ю. Історико-філософські й теоретичні джерела формування філософсько-правового вчення К. Неволіна	22
Предко О. І. Релігійна віра як екзистенційне підґрунтя особистості	26
Прокопов Д. Є. Інтерпретація Кантового критицизму у дослідженнях Германа Когена ("Kant's Theorie der Erfahrung", 1871)	30
Река К. В. Моральні аспекти феномену доля: в контексті філософії А. Камю	33
Соболєвський Я. А. Християнський персоналізм Е. Муньє.....	37
Терехова Л. В. Західноєвропейський містицизм і філософські настанови Середньовіччя	40
Якимець Н. Р. Соціально-етичне вчення К. Войтили як персоналістичні постулати інтегральної антропології в теоретичному контексті його філософської спадщини	44
Ярмоліцька Н. В. Історико-філософський аналіз понять "свобода", "цінність", "творчість" та їх значення для інноваційних процесів сучасного суспільства	46

ПОЛІТОЛОГІЯ

Вілков В. Ю. Етатистська парадигма нації і націоналізму: теоретико-методологічні проблеми обґрунтування	51
Неліпа Д. В. Застосування дискримінантного аналізу при проведенні системного аналізу в політології.....	55
Пашков В. О. Роль вищої школи у процесі політичної соціалізації.....	59
Петренко І. І. Типи, функції, інструментарій та принципи експертно-аналітичної діяльності	61
Смолей В. В. Політичний режим міжвоєнної Польщі як об'єкт політологічного дослідження	66
Ткач О. І. Перспективи співробітництва латиноамериканського регіону в контексті глобальних процесів	70
Ткаченко І. В. Проблемні питання європейської інтеграції України	73
Шульга М. А. Новий світовий порядок: європейський дискурс	77
ДО ВІДОМА АВТОРІВ	81

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Баранько Я. С. Каноническое право: история и методология исследования	5
Башук Е. Г. Онтологическое содержание понятия "Эрос" как непосредственный опыт личности в традиции платонизма	8
Белецкая Б. Г. Религиозный символ: сущность и особенности	11
Живоглядова И. В. Радикализация европейского опыта и современная американская модель культуры	15
Машкин В. В. Методологические основания этики модерна	18
Омельченко В. Ю. Историко-философские и теоретические источники формирования философско-правового учения К. Неволлина	22
Предко Е. И. Религиозная вера как экзистенциальное основание личности	26
Прокопов Д. Е. Интерпретация кантовского критицизма в исследованиях Германа Когена ("Kant's Theorie der Erfahrung", 1871)	30
Река К. В. Моральные аспекты феномена судьба: в контексте философии А. Камю	33
Соболевский Я. А. Христианский персонализм Э. Мунье	37
Терехова Л. В. Западноевропейский мистицизм и философские установки Средневековья	40
Якимец Н. Р. Социально-этическое учение К. Войтилы как персоналистические постулаты интегральной антропологии в теоретическом контексте его философского наследия	44
Ярмолицкая Н. В. Историко-философский анализ понятий "свобода", "ценность", "творчество" и их значение для инновационных процессов современного общества	46

ПОЛИТОЛОГИЯ

Вилков В. Ю. Этатистская парадигма наций и национализма: теоретико-методологические проблемы обоснования	51
Нелипа Д. В. Применение дискриминантного анализа при проведении системного анализа в политологии	55
Пашков В. О. Роль высшей школы в процессе политической социализации	59
Петренко И. И. Типы, функции, инструментов и принципы экспертно-аналитической деятельности	61
Смолей В. В. Политический режим межвоенной Польши как объект политологического исследования	66
Ткач О. И. Перспективы сотрудничества латиноамериканского региона в контексте глобальных процессов	70
Ткаченко И. В. Проблемные вопросы европейской интеграции Украины	73
Шульга М. А. Новый мировой порядок: европейский дискурс	77
К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ	81

CONTENTS

PHYLOSOPHY

Baranko Ya. Canon Law: History and methodology of the study.....	5
Bashuk O. Ontological meaning of "Eros" as the direct experience of the individual	8
Beletskaya B. The religious symbol: the nature and characteristics	11
Zhyvoglyadova I. The radicalization of European experience and the modern American model of culture	15
Mashkin V. Methodological substratum of the modern ethics	18
Omelchenko V. Historic-philosophical and theoretical source of philosophy of right by K. Nevolin.....	22
Predko O. Religious faith as existential basis of personality	26
Prokopov D. Interpretation of Kant's criticism in Hermann Cohen's researches ("Kant's Theorie der Erfahrung", 1871).....	30
Reeka K. Moral aspects of the phenomenon of fate in the context of philosophy A. Camus.....	33
Sobolevskiy Ya. Christian personalism by E. Mounier.....	37
Terekhova L. Western European mysticism and philosophical setting of the Middle Ages	40
Yakimets N. The Social-ethical teaching of K. Wojtyla as the postulates of integrational anthropology in the theoretical context his philosophical heritage	44
Yarmolitskaya N. Historical and philosophical analysis of the concepts of "freedom" and "value", "creativity" and their significance for modern innovation-term community	46

POLYTOLOGY

Vilkov V. Statist paradigm of nation and nationalism: theoretical and methodological problems of justification	51
Nelipa D. The application of discriminant analysis during systems analysis in political science.....	55
Pashkov V. The role of the higher education in process of political socialization.....	59
Petrenko I. Types, functions, tool and principles of expert-analytical activity	61
Smokey V. The political regime of interwar Poland as an object of political science research	66
Tkach O. Prospects of cooperation of the Latin American region in the context of global processes	70
Tkachenko I. Problematic issues of European integration of Ukraine	73
Shulga M. New World Order: European discourse.....	77
FOR AUTHORS	81

КАНОНІЧНЕ ПРАВО: ІСТОРІЯ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ

Стаття присвячена аналізу процесу становлення канонічного права та окресленню методологічних підходів щодо його дослідження.

Ключові слова: релігія, канон, канонічне право, конфесійне право, релігійне право, релігійна свобода, історія, спільнота, соціум.

Статья посвящена анализу процесса становления канонического права и выделению методологических подходов в его исследовании.

Ключевые слова: религия, канон, каноническое право, конфессиональное право, религиозная свобода, история, община, социум.

The article analyzes the process of canon law and outlining methodological approaches to its study.

Keywords: religion, canon, canon law, confessionallaw, religiouslaw, religiousfreedom, history, community, society.

Останнім часом актуальність питання міжнародних стандартів прав людини (в тому числі й щодо релігії, релігійної свободи) сильно загострилася і для нашої країни. По-перше, тому, що країна стала на шлях демократизації, гуманізації, формування громадянського суспільства та правової держави. Особливо важливим також є процес інтеграції в Європу. По-друге, тоталітарне мислення, притаманне "пострадянському простору", потребує реформування.

Сьогодення України демонструє нам неабиякий інтерес до релігії та релігійних канонів. Цей інтерес є свідченням того, що релігійна правова культура і канонічне право як її невід'ємна частина, яка ґрунтується на великій римській правовій культурі, повинна розглядатися у контексті світової, зокрема європейської культури. Більшість джерел, що збереглися в Європі ще з Середньовіччя, – це правничі документи. По-перше, це – накази, грамоти, заповіді, протоколи судів, податкові звіти і т. п., які видані або складені адміністрацією світської влади. Адміністрація церковної влади складала та видавала духовні юридичні документи, наприклад канони соборів та синодів, збірки церковного права, протоколи церковних судів і списки справ, що підготовлені до слухання в цих судах, картулярії ченців та ін. Окрім цього, велика частина хронік, анналів та інших нарративних джерел містить у собі описування судових процесів та судових позовів, що виникають із майнових суперечок, угод, злочинів та покарань злочинців, а також сімейні суперечки – шлюб, розлучення; розподіл майна та ін. Навіть поети Середньовіччя використовували мову права для того, щоб описувати правові наслідки любові та шлюбу, зради і лживих свідчень, насильства і смерті. Фактично, у вищезазначених документах доби Середньовіччя, в тій чи іншій формі, пригадувалися форми права, які були взяті із канонічного права.

Ступінь розробленості проблеми. Канонічне право, особливості його виникнення та функціонування досліджували як українські, так і зарубіжні дослідники – Є. Аннерс [1], М. Барг [2], Ж.-Л. Бержель [3], Г. Дж. Берман [4], Є. Гергей [5], Т. Горбаченко [6], Ж. Леґофф [7], Е. Ерліх [8], Ф. Жені [9], Є. Канторович [10], Я. Канторович [11], В. Козленко [12], В. Лубський [13], М. Лубська [14], Р. Скальфі [15], К. Шіллер [16] та ін. Так, шведський дослідник Є. Аннерс у праці "Історія європейського права" [17] досліджує генезу європейського права від давнини до наших часів, при цьому аналізуються єгипетське, вавилонське, грецьке і римське право, право у Середньовіччі, Новому часі та ін. У праці відомого французького вченого Ж.-Л. Бержеля "Загальна теорія права" [18] аналізуються особливості сучасних підходів зарубіжної юридичної школи до загальної теорії права, при цьому Ж.-Л. Бержель розглядає всі аспекти цієї теорії – від юридичної антропології до системи право-

суддя. Інший відомий англійський дослідник Г. Дж. Берман у праці "Західна традиція права" [19] розгортає величезну картину виникнення правових понять і правових закладів Нового часу, які своїм корінням мають папську революцію. Автор розглядає цей період як такий, коли західна церква відстояла свою політичну, правову єдність і власну незалежність від імператорів та феодалів. Німецький автор К. Шіллер у праці "Вчені протилежних світів. Про гуманістичні ідеали ХХ ст." [20], яка видана у Франції, розкриває головні ідеї школи "вічного права", ідеї якої у ХХ столітті розповсюдилися в Австрії, Франції, Німеччині та ін. країнах Західної Європи і представниками якої були Е. Ерліх, Г. Канторович, Ф. Жені [21]. Праця відомого італійського дослідника Л. Джерози [22] присвячена історичному і компаративному аналізу канонічного права, розкриттю його змісту як єдності політичного, релігійного та економічного компонентів. Особливої дослідницької уваги заслуговує праця відомих українських дослідників В. Лубського, Т. Горбаченко, В. Козленка, М. Лубської "Канонічне право" [23], у якій автори розкривають процес виникнення західної юридичної науки, джерела західної традиції права в папській революції, структурні елементи канонічного права та ін. Дослідницьку увагу привертає і ґрунтовна праця М. Вульффа "Історія філософії Середньовіччя" [24], у якій він ретельно досліджує особливості становлення та процес формування канонічного права у Західній Європі, при цьому автор звертає увагу саме на історичні характеристики цього процесу. В плані методології дослідження важливими є стаття італійського автора Р. Бертоліно [25], у якій він обґрунтовує значення та смисл віри у законах та обрядах церкви і стаття Є. Корекко [26] про необхідність духовного виправдання та обґрунтування латинського канонічного права в новому Кодексі канонічного права, який обговорювався на П'ятому Міжнародному конгресі представників канонічного права, що проходив в Університеті св. Павла (м. Оттава).

Метою статті є аналіз історії виникнення канонічного права та методології його дослідження.

Слід зазначити, що християни від початку відчували певну подвійність до визначальної ролі закону в їх релігійному житті. Відомий італійський вчений Л. Джероза у праці "Канонічне право в католицькій церкві" зазначає: "Скільки би свободи не несла із собою приналежність до церковної спільноти, нормальна реакція віруючого на канонічне право у чомусь є подібною до реакції громадянина на право державне. Сприйняття всього, що відноситься до юридичної сфери у Церкві також є неоднозначним і багато в чому аналогічним – принаймні, у феноменологічному аспекті – призвичаєному подвійному сприйнятті права у всьому людському суспільстві" [27]. Так, Ісус Христос мав сумніви щодо законів Мо-

їсейових як джерела для духовного керівництва, для просвітництва, але він не збирався відмінити ці закони [Матфея 5:17–20; 23:23.]. Більш подвійне ставлення до цих законів ми можемо побачити у Посланнях апостола Павла, де він зазначає, що закон не був основою для визначення духовних цілей віруючих християн, хоча водночас ап. Павло описує закони Мойсея як священні та справедливі [Римлянам 7:12; там же 10:4; Галатам 3:10–13; Колоссянам 2:14.]. Автори праці "Канонічне право" зазначають: "Зародження церкви як спільноти віруючих, обумовило виникнення у її лоні певного правопорядку. Новий завіт, особливо в Посланнях апостола Павла та Діяннях апостолів, свідчить про існування всередині християнської громади юридично конституційованої влади, яка проголошувала та застосовувала норми, що стосувалися членів церкви" [28]. Але, не зважаючи на певні сумніви засновника та перших проповідників про місце та роль закону в християнському житті, церква починає сама розвивати власну правничу систему, оскільки її представники виявили, що суспільству потрібна не тільки любов і милосердя, але й конкретні правила та норми діяльності церковної діяльності, для того, щоб не було порушень порядку, а також для визначення функцій її представників та врегулювання взаємовідносин між її членами. Важливим також є те, що християни в цьому періоді – це не чисельна спільнота, яка вела достатньо замкнене життя, прагнула не мати контактів з іншими людьми, наслідком чого і постанало їх переслідування (у часи імператора Нерона). Інший імператор Діоклетіан, взагалі, мав за головну мету у своїй програмі дій знищення християн. У такій ситуації зрозумілим стає, що закон християнської церкви впродовж першого трьох століть її існування був спрямований, головним чином, на підтримку дисципліни серед віруючих. Християнським общинам важко було розпоряджатися власністю, майном відкрито, вони не мали підтримки і з боку державної влади щодо захисту своїх прав то, відповідно, і християнський закон впродовж цих століть був зорієнтований на питання суто внутрішнього характеру – порядок відправи релігійних культів, відносини між членами християнської общини, права та обов'язки віруючих та ін. Період переслідування закінчився у 311–313 рр., коли до влади прийшов імператор Костянтин I. Наступники Костянтина I намагалися покращити взаємовідносини між християнською церквою і державною владою Римської імперії. Вони самі не тільки стали прибічниками християнства, але й зробили його стовпом римської церкви. Церква, в такий спосіб, постає органом імперської влади, має привілеї та доступ до державних грошей, використовується як підрозділ імперської адміністрації. Такі зміни у становищі церкви призвели і до змін у правилах, що діяли всередині самої церкви, а також у відносинах між віруючими і членами церковної ієрархії. У часи правління Костянтина I виникають церковні собори, як особлива форма керування християнським світом, а ті канони та декрети. Що були ними прийняті постанали головними джерелами церковного права.

Взагалі, джерела канонічного права – це ранньохристиянська література. Від початку джерелами для західної церкви були ті ж самі, що й для східної грецької. Вище ми зазначали, що відправним було Священне Писання (Старий Завіт та Новий Завіт, з винятками, що були встановлені католицькою теологією). Наступними джерелами є праці отців церкви – Василя Великого, Григорія Богослова, Іоан Златоуста, Симеона Нового Богослова. Вони сформували традицію розуміння процесу вдосконалення людини як її поступової деїфікації. Завдяки цим авторам церква сприйняла філософію та

культуру греко-римського світу. Їх працям надавалося рівноапостольське тлумачення Євангелія та богословської доктрини Писання, встановлено головні обряди та догмати церкви, правила для посади священника та єпископа, критерії церковних таїнств, головні порушення церковних правил.

Останнім із західних отців церкви вважають Біду Досточтимого, але дух патристики – біблійної, благочестивий і, у загальному розумінні, платонівський, продовжував існувати до виникнення схоластики у XII ст. На Сході не було такого чіткого кордону, принаймні, до падіння Візантійської імперії. Видання великого обсягу патристичних текстів (у 383 томах) було здійснено аббатом Ж. Мінемпід назвою "Повний курс patrologії", яке містило твори грецьких церковних авторів до падіння Константинополя (1453 р.) і латинських – до кінця понтифікату папи Інокентія III (1216 р.). Доба патристики охоплює період від початку II ст. н. е. до початку VII ст. Замість апостольських авторів починають діяти Юстин Мученик та ін. Апологети, які формують християнське віровчення завдяки апарату найбільш значущих філософських теорій тогочасного періоду. Християнські неоплатоніки Климент Олександрійський та Оригена заклали основи для грецького спекулятивного богослов'я. Для розвитку латинської християнської думки мали догматичні та етичні твори Тертулліана і Кіпріаном.

У Західній Європі, у добу Середньовіччя теорію вдосконалення людини, з урахуванням співвідношення знання та віри обґрунтовували Аврелій Августин, Фома Аквінський та ін. Їх філософія не тільки величезно впливала на формування церковної філософії, але й сформувала певний тип мислення, який, у подальшому, створив не тільки різні напрями у філософських дослідженнях, але й чисельні християнські теорії. Йдеться про те, що Августин заклав ідейно-теоретичні основи християнської філософії. Його завданням було створити філософсько-теологічну систему, що осмислює світ і людину в межах їх віровчення. У таких його працях, як "Сповідь", "Про Град Божий" обґрунтовується пріоритет Бога над світом, духовно-душевного над тілом і волі над розумом. Парадигма Августина – це поєднання соціальних, гносеологічних та емоційно-психологічних характеристик тогочасного суспільства. Людина у його розумінні – це релігійна людина ("Homo interior"), а Бог як вічний та нерухомий, як усталеність. На відміну від Августина, Фома Аквінський вважає Бога нескінченною творчою силою екзистенціальних актів. До творчого, постійно активного буття він включає і можливості поєднання віри та розуму, причому розум є пріоритетним щодо віри.

У Середньовіччі ніколи не було лише однієї ієрархії правління, яка мала б абсолютну владу, а завжди дві – церква і держава, які часто змагалися між собою і взаємно обмежували владу одна одною. Оскільки жодна сторона не могла досягти успіху в своїх домаганнях, то виробився своєрідний дуалізм влади церкви і держави, який став предметом осмислення в наукових працях і політичних теоріях. У 1302 р. французький богослов Жан із Парижа в трактаті "Про королівську і папську владу" наголошував, що священник вищий за принца в духовних справах, але, з іншого боку, принц вищий у справах світських. Це не слід розуміти як сучасний принцип "стіни розмежування" між церквою і державою, тому що часто інтереси обох влад накладалися одна на одну і взаємодіяли між собою (свободу церкви розуміли вузько – як свободу інституції керувати своїми власними справами і переслідувати інакшівців).

Наприкінці XII ст. християнські каноністи у своїх працях почали висловлювати ідеї "природних прав" людини. Найбільше прислухався до цього Вільям Ок-

кам (поч. XIV ст.), який перетворив євангельську ідею свободи в доктрину природних прав. Він використав тексти ап. Павла про свободу від будь-якої тиранії, особливо всередині церкви. Ідеї В. Оккама розвинув богослов Ж. Жерсон, зазначаючи, що "закон Христа – це закон свободи". Але навіть для таких теоретиків свободи єресь була гріхом і злочином, що справедливо засуджувалися церквою і каралися світською владою. Втім, таке суворе ставлення до єретиків цілкомитово схвалювалося суспільством, тому що релігія охоплювала всі ланки його життя, так що протистояти церкві означало протиставляти себе всьому суспільству, на думку історика Ф. Мейтленда, "у Середні віки церква була державою" [29]. Правом і обов'язком кожного правителя було карати єретиків.

Протягом XVI–XVII ст. Європа була ареною жорстоких релігійних битв, у результаті яких витворилася складна мішанина різних релігійних сект і меншин: в Англії – англікани, католики, пуритани; в Німеччині – лютерани; у Франції – гугеноти. Кожна група була переконана у своїй правоті, а її опоненти вважалися єретиками. Власне, неспроможність кожної окремої секти подолати інші призвела до пошуку шляхів співіснування.

Перші аргументи на користь релігійних прав можна розділити на три групи:

- ✓ скептичний підхід – полягав у тому, що даремно і жорстоко переслідувати одне одного через розбіжності у тлумаченні деяких складних питань, які чітко не роз'яснені у Святому Письмі (Провидіння, Трійці, Хрещення, Євхаристії);

- ✓ аргументи вигоди – класична позиція французького короля Генріха IV Наварського. Щоб здобути французьку корону, він перейшов із протестантизму в католицизм, а ставши королем – видав у 1598 р. Нантський вердикт про віротерпимість. Теоретик цієї позиції Ж. Боден вважав, що релігійна однорідність є бажаною для держави, і вона може поборювати інакодумство, але коли нова релігія набуває загрозливої сили, то наймудрішою політикою буде визнати її. Обов'язок монарха захищати мир і добробут є вищим від обов'язку обороняти релігійну правду. Слабким місцем цієї теорії була невідповідність її для держави;

- ✓ посилення на основоположні принципи християнства – практика переслідувань цілкомитово суперечить самій суті та спрямованості християнської віри і вченню Ісуса Христа (Р. Вільямс, Дж. Мільтон).

Злиття нового ідеалу релігійних прав з уже розробленою доктриною природних прав призвело до того, що свобода совісті почала розглядатися як одне з природних прав. Розробку теорії релігійних прав завершили у XVII ст. Г. Вейн, В. Пенн, єп. Бернет, Дж. Локк, Б. Спіноза. Подібний підхід обґрунтовувався і у постановах церковних соборів. Вони встановили найголовніші правила у віровченні, ставленні до єретичних вчень і відступництва від церковного канону.

Традиційним джерелом, особливо завдяки візантійському користуванню, було римське право, особливо християнської доби.

Усі початкові джерела канонічного права, за виключенням римського права, у рівній мірі, були і теологічними, і літературними, і лише виходячи з цього – загально-правовими. Слід зазначити, що на початку юридичного канонічного права були Апостольські конституції – це зібрання правил, які приписувалися першим апостолам (IV ст.). Цей збірник містив спочатку п'ятдесят, пізніше – вісімдесят правил, які відносилися до різних галузей церковного життя, а також правовичного розгляду церковних питань. Після розподілу церков цей збірник західна католицька церква вважала апокрифом.

Тут важливо звернути увагу, що саме розподіл церков і поставив питання про канонічне право. Так, численні церковно-державні кодекси і закони східної церкви не могли використовуватися католиками і навпаки – католицькі закони неможливо було використовувати у східній церкві. У західній церкві з'являються декреталії – постанови, які видає папа (IV ст.). Пізніше вони стали набувати все більш правового характеру, встановлювали правила внутрішньо-церковного життя, обов'язки та правила життя для мирян та священнослужителів.

Що стосується терміну "канон" – це слово грецьке, за своїм походженням і означає церковні норми або правила, які впродовж перших п'яти століть визначали норми релігійного життя членів перших християнських спільнот. Канони, фактично, регулювали такі питання церковного життя, як структура літургійного календаря, який керував усім річним циклом життя християн, встановленням форм і церемоній для святого причастя. Хрещення та ін. літургійних відправ, він також назначав деталі щодо часу посту і святкування релігійних подій, передбачав розподіл пожертвувань для бідних. Перші канони визначили ключові елементи християнського вчення і що було найбільш важливим – вони постійно проводили розмежування між істинними християнами і всіма іншими людьми, яких вважали єретиками, віровідступниками. Окрім того, канонічне право у перші століття існування церкви намагалось визначитися щодо прав та обов'язків єпископів і мати певні міри впливу на тих, хто не виконував цих правил або не відповідав високим вимогам церкви. Розпочинаючи з IV ст. особливою прикметою християнського життя стає життя монастирське і для канонічного права стає необхідним урахувати статус ченців і монахинь. Християнські спільноти, після правління Костянтина I, стали утримувачами власності.

Висновки. Канонічне право в широкому сенсі є релігійним правом, тобто такою системою норм, що визначає віровчення, культ та організацію. У такому тлумаченні поняття "право" співпадає з терміном "Закон" у Біблії. В такий спосіб, щодо словосполучення "релігійне право" – воно, на нашу думку, є не зовсім коректним і краще використовувати поняття "конфесійне" або "канонічне" право. Термін "конфесія" містить у собі всю сукупність загальних та специфічних норм, правил (канонів). Конфесійне право є конкретно-історичною формою релігійного права і воно може містити у собі не тільки релігійні, але й нерелігійні морально-правові норми життєдіяльності людей, спільноти, суспільства і держави. Канонічне право, фактично, не змінюється докорінно, але постійно, в історичному русі, змінюються сфери його використання. У секулярному суспільстві норми канонічного права діють всередині конфесій. На відміну від іудаїзму й ісламу, в християнстві найважливіші принципи права містяться не в конфесійних, а в світських джерелах (дохристиянських). Християнські народи в своєму історичному русі поступово почали сприймати велике досягнення Античності – римське право, яке було ретельно кодифіковано і детально розроблено в найголовніших, життєво важливих галузях – у громадянському і кримінальному праві.

1. Аннерс, Э. История европейского права / Э. Аннерс; отв. ред. Шеннаев В. Н. – М.: Наука, 1994. 2. Барг, М. Э. Эпохи и идеи. Становление историзма / М. Э. Барг. – М.: Мысль, 1987. 3. Бергель, Ж.-Л. Общая теория права / Ж.-Л. Бергель. – М.: Издат. дом NOTABENE, 2000. 4. Берман, Г. Дж. Западная традиция права / Г. Дж. Берман. – 2-е изд. – М.: Изд-во МГУ; Издательская группа ИНФРА – М – НОРМА, 1998. 5. Гергей, Е. История папства / Е. Гергей. – М.: Республика, 1996. 6. Лубський, В. І., Горбаченко, Т. Г., Козленко, В. М., Лубська, М. В. Канонічне право: навч.-метод. посіб. / В. І. Лубський, Т. Г. Горбаченко, В. М. Козленко, М. В. Лубська; за ред. проф. Лубського В. І. – К.: Фіто-соціоцентр, 2007. 7. Ле Гофф, Ж. Цивілізація середньовікового Запада

/ Ж. ЛеГофф. — М.: Прогресс, 1992. 8. История через личность: сб. текстов / К. А. Витгофел, Е. Канторович, Э. Эрлих, Ф. Жени, А. Тойнби и др.; под ред. Л. П. Репиной. — М.: Круг, 2005. 9. Там же. 10. Там же. 11. Канторович, Я. Процессы о ведьмах / Я. Канторович. — 2-е изд. — СПб.: Тип. им. М. М. Стасюлевича, 1899. 12. Лубський, В. І., Горбаченко, Т. Г., Козленко, В. М., Лубська, М. В. Канонічне право: навч.-метод. посіб. / В. І. Лубський, Т. Г. Горбаченко, В. М. Козленко, М. В. Лубська; за ред. проф. Лубського В. І. — К.: Фітосоціоцентр, 2007. — С. 387. 13. Там само. 14. Там само. 15. Скальфи, Р. "Я с Вами до окончания века". Краткая история католической церкви / Р. Скальфи. — М.: Христианская Россия, 2009. — С. 517. 16. Schiller, K. Les scientifiques opposés mondes. Sur les idéaux humanistes du XX-e siècle / K. Schiller. — P.: Lefebvre Sarrut, 2001. 17. Аннерс, Э. История европейского права / Э. Аннерс; отв. ред. Шенаев В. Н. — М.: Наука, 1994. 18. Бергель, Ж.-Л. Общая теория права / Ж.-Л. Бергель. — М.: Издат. дом NOTABENE, 2000. 19. Берман, Г. Дж. Западная традиция права / Г. Дж. Берман. — 2-е изд. — М.: Изд-во МГУ; Издательская группа ИНФРА — М — НОРМА, 1998. 20. Maitland, F. W. History of English Law before the Time of Edward I / F. W. Maitland. — L.: Dedalus, 2003. 21. История через личность: сб. текстов / К. А. Витгофел, Е. Канторович, Э. Эрлих, Ф. Жени, А. Тойнби и др.; под ред. Л. П. Репиной. — М.: Круг, 2005. 22. Джероза, Л.

Каноническое право в католической церкви / Л. Джероза; Пер. с итал. Г. Вдовина. — М.: Христианская Россия, 1996. 23. Лубський, В. І., Горбаченко, Т. Г., Козленко, В. М., Лубська, М. В. Канонічне право: навч.-метод. посіб. / В. І. Лубський, Т. Г. Горбаченко, В. М. Козленко, М. В. Лубська; за ред. проф. Лубського В. І. — К.: Фітосоціоцентр, 2007. 24. Wulf, M. de. Histoire de la philosophie médiévale / M. De Wulf. — P.: Groupe Albin Michel, 1999. 25. Bertolino, R. Sensus fidei et coutume dans le droit de l'Eglise / R. Bertolino // Freiburger Leitschrift für Philosophie und Theologie. — 1986. — № 33. — P. 227–243. 26. Corecco, E. Theological justifications of the Latin canon law in Le nouveau Code de Droit Canonique I / E. Corecco // Actes du V Congrès Internationale de Droit Canonique tenu a l'Université St. Paul d'Ottawa (19–25 aout 1984). — Ottawa, 1986. — P. 69–96. 27. Джероза, Л. Каноническое право в католической церкви / Л. Джероза; пер. с итал. Г. Вдовина. — М.: Христианская Россия, 1996. — С. 5. 28. Лубський, В. І., Горбаченко, Т. Г., Козленко, В. М., Лубська, М. В. Канонічне право: навч.-метод. посіб. / В. І. Лубський, Т. Г. Горбаченко, В. М. Козленко, М. В. Лубська; за ред. проф. Лубського В. І. — К.: Фітосоціоцентр, 2007. — С. 77. 29. Maitland, F. W. History of English Law before the Time of Edward I / F. W. Maitland. — L.: Dedalus, 2003. — P. 132.

Надійшла до редколегії 10.04.12

УДК 101.1

О. Г. Башук, асп., КНУТШ

ОНТОЛОГІЧНИЙ ЗМІСТ ПОНЯТТЯ "ЕРОС" ЯК БЕЗПОСЕРЕДНІЙ ДОСВІД ОСОБИСТОСТІ В ТРАДИЦІЇ ПЛАТОНІЗМУ

У статті розкривається онтологічне розуміння поняття Любові-Еросу в традиції, започаткованій Платоном та перейнятій східноєвропейською філософією, яка бачить в цьому понятті найбільш відповідну своїй меті можливість осягнення істини завдяки особистісному стосунку люблячих та безпосередньому досвіду на вищих пластах свідомості.

Ключові слова: Ерос, Любов, особистість, досвід, онтологія, всеєдність.

В статье раскрывается онтологическое понимание понятия Любови-Эроса в традиции, заложенной Платоном и унаследованной восточноевропейской философией, которая видит в этом понятие наиболее соответствующую своей цели возможность постижения истины, благодаря личностному отношению любящих и непосредственному опыту на высших шарах сознания.

Ключевые слова: Эрос, любовь, личность, опыт, онтология, всеединство.

The article exposes the ontological understanding of the concept of eros-love in the tradition initiated by Plato and taken over by Eastern European philosophy, which sees in this concept the most appropriate opportunity to target their comprehension of the truth, thanks to the loving personal relationship and direct experience in the higher layers of consciousness.

Keywords: Eros, love, personality, experience, ontology, unity.

Поняття Еросу є фундаментальним поняттям для онтології і розроблялося упродовж усієї історії філософії під різноманітними термінами в різних напрямках і традиціях. Однак охопити усю глибину цього поняття без розуміння його походження, становлення і найглибшого вплітання в європейську культуру адекватним чином вбачається неможливим. Розкриття поняття Еросу в філософській традиції започаткованій Платоном, на думку автора, охоплює істинний онтологічний зміст цього поняття і найкращим чином подає його нам, а також представляє універсальність та важливість для його онтологічних досліджень.

Кожна філософська школа в усі часи, торкаючись питання людини в її особистому розумінні та її взаємин різного плану намагалася вивести своє власне бачення категорії Любові. Спроба ж сформулювати онтологічний зміст цього поняття передбачає розкриття його найглибшого смислу, фундаментального розуміння, певної спільної основи для будь-якого іншого подальшого способу філософування і напрямку думки, оскільки тільки в такому разі здійснюється спроба розкрити не лише сутнісні, а й буттєві характеристики поняття Еросу. Обов'язковим в досліджуваній роботі, на думку автора, є продемонструвати взаємозв'язок з іншими основними поняттями онтології, які в своїй цілісності здатні дати уможливлення відчуття буття як такого в його цілісності, які також не мислилися відокремлено один від одного в античному світосприйнятті, а отже, не здатні порізно сформулювати цілісне філософське світобачення і сьогодні.

Широкий інтерес до філософського осмислення поняття Любові, починаючи з античних часів, дає значну джерельну базу не лише філософських, а й з літературних та мистецьких творів. Однак, спроба онтологічного

осмислення цього поняття здійснювалася доволі рідко. На думку автора, філософська школа, започаткована Платоном, розвивала своєрідне, не схоже на інших осягнення Еросу через його буттєві характеристики. В сучасній філософії найяскравішим мислителем, що працює в цій царині, є Христос Янарас, для якого рідна грецька мова сприяє безпосередньому схопленню та онтологічному розумінню поняття Ерос.

Тісна взаємозаміна двох термінів "любов" і "ерос" для означення єдиного поняття є не випадковою, та всупереч усталеним звичкам зводять "ерос" до "еротизму", на думку автора, слід надати перевагу в філософських текстах "еросу". Така точка зору виправдовує себе, якщо осягнути і достатньо розробити наступну позицію та міркування. Накладаючи відбиток повсякденного слововживання на термін "любов", "ерос" здатен зберігати не лише грецьке походження від імені бога любові – Ерота, або Ероса, надаючи йому при цьому відтінок космічного Закону, але й насправді має за собою філософську традицію у його використанні, що йде, звичайно, від Платона.

В своїй статті "Життєва драма Платона" В. Соловйов називає Еросом певну могутню демонічну і героїчну істоту, не бога і не людину. Це сила між богами і смертними, місток між небом і землею, а також підземним царством. Ерос будівельник такого мосту, а відтак і посередник. Саме Еросу приписує В. Соловйов зв'язок між досконалою повнотою світу богів-ідей та безнадійною пусткою смертного життя в баченні Платона. Коли Ерос входить в земне існування, то відразу його перетворює, наділяє закоханого новою силою безкінечності, надає новий великий дар. І в залежності, яка сторона душі, вища чи нижча, візьме гору, такі будуть й плоди. Чуттєва душа тягне

донизу крилатого демона і одягає на його очі пов'язку, щоб він підтримував життя в порожньому порядку матеріальних явищ, щоб зберігав і приводив в дію закон дурної безкінечності, щоб працював засобом для безмістовних безмірних матеріальних прагнень. Вищий же, розумній душі вільний тоді Ерос надає творчої, безкінечно породжуючої сили. В термінах Платона істинна справа Ероса – народжувати в красі. А метою його діяльності – смертну природу зробити безсмертною, звільнити ту частину нашої природи, що заглиблена в матеріальному потоці народження і вмирання [1].

Міфологічний ґрунт та творчість ранніх античних філософів створили основу для можливості філософського осмислення поняття Еросу та спроби виведення його онтологічного розуміння. Так, на думку О. Ф. Посева, на бачення Платоном поняття Еросу, синтезуючись між собою, вплинули дві існуючі в античності цілком відмінні концепції: перша – споглядально-налаштувальна концепція, це Ерос лірики, творчості та індивідуального потягу; друга – організуюча сила живого і неорганізованого світу, це створення всесвіту, богів та людей, це є Ерос космічний, творчо-дієвий [2]. Але знову ж таки це одна сила, одне спрямування в своїх особливостях у небесному і земному планах буття.

В розгляді поняття Еросу в усіх його аспектах лише за двома діалогами Платона перед нами постають декілька міфів, здавалось би цілком суперечливих один одному. Однак, це вже не чиста міфологія, а спроба філософського осмислення в міфічних образах. І якщо пам'ятати кілька ключових моментів, то набір сюжетів ляже в струнку систему філософського бачення питання. По-перше, це те, що Ерот проявляється двоюко: вищий, або небесний, і нижчий, або земний [3]. Так він охоплює собою усю буттєву цілісність без виключень. По-друге, Ерот, який наділений функцією поєднувати матеріальний та духовний світи, для здійснення цієї функції повинен бути причетним їм обом, мати відмітні якості обох світів і можливість входження, або причетності, до обох планів буття. Через це Платон і називає його демоном, а не богом [4]. Адже бог ідеальний за своєю сутністю і причетний лише горішньому світові, демон же присутній в цьому світі, через що набуває певної обмеженості, однак меншої за людську природу через відсутність тілесної оболонки. І по-третє, це всюдисуща у Платона ідея Блага, через що Ерот розуміється як Любов до Прекрасного і прагнення Блага, тієї істинної мети всього існуючого, незалежно від рівня і спрямованості носія [5]. Правильне розуміння цих принципових моментів дозволить розібратися в інших моментах міркувань та ході думки геніального античного філософа.

"Люди не усвідомлюють справжньої могутності любові" (Бенкет, 189с) [6], – як одкровення звучать слова античного мислителя. Ми й сьогодні недооцінюємо значення Еросу. Адже Платон називає любов'ю прагнення цілісності та прагнення до неї в усьому (Бенкет, 193а) [7]. Це прагнення усього в світі в своїй несхожості і множині долучитися до Єдиного, до найвищого Блага, злитися в первинну неподільну єдність, а головне, що це прагнення насправді лежить в основі усіх дій і поривань сущого, це енергія самого Буття. Для людини ж, на думку античного філософа, це є сила, що веде людину до богів, а богів до людей. Ерос є чимось середнім між смертним і безсмертним (Бенкет, 202е) [8]. Всюдисутність Еросу підтверджується словами Платона: "Живе Ерот не лише в людській душі і не лише в її прагненнях, але й взагалі в усьому іншому на світі – в тілах усіх тварин, в рослинах, в усьому, можна сказати, сущому, тому що він бог великий, дивовижний і всеохоплюючий, причетний до усіх діянь людей і богів" (Бенкет, 186ab) [9].

Будь-яке прагнення добра і щастя для кожного є величній і підступній Ерос (Бенкет, 205d) [10]. Відтак, знову ж таки Ерос є в усьому, тому що як можна прагнути для себе протилежного від добра і щастя. А оскільки наслідком цих прагнень є як Благо, так і йому протилежне, тому й носить Ерос у Платона ім'я для одних Величнього, а для інших – Підступного бога. Спрямованість Ероту кожна людина в своїх діяннях надає сама. Але варто пам'ятати, що "великим і багатообразним, точніше сказати, необмеженим могутністю наділений будь-який взагалі Ерот, але Ерот, який в нас і у богів веде до блага, розсудливості та справедливості, – цей Ерот наділений могутністю воістину найбільшою і приносить нам усіляке блаженство, дозволяючи нам дружньо спілкуватися між собою і навіть з богами, які більш досконалі за нас" (Бенкет, 188d) [11]. Найглибше визначення поняття Еросу у Платона – це народження в красі як тілесно, так і духовно, і це єдине, що здатне надати смертному еству безсмертну сутність (Бенкет, 206b-207a) [12].

І найважливіше, про що неможна не згадати, це те, що Платон подає шлях сходження від найнижчого тілесного Еросу до найвищої всезагальної стадії Любові, від одиничного прояву прекрасного до знання, що таке прекрасне саме по собі. Це і є діяльність людського життя. це шлях досягнення істинного Блага, що було для античного філософа метою людського життя. Так, рухаючись від споглядання одного прекрасного тіла до всіх прекрасних тіл загалом, потім підняття й осягнення третього рівня Еросу – прекрасної душі і цінування її вище за тіло, дозволяє на сам кінець осягнути найвищу красу розумом за посередництвом наук, що відкриває перед закоханим первинну, вічну і незмінну істинну Красу. Це Краса в собі, що не має жодних земних визначень, і той, хто її осягне, вже не зможе жити чимось нижчим за неї і тільки така людина здатна буде народжувати не тіні добродетностей, а добродетельність істинну, і цим заслужити любов богів і власне безсмертя (Бенкет, 210a-212a) [13]. Таким має бути висхідний шлях усього людського життя і кожен етап є необхідним для відповідного віку, його не обминати, вважає Платон, тому й варто користатися досвідом в усій своїй повноті, керуючись завжди головним – ідею Блага.

Філософською ж мовою розкриття онтологічного змісту Еросу можна викласти наступним чином: "Особистість дуже тісно пов'язана з любов'ю. Через любов реалізується особистість, через любов долається самотність і здійснюється спілкування. Любов передбачає особистість, вона є стосунком особистості до особистості, виходом особистості із себе в іншу особистість, впізнаванням особистості і ствердженням її на вічність. Монізм не знає любові. Він стверджує не тотожність кожної особистості, а тотожність всіх особистостей, розкриття одного й того ж початку у всіх – "ти це я". Але сутність любові в тім й криється, що вона розкриває особистість іншого, ні з ким іншим не тотожного, є виходом з однієї особистості в іншу особистість. Любов двочленна, передбачає двох, а не байдужу тотожність. Тайна любові пов'язана саме з тим, що одна особистість не тотожна іншій, що інша особистість є "ти". Тому тайна любові і тайна особистості нерозривно між собою пов'язані... Проте любов до самої людини не повинна означати відсутність любові до цінностей, до прекрасного, до висоти. Навпаки, перше поєднується з другим, як в самій особистості поєднується особистісне з надособистісним, реальне з ідеальним. Любов до особистості означає бачення її тотожності і єдності в постійних змінах і подвоєнні, бачення її висоти у різкій видимості нищості" [14].

На відміну від Платона, у якого Ерос завжди причетний сильному фізіологічному збудженню, приборканому і ске-

рованому в потрібному напрямку розумом, Плотін розвиває Божественний Ерос містичного досвіду, тому тут за всім стоїть Абсолютна єдність Божественної реальності. "Нехай ті, кому незнайомий цей стан, уявлять собі згідно з досвідом любові в цьому світі, якою повинна бути зустріч із найкоханішою істотою" (Енеади, VI 9, 9) [15]. Схоплений по-новому Ерос набуває нових відтінків, залишаючись в своєму онтологічному змісті незмінним і підтвердженням вже на той момент тисячолітнім досвідом.

"Душу можуть вабити предмети дуже далекі і набагато нижчі за неї. Якщо вона відчуває до них сильну любов, то не тому, що вони такі, якими вони є, а тому що до них приєднується додатковий елемент, що сходинку зверху" (Енеади, VI 7, 22), – це рух, життя, світло, без чого об'єкт бажання і його краса залишаються холодними та інертними. "Будь-яка форма сама по собі – лише те, що вона є. Але вона стає бажаною, коли Благо виливає на неї своє світло і пробуджує любов тих, в кому вона викликає бажання" (Енеади, VI 7, 22) [16]. Ідея Блага, або Єдиного, як його називає Плотін, міцно посіла місце найвищої цінності та мети для всього платонізму, а Ерос став шляхом для її досягнення.

Відмітним є положення Плотіна, що водночас перекується з образами Платона, про те, що "поки душа не відчувала любові, її не знав Розум, яким би прекрасним він не був. Тому що краса Розуму наче інертна, допоки не осяяна сяйвом Блага... Однак з першим доторком вищого тепла душа набуває сил, вона пробуджується, її крила міцнішають, і, хоча вона відразу ж переймається любов'ю до об'єкта, найближчому в конкретний момент, вільна душа злітає до іншого об'єкта, якщо він вище, так наче в ній живе неясний про нього спогад. І допоки існують об'єкти любові більш високі, аніж той, що їй доступний, вона природним чином прагне вверх, вивисуючись Тим, від кого вона отримала дар любові. І в цьому вона переважає Розум. Однак вона не може вийти за межі Блага, оскільки далі за Нього нічого немає" (Енеади, VI 7, 22) [17].

І хоча у Плотіна це вже далеко не міфологія, однак необхідність в осягненні поняття Еросу змушує підніматися над самим Розумом до граничних категорій буття, сповнюючи таке філософування містичними відчуттями і залишаючи можливість схоплення поняття лише в своєму всеохоплюючому цілісному смислі, що здатне передати іншим онтологічний зміст поняття засобами і в формі тепер вже підданого рефлексії міфу.

Сучасною філософською мовою цей зміст Еросу можна подати наступним чином: "Любов за своєю сутністю не є просто "почуття", емоційне відношення до іншого; первинний смисл феномену любові полягає в тому, що вона є актуалізоване, завершене трансцендентування до "ти" як істинної, я-подібної, по собі і для себе суцільної реальності, відкриття і вбачання "ти" як певного роду реальності і виявлення в ньому онтологічної опірної точки для мене" [18]. А також і в іншому смисловому ракурсі: "Істина, як жива сила, що опановує внутрішню сутність людини і дійсно виводить його з хибного самоствердження, називається любов'ю. Любов, як дійсне усунення егоїзму, є дійсним виправданням і спасінням індивідуальності... Смислом людської любові взагалі є виправдання і спасіння індивідуальності через жертву егоїзму... Пізнаючи в любові істину іншого не відсторонено, а суттєво, переносючи на справі центр свого життя за межі своєї емпіричної особистості, ми тим самим проявляємо і здійснюємо свою власну істину, своє безумовне значення, яке, власне, і кориниться в здатності переходити за межі свого фактичного феноменального буття, в здатності жити не тільки в собі, але й в іншому. Будь-яка любов є проявом цієї здатності, але не будь-яка здійснює її в рівній мірі..." [19].

"Завдання любові в тому, щоб виправдати на справі той смисл любові, що від початку даний лише в чутті; необхідне таке поєднання двох даних обмежених істот, яке утворило б з них одну абсолютну ідеальну особистість... Людина може, залишаючись сама собою, в своїй власній формі вмістити абсолютний зміст, стати абсолютною особистістю. Але щоб наповнитися абсолютним змістом, сама людська форма повинна бути відновлена в своїй цілісності" [20].

Інтуїтивно схоплене античною філософською думкою поняття Еросу, уся його глибина і всеохопність знайшла свій подальший ґрунт розвитку в християнській філософії візантійської традиції. Сприятливі умови, рідна грецька мова, православні традиції розвили започатковане античністю, надали йому термінологічного визначення і обґрунтування, закріпили містичним досвідом. Все це поклало унікальний і універсальний онтологічний зміст поняттю Ерос на відміну від західноєвропейської гносеологічної традиції, фрейдизму і т. д.

Пізнання світу можливе лише в динамічно-особистісному стосунку людини з Богом, яким є Ерос. Ми пізнаємо речі як динамічні прояви особистісної Енергії Бога, як логос цієї енергії, як заклик до особистого еротичного стосунку з Богом. А пізнання цього поклику вже є еротичною участю в стосунку, вже є еросом як єдиним способом існування, повнотою буття і знання [21]. "Богонаслідування" – це шлях і ціль будь-якого пізнання, його здійснюваний спосіб і незавершуване удосконалення. Вся ієрархія буття і пізнання в цілому є порядком і шляхом динамічного сходження до богонаслідування, що є священним світопрагненням, образом богопервинної краси, проявом краси троїстого спілкування [22].

Ми пізнаємо Буття як модус особистісної унікальності і неповторності, єдиний і ні з чим незрівнянний спосіб особистісної присутності, іншими словами, як зміст особистості. Особистісний стосунок є екзистенційною передумовою прояву речей в пізнанні, їх виходом з прихованості в не-потаємність [23]. Особистісна єдиновидність буття і пізнання динамічно здійснюється як єдність розуму і серця, слів і справ, етосу і буття. Єдність, що перетворює буття в цілому в знаряддя пізнання, забезпечує універсальну безпосередність і внутрішню достовірність "істинного знання". Істина відтак – це еротичне здивування, відкриття особистісного виміру світу, а пізнання – морально-динамічний процес, тілесне і духовне зусилля аскетичного самозречення і любовної самовіддачі [24].

Як з'ясувалося, "особистість" є єдиною можливістю, найкращою даністю нам для осягнення Буття, а поняття "еросу" є єдиною можливим способом, найкращим шляхом для здійснення такого осягнення. І наближення до цього поняття лежить через розкриття "пізнання", оскільки останнє є проявом, першою сходинкою, відкриттям дверей до еротичного схоплення світу. А в своїй повноті й універсальності "ерос" є "особистісним стосунком", охоплюючи триєдність Бога, людини і світу, забезпечуючи здійснення єдиної мети – відновлення Всеєдності. Таким чином філософія всеєдності описує любов як метафізичну силу, що з'єднує розділену, відновлює розчленовану всеєдність.

У власне онтологічному тлумаченні, відтак, поняття "еросу" можна окреслити наступним чином: Ерос – це аскетичне самозречення від індивідуальної самодостатності в бутті і в свідомості, всеохоплююча самовіддача в любові, де завжди розкривається унікальність і неповторність особистісного стосунку. І метою такого особистісного стосунку є все та ж ціль, що ставить перед собою як філософія, так і наука, – досягнути універсальної істини. Ось тільки ерос і дозволяє безпосередньо наблизитися до такої істини, і таким схопленням істини в досвіді завжди

буде "особистісний стосунок". Адже навіть етимологічно в грецькій мові істина – є неприхованістю, тобто наявністю безпосереднього стосунку, тоді як прихованість є відсутністю будь-якого відношення-стосування [25]. Іншими словами Ерос є "проявом", або безпосереднім досвідом, універсального характеру стосунку особистості і світу, їх безпосередньої особистісної близькості [26].

Метафізичний рівень чуттєвої любові не суперечить і не протистоїть її емпіричним проявам, а включає в себе все емпіричне – в усіх його "екзистенційних" елементах. Однак Любов як сила, спрямована на відновлення Всеєдності, буде на це спроможна за умови єдності двох своїх проявів – чуттєвої, еротичної любові, що відновлює цілісність досконалої всеєдиної Людини, і містичної любові до Бога, що веде до возз'єднання досконалої людини з Богом, до обожнення тварного, до "відновлення" Бога, що постраждав у своєму сходженні в ніщо. Єдність цих двох проявів Любові все ж ієрархічна. Еротична любов окремо здатна виконувати свою роль у відновленні всеєдності Людини, однак містична Любов для поєднання тварного з Богом не здатна реалізуватися без досягнення всеєдності Людини в чуттєвій любові. Відтак Вища Любов повинна бути повною і всеєдиною, вона не повинна відкидати і принижувати нічого з того, що властиво її земним проявам. "Самотня любов до Бога не повна. Вона заперечує Бога в Ним створеному світі, відкидає все життя земне... І люблячий цією любов'ю не зможе досягнути і себе. Як він досягне себе, коли любить лише Бога в п'ятні? Як він себе утримає в любові, якщо не шукає любимої своєї, своєї двоєдності не знає?" [27]. Відтак становлення особистості виявляється тотожним становленню всієї повноти буття всеєдиної Людини, що досягається через поєднання зі своїм "іншим", тобто через зусилля любові, перш за все – любові чуттєвої, і тільки потім – містичної любові до Бога [28].

Особистісні енергії роблять можливим участь-стосунок як буттєве самоперевершення, любовну самовіддачу і еротичне спілкування, тому ерос є повнота "не-відчужуваного" стосунку, повнота можливості пізнавати особистості і речі. Еротичне пізнання представляє світ як особистісну енергію. Сукупність творень особистісної божественної енергії конституює світ як втілення еротичного стремління Бога до спілкування і стосунку з людиною [29].

Динамічне і ніколи до кінця не завершуване здійснення "особистісного стосунку" і є в своїй універсальності еросом, любовним пориванням, виходом з індивідуалізованого існування в предметному просторі до вихідного "стосунку".

Отже, онтологічний зміст поняття Ерос дозволяє узагальнити, а не заперечити весь існуючий досвід,

пояснити кожну частковість через бачення цілого, об'єднати багатоплановість і складність особистості в струнку і гармонійну цілісну систему.

Визначені античною філософською думкою та міфологічною образністю горизонти поняття еросу за своїм онтологічним змістом за дві з половиною тисячі років майже не змінилися, хоча це й стосується лише певного напрямку сучасного філософського мислення. Постійне повернення уваги до цього питання збагачує розуміння і наповнює поняття все глибшим змістом. І це важливо, оскільки онтологічні визначення не даються, онтологічні поняття лише схоплюються.

Античність виробила універсальне поняття Еросу в своєму найглибшому онтологічному розумінні, надавши йому всеохоплюючої зв'язуючої сили всього з усім в цілому Космосі. Завдяки цій силі видима множинність тілесного світу зберігає свою первинну єдність і цілісність буття. Ерос є і зв'язком видимого та ідеального світів, дозволяючи перехід між ними, тобто це та сила, що приводить ідеї та душі в матеріальний світ і допомагає знову всьому повернутися до Єдиного, Блага, Абсолюту (як би ми це не називали). Ерос є способом спілкування всього з усім, не лише живих істот між собою, а й з Природою та Богом. Ерос є також пізнанням: і не лише ознак сущого, а сутності іншого, що єдино дозволяє набути істинного знання.

1. Соловьев В. С. Жизненная драма Платона // Сочинения : в 2 т. Т. 2. – 2-е изд. – М. : Мысль, 1990. – С. 611–616.
2. Лосев А. Ф. Эрос у Платона // Лосев А. Ф. Бытие – имя – космос / сост. и ред. А. А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1993. – С. 36. 3. Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 2 / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1993. – С. 89–90.
4. Там же. – С. 112–114.
5. Там же. – С. 108–110, 114–117.
6. Там же. – С. 98.
7. Там же. – С. 101.
8. Там же. – С. 112.
9. Там же. – С. 94.
10. Там же. – С. 115.
11. Там же. – С. 97.
12. Там же. – С. 116–117.
13. Там же. – С. 120–122.
14. Бердяев Н. А. Я и мир объектов // Бердяев Н. А. Дух и реальность. – М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2006. – С. 151.
15. Плотин. О Благі, или Едином // Плотин. Шестая эннеада. Трактаты IV–IX / пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2005. – С. 314.
16. Плотин. О том, как множество идей обрело ипостасийное бытие, и о благе // Плотин. Шестая эннеада. Трактаты IV–IX / пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2005. – С. 124.
17. Там же. – С. 123–124.
18. Франк С. Л. Непостижимое // С. Л. Франк. Сочинения. – М. : Правда, 1990. – С. 374–375.
19. Соловьев В. С. Смысл любви // Сочинения : в 2 т. Т. 2. – 2-е изд. – М. : Мысль, 1990. – С. 505–507.
20. Там же. – С. 513.
21. Яннарас Х. Личность и Эрос // Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – М. : РОССПЭН, 2005. – С. 277.
22. Там же. – С. 314.
23. Там же. – С. 228.
24. Там же. – С. 276–277.
25. Яннарас Х. Личность и Эрос // Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – М. : РОССПЭН, 2005. – С. 80–91.
26. Там же. – С. 240.
27. Карсавин Л. П. Noctes Petropolitanae. – Пгтр, 1922. – С. 162.
28. Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть II. – СПб. : Алтейя, 2000. – С. 154–158.
29. Яннарас Х. Личность и Эрос // Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – М. : РОССПЭН, 2005. – С. 325.

Надійшла до редакції 11.04.12

Б. Г. Білецька, здобувач, КНУТШ

РЕЛІГІЙНИЙ СИМВОЛ: СУТНІСТЬ ТА ОСОБЛИВОСТІ

В статті розкриваються сутнісні ознаки символу як релігійного феномену в контексті релігієзнавчого дискурсу, де зазначений концепт набуває функціональних та ціннісних характеристик.

Ключові слова: сакральне, релігійний символ, функціональність, релігійна цінність.

В статье раскрываются сущностные признаки символа как религиозного феномена в контексте религиозно-философского дискурса, где указан концепт приобретает функциональных и ценностных характеристик.

Ключевые слова: сакральное, религиозный символ, функциональность, религиозная ценность.

The article reveals the essential features of the symbol as a religious phenomenon in the context of religious discourse, where a concept gets functional and value characteristics.

Keywords: sacred, religious symbol, functionality, religious value.

Сучасний світ все більше набуває глобалізованого характеру існування. Однією із сутнісних характеристик глобалізації є перетин життєвих смислів як окремих людей, так і цивілізацій. Саме у цивілізаційному вимірі

особливого статусу набувають ті зміни, основою яких є семіотичний простір культури, міжкультурна комунікація, адже потреба народів у культурному порозумінні, прагнення пізнати духовний світ один одного, динаміка і

суперечливість соціального розвитку призводять до інтенсифікації комунікативних процесів, що набувають системного характеру. Людство усвідомило, що тільки шляхом знаходження консенсусу можна вирішити глобальні проблеми і захистити себе від самознищення. В цьому контексті особливого значення набувають релігійні символи, завдяки яким універсалізується соціокультурний простір, уможливорюється процес порозуміння.

Загалом, проблема осмислення релігійного символу доволі різнопланова. Їй присвячені праці І. Абрамова, О. Голець, Т. Захарян, І. Остащука, І. Папаяні, С. Хаустової та ін. Про важливість даного концепту навіть свідчить той факт, що деякі релігієзнавці (В. Гараджа, М. Шахнович та ін.) включають його до складових релігійного комплексу.

Зазвичай при дослідженні такого складного й неоднозначного феномена як релігійні символи дослідники часто звертаються до таких понять, як феномен сакрального, сакральні символи, цінності релігії тощо. Однак доволі часто залишається не з'ясованим момент, чому в дослідженнях використовуються саме такі номінації; в багатьох працях дані поняття використовуються як самоочевидні та зрозумілі терміни. Як результат – немає чіткої артикуляції вищезазначених термінів, що й призводить до певної понятійної плутанини у їх застосуванні в релігієзнавчому дискурсі. Отже, метою статті є з'ясування сутнісних характеристик релігійного символу, розкриття взаємозалежності і взаємообумовленості його ціннісних та функціональних характеристик.

Перш за все, спробуємо хоча б у загальних рисах з'ясувати сутність сакрального, з яким безпосередньо пов'язана проблема релігійних символів. Адже сакральне задає систему релігійних символів, їх певну ієрархію, через яку людина намагається відтворити або реалізувати ієрархію цінностей, яка притаманна тій чи іншій релігійній традиції. Саме термін "сакральне" використовується в Р. Отто для означення ціннісної сфери буття, в якій наявна таємниця, котра розкривається в передчуттях, вчуванні як нуміозна налаштованість душі. Варто зазначити, що хоча переживання сакрального носить ірраціональний характер, Р. Отто намагається описати його основні моменти. Німецький мислитель розглядає їх як психологічні стани, які охоплюють релігійну свідомість при зустрічі з нуміозним, і є наступними: 1) відчуття творчості (Kreaturgefuhl); 2) містичний жаж (misterium tremendum); 3) момент урочистості (numinose Hymnen); 4) захопленість (Fascinaus); 5) священне як чудовище (Ungeheuer). В свою чергу, почуття містичного жаху поділяється на декілька ступенів: 1) власне жаху (misterium tremendum), 2) величі (majestas), 3) божественної енергії (energicum), 4) таємниці (mysterium) [1]. Отже, Р. Отто зустріч з святим ідентифікує як переживання сакрального, акцентуючи увагу на складових самого переживання.

Дещо інший зріз дослідження сакрального відстежується в працях М. Еліаде. Історія розгортає перед нами безкінечні різновиди пережитого людиною досвіду сакрального. Кожний із них представляє для нас цінність. "... Як ієрофанія (грец. hieros – священний, phano – являти, показувати), він розкриває нам деяку модальність сакрального; як історична подія він виявляє одну із ситуацій, в яку ставить людину її прилучення до сакрального" [2]. Деякі ієрофанії носять локальний характер, але існують і такі, що набувають універсальної значимості. Наприклад, у багатьох культурах є символ Космічного дерева, що втілює в собі і символізує Всесвіт. М. Еліаде вважає, що предмет стає сакральним

лише тоді, коли він втілює дещо інше, ніж він сам. Наприклад, камінь стає ієрофанією в тому випадку, коли він відкриває дещо інше, ніж його оречевлений стан. Сакральність каменя пов'язане з його первинною ієрофанією, але смисл, що надається йому, змінюється у зв'язку з його інтегрованістю в новий сакральний простір. Власне, сакральне і профанне – це два образи буття у світі. Вони вказують на різне положення, яке людина займає у космосі.

Інший смисловий горизонт сакрального феномену представлений у роботі Е. Дюркгайма "Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії" [3], де аналізується найпростіша, на його думку, з відомих форм релігії – тотемні вірування австралійських аборигенів, пояснення яких не передбачає посилань та запозичення із попередніх релігійних форм і відповідає найпростішій формі соціальної організації. В тотемізмі, як і інших формах релігії, реалізується притаманна людям здатність до обожнення звичайних речей, їм надається сакральне значення, завдяки якому вони стають здатними виконувати функцію згуртування суспільства в єдине ціле. До речі, "священні речі" мають свою специфікацію. Вони відрізняються від звичайних, "профанних". На священних тварин не можна полювати, використовувати їх м'ясо в їжу. Вони стають об'єктом особливої – ритуальної – діяльності, вшанування, побожності. Переживання членами групи об'єднуючого зв'язку з "вищою силою", втіленою, наприклад, в тотемі, ритуальна діяльність, спільні обряди, які супроводжують народження, шлюб, смерть – все це скріплює почуття групової солідарності. Релігія постає таким чином як особливе соціальне дійство, яке відрізняється від інших своєю спрямованістю на священний об'єкт. Уявлення про священне втілюються у міфологічну форму і реалізуються у ритуалах, роль яких полягає в тому, що вони відкривають доступ до священних об'єктів. Саме в протиставленні священного та профанного світів Е. Дюркгайм прагне виявити особливості релігії. Священне є тим, що має владу над нами, вимагають особливого до себе ставлення-благоговіння, любові, послуху тощо. Яка ж природа священного? За Е. Дюркгаймом, сакральне має такі особливості завдяки тому, що ним його наділяють люди. Тому релігія – це віра в соціально значуще, а не в надприродне. Сакральне – колективне, вічне, всезагальне, натомість профанне – індивідуальне, плінне, одичине. Сакральне є сакральним не саме по собі, а завдяки надання йому людиною цієї значущості. Отже, в цьому невелику екскурсі аналізу ключових ідей Р. Отто, М. Еліаде, Е. Дюркгайма можна виокремити наступні аспекти осмислення сакрального: феноменологічно-психологічний та аксіологічний, які є теоретико-методологічно дослідження символу як релігійного феномену.

Кожна релігія має певні символи, завдяки яким відбувається релігійна ідентифікація, впізнаються храми, книги тощо. Найбільш відомі символи релігій – це християнський хрест, ісламський півмісяць, іудейська шестикутна зірка та ін. Наприклад, символ ісламу – півмісяць і п'ятикутна зірка: півмісяць символізує прихильність мусульман місячному календарю, а п'ятикутна зірка – п'ять стовпів ісламу. Кожен символ несе в собі особливе значення і виступає асоціативним корелятом з Богом або яким-небудь його проявом. Проте жодний символ не зможе відобразити всю велич Бога. Адже "Бог Церкви є надсутнісна Сутність; Божественність, що перевершує Божественне; безіменне ім'я, безпочатковий початок; дух, який не вміщається духом; невимовне слово; сенс, який не виражається ніяким змістом" [4].

Смислове поле релігійної символіки формується під впливом цілої низки чинників: природних умов та географічних особливостей, соціокультурних реалій, традицій, звичок тощо. Її універсальний контекст уможливає діалог між представниками різних культур, сприяє взаєморозумінню та толерантності. Причому універсальність релігійної символіки, її тематизація обумовлена певним досвідом, який закріплює її в релігійній традиції. Якщо сакральні символи є універсальними, то їх інтерпретація носить поліваріативний характер. Адже система символіки, яка притаманна для певної релігійної традиції є самоочевидною тільки для тих громад і адептів, які її породили і культивують. Російська дослідниця М. Єресько зазначає, що "релігійний символ – це модифікація символу в релігійній свідомості: 1) продукт та елемент релігійного символізуючого процесу як способу конститування релігійної семафери; 2) продукт і механізм сакралізації природного і предметного світу в процесі реалізації релігійного проекту життя в сакралізованому світі; 3) спосіб онтологізації сакральних смислів через їх гіпостазування; 4) спосіб буття релігійних смислів та цінностей в чуттєво сприйманих формах; 5) у релігійному дискурсі – посередник між земним і неземним світами, явище сакрального, божественного через видимі предмети, що дає унікальну можливість спілкування з гіпостазованою цариною та об'єктами поклоніння" [5]. В даному визначенні релігійний символ визначається, з одного боку, як певний спосіб конструювання релігійної семіосфери, з іншого – подається його характеристика в контексті комунікативної взаємодії.

К. Юнг зазначав, що в колективному несвідомому присутні деякі стійкі структури, які заявляють про себе в системах культурних символів; такі структури він позначив терміном "архетипи". Символ висловлює те, що ми лише передчуваємо, але точно не знаємо. Кожна людина здатна створити свою символічну модель світу – у відповідності зі своїм життєвим досвідом. І завдяки тим же архетипам люди, які мають різний досвід і різні переконання, здатні розуміти один одного. К. Юнг прийшов до висновку, що ідея Бога і весь складний світ релігійних феноменів є не тільки проекцією психічних процесів, але також і символами, які виражають психічну цілісність людського існування. Юнг пропонує метод вивчення повторюваних архетипічних символів у своєрідних релігійних ритуалах або доктринах, пов'язуючи їх з рівнозначним досвідом в нашій психіці. Приміром, міфологічний символ черпає смисли з архетипічних глибин. Причому через міф людина наділяє сенсом те, що не в змозі охопити в реальності. Таїни світу стають зрозумілими через призму міфічного сюжету.

Виникає необхідність встановлення зв'язку між людиною і тим міфічним світом, який сама ж людина і створила. Цей зв'язок виявляється в символізмі. Вибуває "операційна схема" ключових понять, що моделюють алгоритм дослідження: "Міфологічний образ – Символ – Людина". Певний міфічний істоті присвоюється символ, знак, який надалі в змозі замінити сам прообраз. Загалом, міфологічний та релігійний символізм дещо розрізняються. У міфології символічний зв'язок об'єктів – свідчення їхньої взаємозамінності і можливості тотожності. В релігійній свідомості образ відсилає до недоступної сфери трансцендентного, повідомляє про його буття. Символи міфу, впливаючи через афекти, апелюють до несвідомого, вони всеосяжні та амбівалентні. Релігійні символи вимагають розуміння, розгортається в певному колі значень, обумовлених віровченням.

Поділ Космосу на три частини або отождествлення світу з деревом, у якому виділяються верх (крона), середина (стовбур) і низ (корені) є універсальними не лише для всього людського суспільства, але й для слов'янської міфології. Класифікація світу на три частини – відповідно до поділу на верх, середину і низ – простежується на класифікації тваринного світу. До "верхнього" світу належать птахи, до "середнього" – ссавці: вовки, ведмеді, леви тощо, до "нижнього" – змії, водяні тварини, комахи. Існує й упорядкування світу за чотирма координатами. Це передусім стосується чотирьох сторін простору, які мали сакральне значення. Згадаймо українську пісню: "Розлилися води на чотири броди". До речі, символічне значення й має назва роману М. Стецьмаха "Чотири броди".

Певним відображенням структурування світу вирізняється знаменитий Збруцький ідол, знайдений 1848 року в річці біля Гусятина на Тернопільщині. Загально-визнано, що три горизонтальні яруси ідола символізують три зони Всесвіту: горішній ярус – небо, середній – землю, нижній ярус посідає підземний бог, який тримає на своїх плечах землю. Важливим у цьому розташуванні є те, що підземний світ не ворожий людству – адже він тримає його на собі. Це стає особливо зрозумілим під час реконструкції світогляду слов'ян-землеробів, котрі протягом багатьох століть споглядали за появою основи їх існування – хліба – саме з-під землі.

У слов'янській традиції велике значення мала сакральність чисел, зокрема, числа сім. Згадаймо, в "Наталці-Полтавці": "Ішли ляхи на три шляхи, а татари на чотири". Часто чергування "три-чотири" повторюється у колядках, що забезпечує їх колоритну поетичність: "кладає ж воли у три плуги, а молодики у чотири". У слов'ян до виділення трьох рівнів та чотирьох сторін світу додається символ кола як засобу відокремлення свого світу від чужого.

Коди пам'яті постійно актуалізують символи минулих епох, "вплітають" їх у контекст культури і тим самим забезпечують безперервність процесу смислотворення і смислоперетворення. Релігійний символ як знак, який здатний концентрувати в собі, зберігати і реконструювати пам'ять про свої попередні контексти, проходячи через ряд епох, зазвичай зберігає певну інваріантність, яка постійно реконструює ті культурні контексти, в які він включався раніше. Тому релігійні символи – це "спосіб передачі релігійно значимої інформації шляхом складного впливу на естетичне сприйняття, асоціативне мислення та рефлексію" [6].

Святе творить певну ієрархію цінностей для людини, яка вплетена в канву традиції. Як відомо, "цінність – одна з основних понятійних універсалій філософії, які визначаються дуже складно вербальним шляхом, "атомарні складові" найглибіннішого шару всієї інтенціональної структури особистості в єдності предметів її стремління (аспект майбутнього), особливого переживання-володіння (аспект теперішнього часу) і зберігання свого "надбання" у тайниках серця (аспект минулого), які конституують її внутрішній світ як "унікально-суб'єктивне буття [7]". Релігійні цінності – це універсалії, які складають глибинний рівень релігії. Тобто цінність підтримує й закріплює значення певних смислів для традиції, що можуть бути втілені в будь-якій символічній формі, бо вони фіксують зміст віровчення релігії й втілюються у культовій практиці. Релігійні символи функціонально проявляються, з одного боку, на рефлексивно-теоретичному рівні (віровчення), з іншого – на дієво-практичному рівні (культ). Релігійний культ – система

символічних дій, які фіксують відношення в системі "людина-Бог". В цьому контексті релігійні символи вирізняються своєю інтенціональністю, спрямованістю на царину Божественного. З одного боку, людина завжди прагне до того, щоб скрізь рутину повсякденності зробити прорив до Абсолютної реальності. З іншого боку, Святе теж має потенцію до виявлення себе у земному світі. Тому й релігійний символ синтезує в собі земне й божественне, раціональне й ірраціональне. М. Шахнович зазначає, що "релігійний символ – своєрідний місток із світу раціонального в світ релігійного досвіду" [8]. Дещо перегукуються з даною думкою розмисли вітчизняного дослідника А. Осипова: "Символ у релігійній свідомості є лише опосередкованою ланкою між світом божественним і світом земним. Зміст символу і його буття здійснюється у формі релігійного трансю, екстазу. Це спонтанний процес, суттєвою ознакою якого є віра у наявність потойбічного, спілкування з ним. Символ виступає як засіб переходу в інший світ і сам по собі значення вже не має... Усвідомлюється лише небесний, сакральний зміст символу. Вірніше сказати, за допомогою символу і занурюючись у нього, людина усвідомлює вищу, "небесну" частину своєї сутності, екстраполюючи її на Абсолют, намагаючись досягнути Його самого по собі" [9].

На думку М. Еліаде, людина прилучається до Абсолюту через ієрофанії – акт виявлення святого у чуттєвій формі. Образи ієрофанії і свої знання про священне людина виражає у символах. М. Еліаде розкриває доволі розлого змістовну функціональність релігійних символів, зазначаючи, що, по-перше, релігійні символи, влітаючи в структуру життя, яке вирізняється глибинністю та таїнами, дають уявлення про сакральний вимір людського існування; по-друге, для первісних людей символи завжди релігійні, оскільки вказують або на щось реальне, або на структуру світу, виражаючи водночас судження про світ і про людське існування; по-третє, релігійна символіка є різноваріативною, здатною водночас виражати багато значень, взаємозв'язок між якими в плані безпосереднього досвіду не є очевидним; по-четверте, релігійний символ дозволяє людині виявити певну єдність світу і водночас з'ясувати, що і її власна доля – невід'ємна його складова; по-п'яте, релігійний символ має надзвичайну екзистенційну цінність, підтвердженням цьому є те, що символ завжди має на увазі яку-небудь реальність чи ситуацію, в яку втягується людське існування [10].

Кожна релігія подає "своє" розуміння світу, людини тощо, яке, будучи включеним у традицію, й, відповідно, закріплюючись у певних канонах та актуалізуючись у артефактах, набуває статусу релігійного символу. Аналіз таких символів відбувається в двох площинах – з точки зору форми і з точки зору змістовної наповненості, яка втілена в цій конкретно-чуттєвій формі. Отже, релігійний символ має різні форми свого прояву: матеріальну (об'єктивація в певному предметі); семантичну (його значення, змісти, цінність у контексті релігійної комунікації).

Релігійний символ характеризується універсальністю, є формою і смислотворчим конструктом способу буття та набуття смислу релігії в контексті процесу релігієтворення. Складовими релігійного символу є: сам символ, символізована царина Божественного, спосіб символічної діяльності (обряд, ритуал).

Варто розмежовувати такі поняття: "сакральний символ", "релігійний символ", "релігійний символізм". А. Забіяко визначає сакральний символ як "наділений священним статусом знак, що виражає в образній формі релігійний смисл" [12]. Проте смисловий діапазон поняття "сакральний символ" більш ширший, ніж змістовне наповнення поняття "релігійний символ". Адже часто сакральним статусом наділяються соціальні феномени (національні символи, державні діячі тощо). Наприклад, сучасна Північна Корея нагадує величезний музей імені покійного президента Кім Ір Сена і його сина Кім Чен Іра – грандіозними монументами, пантеонами і мавзолеями; на їх честь забудована вся країна. Навіть конституція тут офіційно називається кімірсенською. На грудях у всіх громадян КНДР без винятку – значки з ликами вождів. Відтак сьогодні релігійні символи помітно втрачають свій традиційний сакральний характер і навантажуються ідеологічними значеннями.

Отже, сакральний символ – наділений священним статусом знак, що виражає в образній формі релігійний смисл. Натомість релігійний символ – це спосіб вираження і збереження знання про зв'язок із Абсолютом. Релігійний символ об'єктивує досвід здійснення віри, виступає формою оприявлення трансцендентного. Натомість релігійний символізм – це концептуальне, теоретичне узагальнення функціональних проявів релігійної семіосфери. Причому релігійні символи потребують занурення в смислові поля їхнього використання, що виявляють необхідність врахування символічного фактору людської присутності у світі. Таким чином, релігійний символ висвічує сенсожиттєві орієнтири людини, задає певні параметри її життєдіяльності, її комунікативний горизонт, поєднує свідоме та несвідоме, синтезуючи раціонально-ірраціональне; є конструктом релігійної свідомості та виконує психозахисну функцію, що призводить до стабілізації психічних процесів.

З'ясування сутності релігійних символів має велике значення для сучасної культури, оскільки механізми реактуалізації та актуалізації логіки символу значно впливають на культурну динаміку, зокрема в контексті її складової – процесі релігійного смислотворення та смислоперетворення.

1. Otto Rudolf. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. – Nachdruck, 2004. – S. 8–74.
2. Еліаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. – М. : Ладомир, 1999. – С. 18.
3. Дюркгайм Еміль. Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії. – К. : Юніверс, 2002.
4. Яннарас Христос. Вера Церкви / Христос Яннарас [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://pagez.ru/olb/04505.php>.
5. Ереско М. Н. Язык религии: смысл и символ (опыт онтосемантического анализа) : монография / М. Н. Ереско. – Тюмень : Издательство Тюменского государственного университета, 2007. – С. 180–181.
6. Энциклопедия религий / под. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М. : Академический проект ; Гаудеамус, 2008. – С. 1166.
7. Новейший философский словарь / [сост. А. А. Грицанов]. – Минск : Изд. В. М. Скаун, 1998. – С. 26–27.
8. Шахнович М. М. Очерки по истории религиоведения / М. М. Шахнович. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – С. 10.
9. Осипов А. О. Онтология духовности : монография : у 2 кн. / А. О. Осипов. – Николаев : Вид-во МДГУ ім. Петра Могили, 2008. – С. 113.
10. Еліаде М. Мефистофель и андрогин. Заметки о религиозных символах / М. Еліаде. [Електронний ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/eliade/index.php.
11. Энциклопедия религий / под. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М. : Академический проект ; Гаудеамус, 2008. – С. 1166.
12. Энциклопедия религий / под. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М. : Академический проект Гаудеамус, 2008. – С. 1108.

Надійшла до редколегії 02.04.12

УДК 132.001.57(73)

І. В. Живоглядова, канд. філос. наук, доц., КНУТШ

РАДИКАЛІЗАЦІЯ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ДОСВІДУ І СУЧАСНА АМЕРИКАНСЬКА МОДЕЛЬ КУЛЬТУРИ

Проаналізовано сучасне культурне обличчя США, його формування на основі творчої радикалізації європейського досвіду освоєння людського ціннісного простору, а також – американського досвіду перетворення способу мислення в спосіб життя. Характеризуються цементуючі визначальники американського способу життя і мислення, а саме: прагматизм, індивідуалізм, моралізм, їх специфічне виявлення в різних сферах культури.

Ключові слова: американська культура, європейський досвід, людська індивідуальність, демократичні цінності, індивідуалістична культура, прагматизм, масовізація культури.

Анализируется современное культурное лицо США, его формирование на основе творческой радикализации европейского опыта освоения человеческого ценностного пространства, а также – американского опыта преобразования способа мышления в способ жизни. Характеризуются цементующие определяющие американского способа жизни и мышления, а именно – прагматизм, индивидуализм, морализм.

Ключевые слова: американская культура, европейский опыт, человеческая индивидуальность, демократические ценности, индивидуалистическая культура, прагматизм, массовость культуры

Analyzes the contemporary cultural face of the United States, its formation, based on the radicalization of European experience in the creative development of the value of human space and, after that, it analyzes the American experience of transformation of the way of thinking into the way of life. It characterized by cementing the determinants of the American way of life and thinking – namely, pragmatism, individualism, moralism, a commitment to democratic values.

Keywords: American Culture, the European experience, human individuality, democratic values, individualistic culture, pragmatism, popular culture.

Сучасне людство зіштовхнулося з проблемами соціально-культурного, політико-економічного, екологічного характеру таких масштабів, що від їх вирішення залежить саме його існування. Складність їх вирішення пов'язано з тим, що знаходження компромісу між економічною глобалізацією і традиційною політичною культурою та інститутами, національними традиціями ускладнюється наслідками впливу тенденцій крайнього прояву індивідуалізму, конформізму, уречевленості в умовах затвердження споживацької культури. Мета статті – аналіз сформованої на території Нового Світу моделі взаємозв'язків, взаємовідношень людини з природним і соціальним середовищем, яка визначала і визначає величезний спектр соціально-економічних, політичних, морально-правових, художньо-естетичних, екологічних проблем сучасного світу як Америки, так і європейського континенту. Модель суспільства з індивідуалістичною культурою, культурою споживання і бізнесу, демократії та лібералізму. Суспільства, культура якого – своєрідне протистояння індивідуалізму і суворій ієрархізації порядку, вільного підприємницького духу і меркантилізму. Власність, індивідуалізм, права і громадянські свободи людини – головні питання, навколо яких розвивалася історія культури Америки.

Своєрідність Сполучених Штатів Америки полягає у тому, що на цій величезній території планети розташовалася країна світу, історія якої постала зразком можливостей цивілізованого людства у сфері творення культурного простору і часу. За кілька століть народився і змужнів своєрідний державно-культурний організм, велика цивілізація, існування якої суттєво розширило межі планетарної свідомості. Людство зіштовхнулося з неординарним досвідом становлення могутньої нації на основі асиміляції матеріальних і духовних здобутків трьох культур, сформованих у надрах різних цивілізацій: культури аборигенів Північноамериканського континенту, європейських традицій білих поселенців та африканської культури. Поєднання множинності етносів і рас, що знаходилися в стані постійного напруженого взаємотягіння і суперництва, надало цим культурам особливої енергетики, неповторного динамізму взаємовикликів.

Культура Нового Світу народжувалася переважно на англосаксонській ціннісній основі, сформованій у надрах західноєвропейської культури. Освоєння Північноамериканського континенту багаточисленними носіями євро-

пейських культурних традицій і системи цінностей залучило Америку до складу європейської цивілізації, яка дуже швидко внаслідок набуття культурою Нового Світу самобутнього обличчя, що почало активно змінювати характер культур-джерел, перетворилася на євроамериканську цивілізацію. Створюється певний культурний регіон, в якому розвиваються дві могутні культури – американська і європейська, об'єднані затвердженням самоцінності людської індивідуальності, непохитної віри у свободу особистості, демократичні цінності та затвердженням активного творчого підходу до життя.

Події, що відбувалися на Північноамериканському континенті, свідчили про появу своєрідного культурного організму, що був народжений в ситуації відсутності власного історичного минулого, гомогенного населення. Але все ж таки мова не йде про появу принципово нової цивілізації, соціально-економічне і духовне обличчя якої кардинально відрізняється від європейського, формується на запереченні і протистоянні останньому. Формування і досягнення культурної автономії відбувалося за рахунок радикалізації європейського досвіду.

Історія та зміст розвитку американського суспільства та культури засвідчували, що людство мало справу не з копією, нехай оригінальною, іншою цивілізацією. Історія культурних трансформацій європейсько-північноамериканського світу – від соціально-економічних змін до інтелектуальних перетворень – це історія від "європеїзації" Америки до "американізації" культури.

З XVII століття територія Північноамериканського континенту стає місцем великого експерименту цивілізаційного людства, західноєвропейської культурної експансії. Використання цього досвіду визначалося як специфічними природно-кліматичними, географічними, соціально-економічними та етнонаціональними умовами англоамериканської цивілізації, так і особливостями метрополії. Спадок західноєвропейської культури (британської зокрема), важливою складовою якої стали здобутки Ренесансу, був сприйнятий неоднозначно, зі всіма суперечностями, що характеризували ментальність колоністів.

Процес автономізації особи, розпочатий Відродженням, європейська модель діяльній, активній людини, особи, яка пізнає і виявляє себе, оточуючий світ через свої конкретні перетворюючі дії і їх результати, усвідомлює себе через відмінність від інших, на американському ґрунті радикалізуються, набувають межового ха-

рактеру. Прагнення населення Америки до самоідентифікації на різних етапах історії реалізовувалося з різним ступенем усвідомленої спрямованості на формування і виявлення цієї самотності.

Америка постала не просто формою засвоєння європейської культури. Криза ідеалів, що була спричинена неможливістю їх реалізації в межах європейського простору, знайшла вирішення в безпосередній матеріалізації утопічних проєктів в американському способі життя (утопія свободи, рівності, верховенства права, суспільної злагоди, багатства). Він став своєрідною ілюстрацією формування нового суспільства, цементуючим визначальником устрою якого було затвердження прагматизму і моралізму.

Ідеологи молодшої американської буржуазії ще на початку формування американської державності, використовуючи просвітницький ідеал "нової людини", вірячи в розум як засіб удосконалення суспільства та його громадян, запропонували розглядати окремого індивіда як самостійну соціально-економічну одиницю. Найкращою формою самоздійснення вважалося надання людині більшої свободи для реалізації дій, котрі диктуються її розумом. Бо ніхто, крім самої людини, не знає, що для неї – добро, а що – ні. При цьому можливий крайній індивідуалізм стримується утвердженням суспільного стандарту "корисного громадянина", особисті успіхи якого мають бути співмірними з обов'язками перед суспільством, де свобода є передусім рівністю можливостей. Сформовані наприкінці XVIII століття, ці ідеї стали одним з основних компонентів культури національної самосвідомості американців.

Своєрідність формування у народонаселення Америки почуття і усвідомлення ідентичності полягала у тому, що на відміну від європейців, воно в певному сенсі мало іншу природу. Ідентифікація себе з країною, з єдиною національно-культурною спільнотою ґрунтувалася переважно не на єдності мови, історичних коренів походження, культури, але на основі ототожнення себе з політичними ідеями та інститутами, з громадянством і відповідними правами. Переплавка європейських культурних традицій поєднувалася з прагненням знайти власне обличчя, самотність, неповторне. XX століття – час культурного піднесення Америки – унікального прикладу досвіду перетворення образу мислення в спосіб життя. Те, що було напрацьовано європейською свідомістю, про що мріяли в Європі, в Америці отримало шанс на реалізацію. Американський геній діловитості, винахідливості дозволяв вибирати прагматичні наслідки з всього, що плекала на протязі довгої історії Європи.

Історія Америки не знала тих випробовувань, що припали на долю європейських народів: ні жорстокої іноземної навали, ні феодалних міжусобиць, ні кривавих релігійних війн, ні революційного насилля. За виключенням Громадянської війни, історія формування національної американської єдності була пов'язана зі спрямуванням моральної, фізичної і соціальної енергії на вирішення перш за все економічних проблем та проблем національної самостійності. Америка не знала тягаря відродження після історичних катастроф, який відчували більшість європейських народів. Ця специфіка суттєво вплинула на формування ідеї винятковості, високої самооцінки нації, що підкріплювалася конкретними результатами науково-технічного прогресу, зростанням економічного та культурного впливу США на розвиток всього світу.

США, на відміну від Європи, яка в XX столітті постійно переживала революційні та воєнні події світового масштабу і такі ж саме за масштабами труднощі економічного та культурного відновлення, швидко затвердили своє домінування в світовому просторі за рахунок

використання світових ресурсів і ринку для збуту власної продукції. Постійні коливання між станами розквіту і стабільності, застою і депресії не завадили поступовій розбудові американського суспільства.

Стабільні темпи зростання економічної могутності США забезпечувалися розвитком науки і техніки. Творча дієздатна енергія американців внаслідок відомих культурно-історичних причин в XX столітті спрямовувалася у сферу техніки, економіки і науки. В результаті США, збагачені не тільки власним культурним досвідом, але й інтелектуальними ресурсами Європи, перетворилися на могутнього визначальника світового культурного простору. У зв'язку з посиленням соціальної ролі науки активізується розвиток як природничо-технічних наук, так і гуманітарних. Фундаментальні науки розвиваються за рахунок державної підтримки, створення приватних наукових фондів. В результаті значні успіхи досягнуті в сфері освоєння космосу, в галузі авіації, автомобілебудування, медицини, математики, фізики, біогенетики. Не випадково, більшість науковців – лауреатів Нобелівської премії XX століття – американці. Технологічний, підприємницький характер американського мислення визначив здобутки в сферах комп'ютерної та комунікаційної технологій, в розвитку економічної теорії, соціології, психології. Зміни соціально-культурного клімату визначили діапазон і коливання філософських умонастроїв – від прагматизму, неореалізму, критичного реалізму до персоналізму, неотомізму.

Культ нації як соціальний міф, народжений ще революційною війною за незалежність, на протязі всієї історії Америки був визначальною складовою її інтелектуального і економічного прогресу. Американський оптимізм ґрунтувався на непохитній вірі у власну виключність як народу – обранцю, який несе світу культуру свободи, рівності, демократії, вірі в Америку, яка відрізняється від іншого світу, що заплутався у власній штучності, розбраті, близькістю до природного порядку речей. Парадоксальність американського способу мислення полягала в поєднанні міфологічних образів нації – "вибранця", в певній мірі унікальної самітності і нації – місіонера, рятівниці, визволительки.

Американський оптимізм підтримувався усвідомленням невичерпаності можливостей формування відкритого суспільства, реалізації основних принципів офіційної міфології США, таких символів американської культури, як культурний плюралізм, свобода думки, різноманіття етносів та релігійна терпимість, демократизм політики, освіти, високий рівень життя, не зважаючи на те, що практика не завжди засвідчувала спроможність жити відповідно ним. Ці демократичні цінності в якості моделі образу національної культури складають дотепер головну частину культурного "експорту" Америки.

Постулювання США свого прагнення до відкритого світу з єдиним культурним простором співіснує з їх підвищеною увагою до "національної безпеки", забезпечення якої прив'язувалося до наявності і пошуків її ворогів. Непохитна віра у власну винятковість і відкритий егоїзм (який в якості межової форми індивідуалізму час від часу виявлявся і керував думками і діями американців) заважали вибудовувати нормальні рівноправні взаємовідносини з іншими країнами і народами.

Втілення американського проєкту суспільства рівних можливостей спричинило появу чергового соціального міфу – США – "плавильного казана", країни плюралізму, релігійної і національно-етнічної терпимості. Історична реальність засвідчувала, що все не так однозначно і містить у собі велику долю бажаного ніж дійсного. Ще А. Лінкольн відзначав, що американська держава розвивалася, постійно знаходячись у стані напівсвободи і

напіврабства. Новим континентом надавалися необмежені можливості переважно для білої західноєвропейської людини протестантського віросповідання. В II половині XX століття в США як багатоетнічному суспільстві відбулися радикальні зміни. Перш за все вони стосувалися кардинальних зрушень в культурній гегемонії англо-протестантської еліти за рахунок ренесансу афроамериканських, латиноамериканських та азійських етнічних груп. Це торкнулося навіть мовної ситуації, особливо на півдні США, де поряд з американською, англійською мовами в побуті майже нарівні співіснує іспанська, поширюється китайська. Тому більш адекватним по відношенню до реальності культурного плюралізму в Америці видається поширене в останній час визначення "миска салату" як метафора до культурного простору, спільного для різних національно-етнічних угруповань з яскраво виявленою своєрідністю.

Релігійність американців в XX столітті розвивалася як в руслі офіційних релігій, так і в нетрадиційних формах. США стали світовим центром протестантизму з величезною кількістю самостійних церков, організацій і сект. Поряд з цим популярними, особливо серед молоді, стають нетрадиційні нові культи, позаконфесійні, позацерковні об'єднання, вірування з характерними східно-містичними запозиченнями. Використання ресурсів релігії, властиве США, відродження релігійності сучасної Америки, посилення уваги до особистісних елементів віри як реакція на культурний нігілізм, анархію в сфері моралі, сприяли оновленню ціннісного ресурсу американської культури, динамізм якої несе у собі небезпеку духовного споживацтва.

Високий рівень американського життя забезпечив безперервне виробництво-штампування культурних артефактів, створення своєрідної культури – індустрії бажань. З одного боку, ці процеси дозволяли соціально зростати і досягати успіху представникам різних верств і етнічних груп населення. З іншого – американська культура XX століття засвідчує зростання процесів деіндивідуалізації. Автономне цілісне "Я" розчиняється в незчисленній кількості масок і ролей. Формується ілюзорна модель свободи нового типу, звільнення від усього раціонально організованого, інституціалізованого. Стихийність, імпульсивність дій і безпосередність почуттєвих реакцій поряд з відчуттям розриву зв'язків з традиційними цінностями в ситуації народження і масового розповсюдження нових культурних символів без національного і соціального обличчя дозволило людині не тільки відчувати безпосередній зв'язок з усім людством. Формується модель людини, яка, не маючи власної стійкої системи ідеалів і цінностей, стає настільки підвладною зовнішнім впливам, орієнтованою на відповідність зовнішньо визначеним стандартам, що під маскою стереотипів губить свою індивідуальну визначеність. Життя перетворюється на нескінченні експерименти, значення яких кожного разу нівелюється здійсненням наступних новацій.

Динамізація, прискорення темпів життя народжує нове почуття часу. В XX столітті особиста свобода у володінні часом, який можна регулювати своєю діяльністю, в ситуації усвідомлення кінцевості особистого земного існування перетворилася на несвободу необхідності жити і доводити своє право на існування в ритмах, що нав'язуються ззовні. Час мислиться як дещо матеріальне. Відповідно, страх його загубити перетворює життя американця на змагальність, позбавлену смислів. Потреба в індивідуальних досягненнях перетворюється на страх не встигнути за іншими, бути першим лише для того, щоб не бути гіршим за інших.

Зміни американського суспільства на початку XX століття сприяли формуванню соціокультурних умов

активного розвитку масовізації культури таких, як індустріалізація економіки, значне збільшення масштабів імміграційних процесів, стрімка динаміка розвитку засобів комунікації (радіо, друкованої продукції, кінематографу). Реалії американського життя II половини століття засвідчили формування інформаційного технологічного характеру суспільства, що виявився в зростанні масової свідомості, в кардинальних зрушеннях в сфері демократизації культури. Розвиток багаточисленних каналів засобів масової комунікації, продуктів американської кіно-, музичної та книжкової індустрій, телебачення обумовив швидкі темпи "американізації" європейського інформаційного культурного ринку. Розвиток науки і техніки спричинив серйозні зміни у звичайній свідомості, яка дуже швидко опанувала нові невербальні комунікативні засоби. В умовах американського мультикультурного і багатонаціонального досвіду кінематограф, поряд з іншими формами трансляції інформації, зорієнтованих переважно на зорове сприйняття (наприклад, культура перфомену) виявилися найбільш результативними у пошуках універсальної мови міжкультурного спілкування. Поряд з візуальними засобами спілкування тільки музика могла конкурувати в якості універсального засобу подолання мовних, етнічних і соціально-культурних меж, максимально розширюючи простір культурної компетентності американського населення (особливо в умовах постійних імміграційних процесів). Масова культура, особливо її видовищні мистецькі форми, стали могутніми засобами акультурації. Видовищність стає ознакою, смисловим акцентом не тільки мистецьких, але й – спортивних, навіть політичних подій. Рушійною силою економічного і культурного прогресу стає реклама в якості дієвого засобу формування суспільних потреб, спрямування і регуляції споживчого ринку.

Культурне піднесення торкнулося всіх сфер художнього життя Америки. Іновативний характер американської культури виявився в розвитку літературних жанрів, особливо роману, популярність яких вийшла за межі Нового Світу. Творчість С. Льюїса, Ю. О'Ніла, Т. С. Еліота, В. Фолкнера, Е. Хемінгуей, Е. П. Колдуелла, Дж. Стейнбека, Ч. Мілоша, А. Азімова, Т. К. Вулфа, Дж. Райта та ін. поставили крапку на питанні художньо-культурної оригінальності США. Література як художня, так і наукова масово друкується в світі переважно на американському варіанті англійської мови. Для світової культурної спільноти центром, світовою столицею мистецтв, сучасної музики, танцю, балету, драматургії став Нью-Йорк з величезною кількістю театрів, музеїв, картинних галерей, бібліотек.

Сучасне світове мистецтво завдяки США збагатилася абстрактним експресіонізмом, хеленінгом, фотореалізмом, мінімалізмом, мистецтвом графіті. Сучасна архітектура неможлива без внеску американських архітекторів (Л. Салівен, Ф. Л. Райт, Е. Саарен, Г. Ян), сучасний театр – без творчості американських драматургів (О' Ніл, А. Міллер, В. Сароян, Е. Олбі, Н. Саймон, С. Шепард), світ кіно – без Фр. Ф. Копполи, Дж. Люкаса, С. Спілберга. Видатні світові музиканти, композитори і диригенти Л. Бернстайн, Дж. Гершвін, Дж. Левін, І. Менухін, Л. Мазель, Дж. Кейдж, Г. Макдермот – громадяни США. Театри як драматичні, так і музичні, мистецькі центри, музичні і хореографічні школи, асоціації, як правило, існують за рахунок переважно не державних фінансів, а добровільного приватного фінансування. Більшість американців вважає за належне підтримувати власними матеріальними внесками культурно-художні організації, центри. Традиційними залишаються організації безкоштовних суспільних концертів за участю як

аматорів, так і світових знаменитостей. Популярність концертів симфонічної музики не менша, ніж бейсболу. Артистична, авторська і слухачська свобода забезпечуються величезною кількістю любительських і професійних оркестрів, наявністю як класичної, так і експериментальної музики. Американська поп-музика перестала бути лише національним явищем. Початковий шок і неприйняття її Європою (особливо джазу, рок-н-ролу) змінилося на захоплене наслідування. Творчо засвоюючись, поп-музика стає інтернаціональним явищем.

Сучасна американська модель культури – динамічне, мультикультурне суспільство, модель, що є результатом раціональної організації, яка не завадила внутрішньому протиріччю свого культурного "продукту". Популярність і впливовість американської культури підкріплювалася не лише її економічною могутністю. Світ, як і колись, приваблює "американська мрія", "філософія надії" на існування суспільства з загальним високим рівнем життя, з необмеженими можливостями реалізації прав і свобод людини.

Надійшла до редколегії 23.03.12

УДК 17:001.12; 1:3; 001.8:3

В. В. Машкін, асп., КНУТШ

МЕТОДОЛОГІЧНЕ ПІДҐРУНТЯ ЕТИКИ МОДЕРНУ

Сучасні етичні дослідження характеризуються принциповою поляризацією підходів до визначення внутрішніх меж теоретичної етики та сфери її практичного застосування. Нові соціокультурні умови теоретизування спонукають до пошуку нових методологічних підходів для вирішення актуальних проблем сьогодення. В цьому контексті є необхідним узагальнення методологічного підґрунтя модерної етики, як основи для сучасного етико-філософського дискурсу.

Ключові слова: етика, модерн, нормативність, моральний суб'єкт, цінності, просвітництво, класична етика, свідомість.

Современные этические исследования характеризуются принципиальной поляризацией подходов к определению внутренних границ теоретической этики и сферы ее практического применения. Новые социокультурные условия теоретизирования подталкивают к поиску новых методологических подходов для решения актуальных проблем современности. В этом контексте является необходимым обобщение методологических основ современной этики, как фундамента для современного этического-философского дискурса.

Ключевые слова: этика, модерн, нормативность, моральный субъект, ценности, просвещение, классическая этика, сознание.

Modern ethical researches are characterized by principal approaches polarization of defining the inner boundaries of the theoretical ethics and its practical application sphere. New social and cultural conditions of the theorize process prompt to search for new methodological approaches to solve actual present problems. In this context it is necessary to summarize the methodological substratum of modern ethics as the base for modern ethical and philosophical discussion.

Keywords: ethics, modern, normativity, moral subject, values, enlightenment, classical ethics, consciousness.

Сучасний стан розвитку культури в академічних гуманітарних колах найчастіше визначається із приставкою "пост". В залежності від фокусу розгляду його кваліфікують як "постмодерний" відносно до загальнокультурних процесів, "постіндустріальний" по відношенню до розвитку економіки або "постнекласичний" в зв'язку із еволюцією методологічного апарату природничих наук. В кожному випадку фіксується принципове відмежування сучасності від попередніх етапів (або станів) її розвитку. В символічному просторі постмодерної культури відбувається критика та переосмислення класичних (модерних) мисленнєвих фігур, принципів та методологічних процедур. Термін "постіндустріальний" позначає пріоритетний перехід в економіці, в результаті науково-технічної революції, з виробництва товарів до виробництва послуг, що знаменує істотні структурні перетворення в організації суспільства. Наука також заявляє про революційний скачок від класичного до некласичного та постнекласичного типу раціональності, в межах котрого в ситуацію пізнання включається вже не тільки дослідження предмету пізнання та специфічних властивостей суб'єкту, але і ціннісні переконання та світоглядні упередження суб'єкту пізнання. Усі ці процеси свідчать про докорінне переформатування культурної матриці сучасного суспільства. Відповідно, сучасність зустрічається із принципово новими практичними викликами, що потребують відповідної для себе теоретичної концептуалізації. До фаворитів інтелектуальних диспутів можна віднести проблеми глобалізації економіки, трудової міграції, ядерної зброї, забруднення екології, "людиномірності" досліджень біологічних наук, віртуалізації життєвого простору та багато інших. Безумовно адекватна реакція на згадані виклики сучасності не може бути здійснена поза серйозним прорахунком та підбором адекватних аналітичних інструментів. Приставка "пост" не тільки діагностує радикальні трансформації

у практичній площині, але і сигналізує вимогу пошуку нових методологічних підходів у вивченні нагальних проблем сучасності, що дозволили б вибудувати ефективну стратегію їх терапії.

Постійна реактуалізація проблеми "модерну", не зважаючи на численні доробки в цьому напрямку як в західній спеціальній літературі, так і у вітчизняному гуманітарному просторі, виявляється нагальною у зв'язку із незримою присутністю, представленістю модерну в актуальному інтелектуальному горизонті сучасних суспільств. Це особливо актуально для країн, що тільки проходять нелегкий шлях модернізації. Гостроти даній проблемі надає той факт, що із суттєвою трансформацією повсякденних практик в них за інерцією артикуються інтелектуальні побудови класичного стибу. Сучасний суспільний дискурс дуже часто оперує класичними методологічними фігурами при спробі відрефлектувати не характерні для класичного дискурсу проблемні теми. Цим самим ці теми залишаються ніби у сліпій плямі застарілих підходів.

Тема "модерн-постмодерн" глибоко зачіпає і етичний дискурс. Культура постмодерну часто негативно оцінюється представниками уже сформованих та обжитих систем моральності, для котрих постмодерн знаменує собою розпад усіх попередніх цінностей та регулятивних механізмів. В той же час інтелектуальна критика етичних вчень епохи модерну, а також усієї класичної культури, заснованої на метанаративах, побічно показує непридатність як модерної, так і традиційної моральності для вирішення принципово нових моральних проблем, з котрими зіштовхнулися сучасні суспільства. "Існування "відкритих проблем" прикладної етики багато в чому пов'язане із неможливістю однозначно вирішити їх на ґрунті класичних моральнісних практик" [1].

Дискусія щодо "модерну" та кристалізація постмодерністських позицій, як було сказано, знаходиться в центрі

уваги західної філософії останніх десятиліть. В західних філософських спорах поняття "модерн" (німецький термін "die Moderne" та англійський "modernity") вживається як узагальнення історичної епохи нового та новітнього часу із характерними для них особливостями соціально-го розвитку, культури, мистецтва та філософії.

Слово "модерн" по відношенню до цієї епохи вживають тому, що її головною рисою вважається незупинна модернізація, прагнення до нового, до швидких змін, на протилежність традиціоналістським епохам із їхнім повільним історичним розвитком. В питанні про те, коли почалась і коли закінчилась епоха модерну, немає одностайності. Деякі автори зводять її початок до часу пізньої античності, коли християни називали себе *moderni* – на відміну від язичників, котрі йменувались *antique*. Відповідно, час "модерну" розуміється як християнська епоха. Таке розуміння, щоправда, зустрічається доволі рідко і головним чином у християнських авторів. Найчастіше всього поняття "модерн" відносять саме до нового часу. В такому тлумаченні термін "ера модерну" зустрічається вже у Арнольда Тойнбі. Епоха постмодерну, відповідно до А. Тойнбі, починається після 1875 року. Іноді початком епохи модерну вважають добу Просвітництва (у вузькому сенсі), а кінець її пов'язують із сьогодишнім днем, коли, як вважається, ми тільки вступаємо або, може бути, вже вступили у постмодерністську еру.

Дискусія щодо визначення змісту поняття "модерн" є надзвичайно istotною. Вона стосується центральних моментів, характерних особливостей того розвитку європейської цивілізації, котрі і обумовили більшість її сучасних проблем та ускладнень. Вирішити ці проблеми неможливо, якщо не будуть зрозумілі їх передумови, їх зв'язок із тим особливим типом культури, котрий йменується "ідеологією модерну" або "проектом модерну".

Основними характеристиками модерну визнаються наступні. По-перше, базовою ознакою модерну є радикальна модернізація та індустріалізація. Модернізація, з одного боку, втілюється у зростаючій диференціації діяльності, в небачуваній різноманітності розподілу праці, функцій та соціальних ролей. З іншого боку, модернізація пов'язана із необхідністю безпрецедентної координації, концентрації та інтеграції диференційованої діяльності.

В єдиній системі із цими принципами розвивається інструментальна раціональність, тобто перетворення процедур та методів людського розуму в максимально точні інструменти пізнання та засоби перетворення оточуючого світу і самої людини. Інституційній диференціації відповідає диференціація інтелектуальна: пізнавальна сфера професіоналізується та подрібнюється. Відбувається взаємообособлення тих сфер, котрі раніше існували в єдності. Найголовніше із цих обособлень – секуляризація знання, його відокремлення від релігії та теології. За доби модерну досвідне знання відділяється від філософії. Взаємообособлюються також "ціннісні сфери" науки, права, моралі та мистецтва. "Сутність теорії модернізації (що складає своєрідний "стрижень" проекту Модерну)" по суті не змінювалась протягом століть та мала на увазі наступне: економічне зростання, індустріалізацію, виробництво речей і товарів, урбанізацію, перетворення ринкових відношень в універсальний принцип життєдіяльності суспільства, розвиток інститутів приватної власності та підприємницької діяльності, розповсюдження засобів масової комунікації, секуляризацію та вироблення раціонального відношення до життя, впровадження правової свідомості та демократичних форм політичного устрою, відстоювання прав людини і т. д." [2].

Відповідно до названих принципів дії, що знаходять втілення в практиці, будується модель, або "проект", людини розумної, котра, як вважалося, здатна дисциплінувати, виховати, переробити саму себе у відповідності до вимог розуму. Це стосується, по суті, усіх філософських напрямків. В ґносеології, онтології, рівно як і в філософії політики та суспільства, індивідуум виступає як носій раціональності, котру він привносить у виробництво, ринкові відносини, у повсякденне життя, в політику, спілкування та культуру.

Для модерну загалом характерний культ науки, "знауковлення" знання та практики, віра в науково-технічний та соціальний прогрес. Раціональність по відношенню до природного світу розумілась як панування і контроль людини над природою. Подібним чином в соціальній сфері мова могла йти про раціональність, скоріше направлену на панування, використання влади, контроль над суспільством та індивідуумами, ніж про їх самостійність.

Тому раціональність епохи модерну можна назвати раціональністю панування та контролю і вона найчастіше не має нічого спільного із раціональністю розуміння та взаєморозуміння людей, бережного відношення до природи та людини. В епоху модерну в центр уваги було поставлено "тотальний міф прогресу", а похідним від нього стали численні соціальні міфи та утопії. "Модернізм" розглядав себе як "кінцеву станцію історії". Звідси засилля в епоху модерну утопічних проектів, масові віри в обіцянки та ілюзії. Розплатою за "тотальні" прогресистські ілюзії виявляється небачений ризик – загроза саме тотального знищення людства, земної цивілізації [3].

Тему тоталізації ризиків ставить в центр уваги Ульріх Бек в роботі "Суспільство ризику. На шляху до іншого модерну". Ми живемо, стверджує У. Бек, не в класовому суспільстві, а в породженому епохою модерну суспільстві підвищеного, історично безпрецедентного ризику. Його особливість полягає в тому, що будь-які діяння (такі, наприклад, як підвищення продуктивності праці, зростання добробуту, розширення знань, нова технологія, практично ефективна наука тощо) страшним та парадоксальним чином наворачтаються проти людини та людства. Має місце "колективне нанесення шкоди самим собі", а саме екологічна загроза, небезпека, що виходить від ядерної зброї, війни, тероризму та ін. І ці небезпеки є такими, що (на відміну від класового суспільства, де пануючі класи та групи могли вберегтись від потрясінь) перед ними не може бути "привілеїв" ні для кого, якщо мова йде про екологічну або ядерну катастрофу [4].

Такими є загальні характеристики модерну, котрі одночасно мають відношення і до філософії. Адже саме філософія нового часу, а почасти і філософія XIX та XX століть відіграли вирішальну роль у формуванні та формулюванні проекту модерну. Щоправда, ідеї модерну зароджувались та циркулювали в живій практиці, обумовленій конкретними соціокультурними обставинами, в життєвому світі, в гущі повсякденного буття, знаходячи своє втілення у політиці, праві, релігії, літературі, мистецтві, тобто вони не можуть бути відірвані від "фонової культури" модерну [5]. Однак саме філософія звела їх у загальну форму.

Таким чином, проект модерну уособлює розвиток західного світу з XVII по XX століття на ґрунті раціонально-логічного мислення та пов'язаних із ним технологічних змін, що визначають, в кінцевому випадку, прогрес європейської цивілізації. Головною формальною ознакою модерну є його радикальне протиставлення традиції, але конкретні межі та характеристики епохи

модерну визначаються теоретичною позицією окремих авторів відповідно до конкретних наукових задач.

Експлікація методологічного апарату класичної модерної етики вимагає розкрити основні ознаки "моральнісного модерну". Білоруська дослідниця Олена Валеріївна Беляєва в роботі "Метаморфози моральності: динаміка історичних систем моральності" виділяє наступні "моральнісноутворюючі" фактори модерну: радикальне заперечення традиції та прагнення до оновлення в усіх сферах громадського життя; модернізація економіки; тотальна раціоналізація; розширення меж соціальної компетенції; секуляризація; розмежування сфер нормативної регуляції; зародження нового типу особистості; зародження нового погляду на проблему індивідуальної свободи; універсалізація ціннісно-нормативних вимог [6]. Надалі необхідно детально розглянути кожен із наведених факторів.

Моральність модерну, становлення котрого пов'язане із формуванням капіталістичного способу виробництва та індустріалізацією, свідомо вважала себе альтернативою традиції. Традиційна моральність за визначенням була спрямована у минуле, розцінювала будь-яку соціальну зміну негативно. Вважалося самоочевидним, що бути моральнісним означає зберігати вічні та незмінні моральнісні цінності у недоторканості. В межах модерну панує "пафос радикального початку" (вислів Вольфганга Вельша). "Цей пафос нового відповідає внутрішнім переконанням цього часу. Радикальний новий початок постає як неминучий. Не так, щоб усе в традиційному знанні було хибним, але в цілому воно хибне" [7]. Моральність модерну, отже, в центр уваги ставить динаміку: недостатньо бути моральнісним, потрібно стати таким; в моралі, так само як і в промисловості, існує прогрес, більше того, він повинен бути. Питання щодо удосконалення соціального порядку в традиційній культурі не могло бути навіть поставлене, адже суспільством (община, церква, держава) виступало ідеальним резервуаром моральнісних цінностей, котрі не потребували будь-якого "покращення". Тепер моральнісним ідеалом стає "людина, котра зробила себе сама", не народжена благородною, а така, що сама себе призвела у належний стан.

Основоположною характеристикою модерну став перехід від аграрного виробництва до індустріального виробництва, від натурального господарства до панування товарно-грошових відношень. Модернізація ознаменувалась руйнуванням усіх тих органічних спільнот, котрі складали традиційний соціум. Рід, община, велика сім'я із форм організації суспільного життя в цілому перетворились на локальні утворення, втягнуті у взаємодію із іншими соціальними одиницями за універсальними правилами. Зміна їх статусу призвела до того, що поступово вони перестали бути хранителями та гарантами моральнісних змістів. У зв'язку з тим, що в новий час суб'єктом соціальної дії стає індивід, чия автономія спирається на капіталістичну форму власності, моральнісне значення соціальних інститутів починає визначатись виходячи з того, наскільки вони забезпечують суверенітет особистості. Критерій моральності покладається тепер самим індивідом, а від егоїзму та повного релятивізму захищає тільки та обставина, що цей індивід є представником людського роду та живе у взаємодії із іншими представниками цього роду.

Якщо, слідом за Юргеном Габермасом, вважати основною особливістю проекту модерну організацію суспільного життя за посередництвом раціонального дискурсу, то неминучим її наслідком виявляється зміцнення раціональних елементів моральної свідомості. "Класична етика приймала свідчення моральної свідомості,

як кажуть, за чисту монету і бачила власну задачу в тому, щоб обґрунтувати напередзадану їй мораль та знайти більш досконале формулювання її вимог" [8]. В той самий час, як показало класичне дослідження Теодора Адорно та Макса Горкгаймера "Діалектика Просвітництва", *ratio* саме по собі виявилось міфологемою сучасної культури. Самопрозорість моральної свідомості, можливість повного самоконтролю особистості являють собою найбільш плодотвірні ілюзії проекту модерну [9].

Якщо мораль модерного суспільства існує завдяки тому, що "промовляє себе", вибудовує та організує свій дискурс, то традиційна система моральності спиралась на "субстанцію фундаментальних переконань, котрі санкціонувались культурою і не вимагали аргументації (Ю. Габермас). Відношення людини із Богом та іншими метафізичними цінностями визначало характер моральнісних відношень людей між собою, при цьому ані моральнісні уявлення, ані їх метафізичне підґрунтя не піддавались рефлексії. У повній відповідності із таким положенням речей, "етика цінностей" найчастіше не спирається на раціональну аргументацію, а апелює до життєвих, інтуїтивно схоплюваних очевидностей. Традиція, що має сакральне коріння, не підлягає рефлексії, а спроби раціонального обґрунтування трактуються як замах на "священні" істини моралі та деструкції її сутності.

В моральності ж модерну внаслідок здатності до самообґрунтування на ґрунті раціонального дискурсу стала можливою остаточна автономізація моралі як нормативності профанного світу. Закономірним наслідком цього стало посилення специфіки моральної регуляції, функціонування моралі стає самодостатнім. Дійсно, сама проблема відмінності моральних норм від усіх інших видів соціальних регулятивів була поставлена саме в етиці Нового часу. Спочатку робота суспільної думки була направлена на секуляризацію моральнісного життя та виведення моральної аргументації із під пресу релігійної догматики. Потім інтелектуальні зусилля були витрачені на вирішення проблеми співвідношення моралі та права, моралі та політики. Процес завершився грандіозною побудовою Імануїла Канта, в котрій обґрунтування специфіки моралі стало однією із ключових теоретичних задач.

Не можна не згадати і той факт, що термін "мораль" саме в модерній культурі набуває свого поширеного й по сьогодні значення. Це питання розглядає, наприклад, Аласдер Макінтайр в роботі "Після чесноти: дослідження теорії моралі". Термін "мораль" (*moral*) є етимологічним нащадком слова "*moralis*". Але "*moralis*", подібно до його грецького попередника "*ethikos*" означало "по відношенню до характеру", де характер людини є ніщо інше, як множина її нахилів до тієї або іншої поведінки, тобто до того, щоб вести певний образ життя. Цей латинський термін використовувався на далі в літературі для позначення практичного уроку, котрий чомусь вчить. А. Макінтайр підкреслює, що використання слова "мораль" не співвідносилось ані з такими виразами, як "розсудливий" або "егоїстичний", ані з такими поняттями, як "законний" або "релігійний". Найбільш близьким до "моралі" по значенню було слово "практичний". В подальшій історії цей термін стає спочатку частиною виразу "моральна чеснота", а потім вже окреслюється постійна тенденція до звуження його значення. "Тільки у XVI–XVII століттях термін явно отримує своє сьогоднішнє значення і стає доступним для використання... В цей період "мораль" стала назвою тієї конкретної сфери, в котрій правилам поведінки, що не були ані теологічними, ані правовими, ані естетичними, дозволено зайняти належний їм культурний простір" [10].

Російський дослідник Рубен Грантович Апресян звертає увагу, що навіть І. Кант практично не користується поняттям "мораль", а використовує термін "нрави" (Sitten). "Якщо підходити строго, то про те, що ми сьогодні називаємо мораллю, Кант говорить в термінах практичного розуму, обов'язку, категоричного імперативу. Сам же термін "мораль" Кант використовує, судячи з контексту, в аристотелівському значенні слова "етика" – для позначення конкретної царини знання, предметно визначених міркувань" [11].

Завдяки секуляризації моральнісних процесів в епоху модерну, специфіка моральної регуляції у порівнянні із релігійною проявилася в соціальній реальності. Великі релігії світу, що зіграли настільки важливу роль в духовному розвитку людства, зберегли свої інститути, ціннісні основи світогляду. Однак спосіб їх здійснення в модерному суспільстві істотно змінився. Релігійні доктрини в країнах, що успішно пройшли модернізацію, були раціоналізовані. Не тільки протестантизм, котрий мав за вихідну установку раціональне впорядкування релігійного життя, але і релігії традиційного світу, вбудовані в модернізовані соціуми, обґрунтовують свій світогляд за аналогією із будь-якою іншою системою поглядів. Релігійний світогляд втратив своє виняткове положення "системи фундаментальних переконань", обґрунтуванням котрої слугував сам факт тривалого історичного існування. Переживши нищівну критику в епоху Просвітництва, релігійні ідеології були змушені створити систему аргументації для обґрунтування своїх цінностей. Наряду із цим релігійні доктрини більш ретельно сформулювали своє моральне підґрунтя, адже тепер саме моральнісна чистота adeptів даної конфесії стає найкращим аргументом у спорі про теологічні предмети. "В такій культурі в певному сенсі змінилась не тільки віра, що знайшло своє відображення в секуляризації протестантизму; змінився сам модус віри. Недивно, що в цей період виникають ключові питання щодо обґрунтування віри, і більше всього питань щодо обґрунтування моральної віри" [12].

Виділення моралі в спеціальну сферу дії означає в моральнісній практиці виведення цілих пластів суспільного життя із компетенції моралі. Зокрема, економічні відносини капіталістичного суспільства, *de facto* позбавлені моралістичної сентиментальності, і *de jure* отримали статус моральної нейтральності. Сумнозвісний "всепроникний характер моральної регуляції" тільки і міг бути усвідомлений тоді, коли реальний стан справ змінився. Якщо в традиційному суспільстві сфери регуляції не були чітко розмежовані, то в ньому будь-яка дія та явище мало моральнісний сенс. В моральнісній же системі модерного суспільства мораль присутня в будь-якій сфері лише настільки, наскільки діючий суб'єкт керується специфічним мотивом обов'язку і тим самим привносить моральний сенс у те, що відбувається.

Найголовнішим моральнісноутворюючим фактором епохи модерну став новий тип особистості – це активний, діяльний, раціональний, індивідуалізований автономний суб'єкт, розвинена персональність. Такий суб'єкт моралі принципово відрізняється від пануючого у традиційній моральності колективного суб'єкту моральної свідомості та поведінки. Економічною основою особистісної автономії служить капіталістична приватна власність. Індивід перестав бути "вузликом в системі соціальних зв'язків", але сам будує ці зв'язки у відповідності до власного вибору. Відповідно, і в моралі особистість формує власні переконання, надає їм сталості за рахунок раціональної аргументації, а потім вступає у моральнісну взаємодію із іншими автономними суб'єктами. Це означає радикальну перебудову усього спосо-

бу моральної регуляції, зміну системи цінностей, в деякому сенсі – це зміна самої сутності моралі.

В культурі модерну свобода стала найвищою моральнісною цінністю: усе, що притискає свободу людини чи народу вважається аморальним. Очевидно, що для традиційного суспільства свобода була цінністю підпорядкованою, її походження та зміст трактувались в контексті ієрархічних відношень: вільний той, у кого є високий статус або високий покровитель. Тепер же ідея особистої свободи як незалежності від соціальних структур стає настільки фетишизованою, що сама стала виступати деякою репресивною формою. Усі спроби індивіда схватитися у лоні сім'ї, злитися із колективом, просити поради у старших забороняються як "втеча від свободи". "Це, власне кажучи, і складає специфічну предметність європейської етики. Якщо можна виділити основне теоретичне питання, яке визначає в той же час і основний пафос етики, то воно полягає в наступному: в чому полягає, які межі та зміст свободної, індивідуально відповідальної діяльності людини, котрій вона може надати досконалий доброчесний вигляд, направити на досягнення власного блага" [13].

Урівнення моральних суб'єктів в модерній моралі закономірно призводить до висунення ідеї загальнолюдських моральних цінностей (хоча в якості "загальнолюдських" проklamуються переважно буржуазні цінності). Тезис про те, що відданість цим цінностям є "природною" для будь-якої людини, давно розвінчаний культурною критикою, тим більше що "природне" – це частіше всього те низьке, найбільш примітивне, над котрим мораль звичайно намагається піднятися. Між тим, формування сфери загальнолюдських цінностей (в будь-якому наповненні) являє собою спробу вирішення споконвічної моральної задачі: стабілізувати соціум на моральнісному ґрунті. Якщо в традиційній моральності існували привілейовані аксіологічні сфери та неминуче виникали конфлікти між системами цінностей різних соціальних прошарків, то ідеалом модерної моралі є проживання людей в єдиному моральнісному просторі. Із введенням в культурний вжиток поняття "загальнолюдські цінності" інші системи моральності переструктурували свій зміст із використанням нового терміну. Зокрема, будь-яка релігійна мораль має відповідні інтенції і може претендувати на статус охоронниці "загальнолюдських" (в даному випадку, божественних) цінностей. З таким самим успіхом традиційна моральність може бути інтерпретована як "загальнолюдська" хоча б тому, що усе людство з самого початку зазнало на собі її вплив, її настанови лягли в основу наступних у часі моральнісних форм. В результаті універсалістська тенденція зачепила усі передуючі модерну моральнісні системи, втягнула їх в єдиний моральний дискурс.

Виділені моральнісноутворюючі фактори модерну разом складають загальні абрис моральнісного модерну, але не вичерпують його реальне багатоманіття. В моральнісному відношенні модерн запропонував велику кількість теоретично обґрунтованих моральнісних візирів, котрі часто не тільки конкурували, але й відкрито суперечили один одному. Модерн не можна охарактеризувати як внутрішньо цільне та монолітне явище. В роботі "Моральна рефлексія та розпад інституцій. До діалектики просвітництва та антипросвітництва" Вітторіо Гьосле показує, що для даної епохи було характерне також і явище так званого "антипросвітництва". В. Гьосле розглядає просвітництво як універсальну ознаку будь-якого історичного періоду. Просвітництво знаменує внутрішню критику пануючої культури відносно власних фундаментальних засад. Але оскільки така критика стосується "останніх масштабів", то будь-яке просві-

тництво впадає у апорії. "Адже виникає запитання: за якими метакритеріями воно має виносити судження про ці масштаби?" [14].

На внутрішню неоднорідність доби вказує і В. Вельш. "У цілому, XVIII століття є не лише добою Просвітництва, а й добою рухів, ворожих до нього, і, мабуть, найкращі просвітники – це саме ті, що однією ногою стояли в іншому таборі" [15].

Екземплярний аналіз окремих класичних авторів модерну часто взагалі викликає сумнів у правомірності вживання словосполучення "класична етика", на стільки різними виявляються як вихідні постулати, так і сам характер розгляду теоретичних проблем. Але включення окремих теорій в широкий культурний та інтелектуальний контекст доби все ж таки дозволяє говорити про істотну єдність загальних світоглядних та методологічних настанов. Під "класичною етикою" в даному дослідженні розуміється загальна орієнтація та "ідейна стилістика" мислення, характерна для доби модерну. Сукупність ідей та уявлень, настанов і мисленнєвих навичок, характерних для цього періоду, хоча і мали змістовні відмінності, але в цілому являли собою цілісність та смислову єдність.

1. Беляева Е. В. Нравственные ценности эпохи постмодерна // Философия и социальные науки. – 2010. – № 1. 2. Мальковская И. А. Много-

ликий Янус открытого общества: Опыт критического осмысления ликов общества в эпоху глобализации. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. – С. 60. 3. Федотова В. Г. Модернизация "другой" Европы. – М., 1997. 4. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / пер. с нем. В. Седельника и Н. Федоровой; послесл. А. Филиппова. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. 5. Розожа М. М. Социальная мораль: коллизии минимализма: монография. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2009. – С. 52. 6. Беляева Е. В. Метаморфозы нравственности: динамика исторических систем нравственности / Е. В. Беляева. – Минск: Экономпресс, 2007. – С. 288–297. 7. Вельш В. Наш постмодерный модерн / пер. з нім. А. Л. Богачова, М. Д. Култаєвої, Л. А. Ситніченко. – К.: Альтерпрес, 2004. – С. 91. 8. Гусейнов А. А. Этика и мораль в современном мире. (Вступительные заметки к теме конференции) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2001. – № 1. – С. 18–26. 9. Хоркхаймер М., Адорно Т. Дialectика просвещения [Текст]: философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. В. Адорно; пер. М. Кузнецов. – М.: Медиум; СПб.: Ювента, 1997. 10. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / пер. с англ. В. В. Целищева. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – С. 56. 11. Апресян Р. Г. Идейные истоки новоевропейского понятия "мораль" // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2001. – № 1. – С. 36–48. 12. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / пер. с англ. В. В. Целищева. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – С. 56. 13. Гусейнов А. А. Этика и мораль в современном мире. (Вступительные заметки к теме конференции) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2001. – № 1. – С. 18–26. 14. Гюсле В. Моральная рефлексия та розпад інституцій. До діалектики просвітництва та антипросвітництва // Гюсле В. Практична філософія в сучасному світі / пер. з нім., прим. та післям. А. Ермоленка. – К.: Лібра, 2003. – С. 55. 15. Вельш В. Наш постмодерный модерн / пер. з нім. А. Л. Богачова, М. Д. Култаєвої, Л. А. Ситніченко. – К.: Альтерпрес, 2004. – С. 94.

Надійшла до редколегії 14.03.12

УДК 1 (091)

В. Ю. Омельченко, студ., КНУТШ

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ Й ТЕОРЕТИЧНІ ДЖЕРЕЛА ФОРМУВАННЯ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОГО ВЧЕННЯ К. НЕВОЛІНА

У статті досліджуються історико-філософські джерела формування філософсько-правового вчення К. Неволіна, зокрема погляди на філософію права Канта та Гегеля.

Ключові слова: філософія права, свобода, примус, рівність.

В статье исследуются историко-философские истоки формирования философско-правового учения К. Неволіна, в частности, воззрения Канта и Гегеля на философию права.

Ключевые слова: философия права, свобода, принуждение, равенство.

This article investigates the historical and philosophical origins of the formation of philosophical and legal doctrine K. Nevolina, in particular, views of Kant and Hegel to the philosophy of law.

Keywords: philosophy of law, freedom, coercion, equality.

Історико-філософська реконструкція поглядів К. Неволіна ілюструє становлення філософії права в університеті св. Володимира, а зміст енциклопедії права відкриває практичне та теоретичне значення законів. Для ґрунтовного вивчення постаті К. Неволіна у ретроспективі історії філософії необхідно збагнути суть та основні передумови, які вплинули на формування його філософсько-правових поглядів. Дослідження історико-філософських джерел формування вчення К. Неволіна є необхідним задля ілюстрації його обізнаності з провідними європейськими тенденціями, та актуалізації його провідних ідей у сучасному філософсько-правовому дискурсі.

Метою розвідки є дослідження історико-філософських джерел та теоретичних засад формування філософсько-правового вчення К. Неволіна (І. Кант, Г. Гегель).

К. О. Неволін (1806–1855) є яскравим представником університету Св. Володимира, до 1843 року мислитель читав лекції з енциклопедії законодавства в межах університету.

Основними теоретичними джерелами поглядів вченого стали правові погляди відомого кодифікатора законів М. М. Сперанського, також історико-філософські погляди І. Канта, Г. Гегеля, які були критично перемислені мислителем.

Так, у першій частині роботи "Метафізики звичаїв" [1], Кант формулює раціональне поняття права, "яке має значення вищого нормативно – критичного масш-

табу для будь-якого позитивного законодавства" [2] та наводить наступну дихотомію права: "право – це сукупність умов, згідно з якими волевиявлення однієї особи може бути поєднаним з волевиявленням другої особи на підставі загального закону свободи" [2]. Кант намагається обґрунтувати апріорну значущість правових принципів та проілюструвати спосіб застосування апріорних принципів до правової емпірії. Ідея свободи є ключовим поняттям у вченні про право.

Кант вживає поняття *Willkür* – волевиявлення, як реалізація волі у зовнішніх подіях. В дійсності волевиявлення індивідів утворюють проблемне поле, яке можна врегулювати тільки послугоуючись правом. Поняття права має зважати на три аспекти: 1) право стосується тільки зовнішніх практичних стосунків між особами, їхні вчинки можуть впливати одні на одних; 2) поняття права враховує тільки відношення між волевиявленнями осіб; 3) до уваги не береться зміст волевиявлення, певні емпіричні цілі кожного з індивідів, де наявна суб'єктивна оцінка, яка не може носити загальнозначущий характер, а тільки форма взаємовідношення волевиявлень, закон це форма [2]. Право є необхідним, пов'язаним з повноваженням примусу. Правовий примус є раціонально виправданим зовнішнім примусом, який уможлиблює свободу кожного індивіда.

У роботі "Про прислів'я: «Це може бути слухним для теорії, але не годиться для практики»" [3] наводить

наступне трактування: "право є обмеженням свободи кожного індивіда за умови її узгодження зі свободою кожного іншого індивіда наскільки це можливо на підставі загального закону". Право засноване на принципі свободи при цьому смисловим пунктом є ідея спільності (*ein gemeinsames Wesen*), яка утверджує спільний інтерес всіх громадян, навколо чого вони і об'єднуються.

Канту вдалося говорити про морально-правовий дискурс, а також розрізнення двох сфер раціональності – теоретичної і практичної. Також І. Кант проголошує принцип універсалізму як вимогу розуму, універсальний закон охоплює право-примус (легітимний – як вимога розуму) – співіснування свобод. Таким чином, громадянський стан, розглядається Кантом виключно як правовий, який є заснованим на трьох апіорних принципах:

- ✓ "свободі кожного члена суспільства як людини";
- ✓ "його рівності з кожним іншим як підданим";
- ✓ "самостійності кожного члена спільноти як громадянина" [3].

Це є закони на підґрунті яких і можливе утворення держави, у відповідності до вимог чистого розуму.

В основі правової спільноти Канта закладений не одиничний принцип, інтерес однієї особи, а інтерес більшості, який здатен виражати ідею спільності. Поняття спільної волі включає в себе поняття зовнішньої свободи, рівності і єдності волі всіх, і самостійність складає умову цієї єдності, це і є основний закон, який може виходити тільки від спільної волі народу і називається першопочатковим договором. Той, хто має право голосу в цьому законодавстві називається громадянином.

Ці апіорні принципи і є основою громадянського, правового ладу і встановленням ідеї спільності. Цей договір є ідеєю розуму, закони які видаються мають виходити з волі цілого народу, тобто постулюється принципова здатність кожного долучатися до правових відносин в суспільстві шляхом своїх дій. Право має бути кожному забезпечено, право є вищим принципом із якого мають виходити усі максими, які стосуються суспільства. Головного принципу "спільності" не можна досягти за умов суб'єктивних оцінок, його можна досягти послуговуючись принципом універсальності, тому усілякі емпіричні цілі не входять до сфери права, а стосуються приватного життя кожного з членів суспільства. У будь-якому суспільстві необхідна повинність механізму державного ладу за примусовими законами, але разом з тим необхідним також є дух свободи. К. Неволін критикує принцип примусу у площині права Канта, і вважає на те, що такий формалізований принцип нівелює право як таке, його ціннісний вимір.

Засновуючи буття права на можливості примусу, Кант тим самим позбавляє людей сподівання побачити коли-небудь досконале здійснення ідеї права. Саме здійснення ідеї права, його реалізація є надважливим для вітчизняного мислителя. Для К. Неволіна, більш прийнятною є позиція Гегеля, аргументацію якого він і поділяє.

Для Гегеля лише розумне є дійсним, мисляча істота мислячи усвідомлює себе мислячою і думки її мають дійсність. Філософія є розглядом безумовного саморозвитку думки. Чисте мислення в якому виникають для нас один за іншим всі предмети все існуюче і є за Гегелем діяльність самого безумовного. Поділяючи усю філософію на логіку, філософію природи та філософію духу, Гегель відносить філософію права до філософії духу, яка складається з трьох відділів: філософії духу суб'єктивного, філософії духу об'єктивного, філософії духу абсолютного.

"Філософська наука про право має своїм предметом ідею права – поняття права і його здійснення" [4]. Філософія духу об'єктивного, або філософія права має сво-

ім предметом ідею права, тобто поняття права і здійснення цього поняття. Право своєю основою має духовну сторону людини і волю свободну, система права є цариною волі свободи, яка здійснилася, світ духу розвинутий ним із себе самого постає як друга природа.

Ідея права як предмет філософії права означає єдність поняття права і буття права. Не можна сказати точно який з цих напрямків є домінуючим, в цьому і полягає його перевага. Такий підхід знищує також розподіл, який до цього був пануючим між правом і мораллю і обидва ці види діяльності Гегель поєднує в одне ціле. Також знищує розподіл між правом та політикою. Право є справжнім лише тоді коли воно втілює той розум, який притаманний народному духові. В даному аспекті слід зауважити, що не кожне з народних переконань є власне "правом" [5]. Для К. Неволіна система Гегеля представляє внутрішню цілісність. Основний недолік Гегеля, К. Неволін вбачає в тому, що ця філософія занадто знаходиться під впливом свого часу. Вона занадто мало приписує важливості і значущості духу інших часів і віків, і саме в цьому полягає її недосконалість.

У правовій системі Гегеля, право постає як буття свободи. Він критикує позицію Канта, вважає принцип універсальності права – негативним. Йдеться насамперед про обмеження як можливість існування формального права. Форма раціоналізації якоїсь раціональності не може проявити себе через соціальні інститути – об'єктивний дух. У позиції Канта зберігається розрив між дійсністю і раціональністю (*Sein und Sollen*).

Мета Гегеля – подолати прірву між дійсністю і раціональністю. З метою цього він вводить поняття *Sittlichkeit*, яке варто трактувати як втілення об'єктивного духу, сукупності інститутів, як "габітуалізацію" наших добрих намірів, як сферу здійснення їх в дійсності, шляхом соціальних інститутів. В основі моралі – універсальна раціональність, ідея реалізації поняття в дійсності, ідея права є свобода, внутрішній зміст, який розгортається. Завдання права – втілитися на рівні свободи, втілення свободи є позитивним наслідком. Свобода може бути втілена, коли існує сукупність інститутів, що є принципом реалізації в дійсності. Завдання філософа спостерігати іманентну динаміку породження сенсів.

Завдання права – здійснити свободу, не декларативно (це не розумне суспільство), а реальну, яка втілюється і функціонує. У Канта, право – тільки розмежування свобод. Для Гегеля справжнє розуміння свободи – у віддачі себе іншому, в тому аби бачити в іншому себе. Філософія Канта дає речам зовнішнє визначення не пов'язане з собою. Суть спекулятивного мислення полягає в тому, що ми можемо розуміти щось виходячи за межі, убагаючи предмети. Гегель критикує Канта і наголошує, що негативна свобода – не право, а заборона. У Канта всупереч чуттєвості постає розум.

У Вступі до "Філософії права" [6] Гегель наводить таку дихотомію, "філософська наука про право має своїм предметом ідею права – поняття права і його здійснення", (§1 "Die philosophische Rechtswissenschaft hat die Idee des Rechts, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande") [7]. Поняття і його існування є необхідними, тобто не тільки ідея, але і механізм її реального втілення і функціонування. "Єдність наявного буття... є ідея, як повне взаємопроникнення" [6]. Поняття і його здійснення складають єдність, повну реалізацію, (так в §1 "Der Begriff und seine Existenz sind zwei Seiten...") ідея права є свобода, і істинне її розуміння досягається лише тоді, коли вона пізнається в її понятті і наявному бутті цього поняття ("...Die Idee des Rechts ist die Freiheit, und um wahrhaft aufgefaßt zu werden, muß sie in ihrem Begriff und in dessen dasein zu erkennen sein") [7].

Підґрунтям права є духовне начало, його "... висхідна точка – воля, яка свободна; свобода складає її субстанцію і визначення, система права є царством здійсненої свободи, світ духу..." [8]. Дух визначення, засобом якого він в своєму розвитку рухається вперед – від почуття через уявлення до мислення, це шлях породження себе як волі, яка у якості практичного духу є істиною інтелекту.

Свободне і є воля, "воля без свободи – пусте слово, так як свобода дійсна лише як воля, як суб'єкт" [8]. Відмінність між мисленням і волею – відмінність між теоретичним і практичним відношенням, вони не представляють собою двох здатностей, воля є особливий спосіб мислення. Кожне уявлення (*Vorstellung*) є "... узагальнення, а воно належить мисленню. Узагальнити дещо – означає помислити його. Я є мислення і разом з тим всезагальне. Теоретичне наявне в практичному, їх не можна представити собі роз'єднаними. У волі наявні – елемент чистої невизначеності або чистої рефлексії я в себе, це "... безмежна безкінечність абсолютної абстракції або всезагальності, чисте мислення самого себе" [8].

Право полягає в тому, що наявне буття взагалі є наявне буття свободної волі. Право є свобода як ідея [9].

Запропоноване визначення Канта у роботі ("Метафізичні начала вчення про право") суть якого зводиться до обмеження моєї свободи, з метою співіснування моєї свободи зі свободами усіх інших людей. Гегель вбачає це визначення негативним, таким, що утверджує обмеження, частково позитивне визначення, всезагальний або так званий закон розуму – "відповідно свавілля одного свавілля іншого – зводиться до формальної тотожності і закону протиріччя". В такому визначенні права (ще від часів Руссо) наявний погляд, згідно з яким субстанційною основою має бути воля "не як в собі і для себе суцільна, розумна воля, ... а як особливий індивід, як воля одиничного, з властивим їй свавіллям". Тобто, для Гегеля це є неприйнятним, аби всезагальне, розумна воля, істинний дух був заміщений одиничним, індивідуальним началом, якому від природи властиве свавілля. Якщо такий принцип буде прийнятий, то розумним може бути тільки те, що обмежує цю свободу, що є "... не іманентно розумним, а лише зовнішньо формальним, всезагальним".

Формалізм права виникає із "... відмінностей між ступенями в розвитку поняття свободи". Кожна ступінь розвитку ідеї свободи володіє своїм власним правом, оскільки вона є наявне буття в одному з її визначень [9].

Ідея права є свобода, сфера об'єктивного духу постає як ідеальна правова дійсність – об'єктивація форм права і свободи. Субстанція, сутність духу є свобода, суб'єктивний дух свободний в собі, але не для себе. Коли дух свободний не тільки в собі, але і для себе – це об'єктивний дух, де свобода набуває форму об'єктивної реальності, форму наявного буття. Ідея права як предмет філософії права означає єдність поняття права і наявного буття права, яке ми отримуємо у ході здійснення, об'єктивації поняття права.

Свою концепцію філософії права Гегель потрактував як філософську науку про право, відміну від юриспруденції, яка займається позитивним правом (законодавством) і має справу лише з протиріччями. Поняття права саме поглиблюється і рухається від абстрактного до найвищого, тобто до конкретно істинного. Право полягає в тому, що наявне буття взагалі є наявне буття свободної волі. Свобода складає субстанцію і основне визначення волі. В тому, що свободно і є наявність волі, оскільки мислення і воля відрізняються одна від одної не як дві різні здатності, а як два способи – теоретичний і практичний, однієї і тієї ж здатності мислення. Поняття "право" вживається в трьох основних значен-

нях: 1) право як свобода (ідея права); 2) право як певна ступінь і форма свободи (особливе право); 3) право як закон (позитивне право).

1. На ступені об'єктивного духу, де увесь розвиток визначається ідеєю свободи, "свобода" і "право" виражають єдиний смисл.

2. Система права як царина реалізованої свободи представляє собою ієрархію особливих прав. Кожна ступінь самозаглиблення ідей свободи, і відповідно, конкретизації поняття права є певним наявним буттям свободи, відповідно і особливим правом. Ці "особливі права" обмежені і можуть вступати у взаємні колізії або суперечності. Більш конкретне "особливе право" первинніше і сильніше за абстрактне.

3. Право як закон (позитивне право) є одним з "особливих прав". Перетворення права в собі в закон шляхом законодавства надає праву форму всезагальності і справжньої визначеності. Предметом законодавства можуть бути лише зовнішні сторони людських відносин, але не їх внутрішня сфера [10]. Гегель визнає, що зміст права може бути викривленим або спотвореним в процесі законодавства, тому не все дане у формі закону є право. Абстрактне право представляє собою першу ступінь в русі поняття права від абстрактного до конкретного. Це право абстрактно свободної особистості. Абстрактне право має той смисл, що в основі права лежить свобода окремої людини, особистість обумовлює правоздатність. Абстрактне право представляє собою абстракцію і голу можливість всіх наступних більш конкретних визначень права і свободи. На цій стадії позитивний закон ще не виявив себе, його правовий сенс припадає на розуміння принципу "...будь особою і поважай інших у якості осіб". Гегель відмежовується від версії договірної теорії держави, оскільки вважає, що договір виходить із свавілля окремих осіб, договір можливий за умов рівності.

Важливим моментом вчення про абстрактне право є судження про неправду (обман, примус, злочин). Злочин – свідоме порушення права як права, і покарання приводить до конкретизації поняття права, до моралі. На цьому рівні, кожна особа абстрактного права стає суб'єктом свободної волі, вперше набувають значення мотиви і цілі вчинків суб'єкта. Лише у вчинку суб'єктивна воля досягає об'єктивності і відповідно, сфери дії закону, сама по собі моральна воля не піддається покаранню. Абстрактне поняття означає, що всі визначення, які містяться в ньому, суть тільки в собі і ще не розвинуті в самих себе в тотальність. Особистість починається тільки на цьому рівні, оскільки суб'єкт має самосвідомість. В особистості є знання себе як предмета, який перебуває в тотожності з самим собою. "Індивіди і народи ще не володіють особистістю, доки вони ще не досягли цього чистого мислення і знання про себе" [11]. Дух має предметом і цілю себе абстрактне і свободне Я і таким чином є особою, для себе суцільна, або абстрактна воля є особа.

Особа відмінна від суб'єкта, бо суб'єкт лише можливість особистості. Особистість має правоздатність і складає поняття і саму абстрактну основу абстрактного і тому формального права. Звідси "... веління права проголошує: будь особою і поважай інших у якості осіб" [11].

Абстрактне право є "гола можливість і тому є дещо формальне..." [11]. По відношенню до конкретного вчинку, абстрактне право є лише можливість і визначення права постає лише як дозвіл або повноваження. Внаслідок абстрактності, необхідність цього права обмежується негативним – не порушувати прав особистості. Тому існують лише правові заборони, в основі таких відносин закладена заборона. Для особи, яка здатна приймати рішення, обмеження суб'єктивного порядку є

суперечливими. Право є безпосереднім наявним буттям, яке надає собі свободу безпосереднім чином: 1) володіння, яке є власністю; свобода абстрактної волі взагалі; 2) особа, відрізняючи себе від себе, відноситься до іншої особи, і обидві вони володіють одна для одної наявним буттям тільки як власники, за умов спільної волі і збереження їх прав; 3) воля в своєму співвідношенні з собою, відмінна як річ, як зовнішнє по відношенню до свободи. Це речове право є правом особистості. Стосовно римського права, людина може бути особою лише володіючи певним статусом. Римське право є не право особи як такої, а право особливості особи.

Критикує Канта за розподіл права на речове, особисте, особисто-речове, такий крок, який привносить не впорядкованість, а плутанину. Для Гегеля є очевидним, що тільки особистість має право на речі, і тому особистісне право можна розуміти як річ, як зовнішнє по відношенню до свободи. Це речове право є правом особистості. Стосовно римського права, людина може бути особою лише володіючи певним статусом. Римське право є не право особи як такої, а право особливості особи.

У Канта особисті права – це права, які виникають із договору, за яким я беру на себе зобов'язання щонебудь виконати, як тільки у особи з'являється таке право, все одно назвати таке право особистим не можна. Адже усякий вид права належить лише особі, і право засноване на договорі є право не на особу, а на де-що зовнішнє. "Особа має дати собі зовнішню сферу своєї свободи, аби бути як ідея" [13]. Розумність власності полягає не в задоволенні потреб, а в тому що знімається гола суб'єктивність особистості. Лише у власності особа виступає як розум. Слово річ (Sache) має декілька значень, субстанційне значення (вся справа в речі), а коли річ протиставляють особі, річ є протилежною субстанційному, лише зовнішнім за своїм визначенням. Договір обумовлює, що ті хто вступають до нього визнають одне одного особами і власниками. У договорі я володію власністю, засобом спільної волі, інтерес розуму полягає в тому, аби суб'єктивна воля стала більш всезагальною.

Договір виходить зі свавілля, тотожна воля, яка вступає в наявне буття засобом договору є ним покладеною є спільною; предметом договору є одинична зовнішня річ. Саме тому не можна підводити під поняття договору шлюб, як це у Канта. Взагалі привнесення договірних відносин, як і відносин приватної власності привнесли плутанину в державному праві і дійсності. У договорі наявні дві тотожні волі, обидві з яких особи, які прагнуть залишитися власниками, відповідно договір виходить із свавілля особи, що і є висхідною точкою договору [14].

Розумне призначення людини за Гегелем – жити в державі. Держава не базується на договорі, передумовою якого постає свавілля, держава залишається цілою в собі і для себе. Договір є формальним в тому випадку, коли необхідні дві згоди на дві речі, я хочу набути власність і відмовитися від власності. Реальним є той договір, в якому кожний здійснює все – "... відмовляється від власності і набуває її, залишаючись в самій відмові власником. Формальним є той договір, за яким лише одна сторона набуває власність або відмовляється від неї" [14].

Неправо є видимістю сутності, яка покладає себе як самостійну. На цьому рівні постає видимість для права, але не для мене. Другий вид неправа – обман. Я представляю іншому видимість як право. Коли я вдаюся до обману право є для мене видимістю. Третій вид неправа є злочин. Який є неправо в собі і для мене, де я прагну неправа і не звертаюсь навіть до видимості права [15]. Різниця між злочином і обманом полягає в тому, що в обмані в формі його здійснення ще закладене визнання права, чого немає у злочині. Правові колізії, в

якій зазіхання на річ виходять з правової основи і складає сферу громадянської правової суперечності, наявне визнання права як чогось всезагального і вирішального, таким чином, що річ має належати тому, хто має на це право. Суперечність стосується лише підведення речі під власність тієї або іншої зі сторін. У сторін визнання права пов'язано з протилежним особливим інтересом і протилежним поглядом. Те, що є в собі право має певне підґрунтя. За своєю природою кінцеве і особливе припускають випадковості, відповідно і виникають колізії. Право в собі на відміну від права як особливого і наявного суцього визначено у якості такого якого вимагають, у цій якості воно є суб'єктивним і ілюзорним. Таке всезагальне, зведене всезагальною волею до чогось ілюзорного, що здається на рівні договору як зовнішня спільність є обманом [15]. Обман полягає в тому, що право покладено як суб'єктивне і таке що здається.

Справжнє неправо представляє собою злочин, в якому немає поваги ані до права в собі, ані до права, яким воно мені здається, порушуються дві сторони, об'єктивна та суб'єктивна [15]. Людину можна примусити до чогось фізично, її зовнішню сторону, але не свободну волю. До першого примусу належить порушення дією або бездіяльністю договору засобом невиконання умов згоди або правових обов'язків. Абстрактне право є примусовим правом, оскільки неправо по відношенню до нього є насилля над наявним буттям моєї свободи, відповідно збереження цього наявного буття на протиположну насиллю є зовнішньою дією, яка здатна зняти те перше насилля.

Держава не є договір, а захист і забезпечення життя і власності індивідів. Державу необхідно затвердити зі згоди окремих людей, волінні одиничної людини [16]. Покарання певного злочину, має носити характер справедливості, такого що карає, а не помсти. В праві воля має своє наявне буття у зовнішньому, воля має мати також це наявне буття у внутрішньому, вона має бути для себе самої суб'єктивністю.

Надзвичайна сила здійсненої Гегелем реконструкції у "Філософії права" в ній можна віднайти й античну та християнську спадщину, й звернення до модерних концепцій природного права та до ідей англосаксонських мислителів чи Монтеск'є [17]. Гегелівська філософія могла бути потрактована як легітимізація процесу секуляризації модерних суспільств, як істина християнської держави; відмінність між громадянським суспільством і державою дозволяє подолати антиномію античної чесноти й модерної торгівлі, перетворюючи цивільний і політичний стан на гарант та істину "права на суб'єктивну свободу" [17], на якому ґрунтується модерний світ.

Громадянське суспільство звертається до вищої цілості, яку буде представлено у формі держави. Саме вона дозволяє людині вести універсальний спосіб життя. Будучи точкою, в якій звершується найбільший розкол між частковим та індивідуальним, громадянське суспільство також уможливорює "вищу цілість індивідуальної цілості" [17], яка становить увесь сенс модерності. В іншому місці Гегель показово відзначає, що громадянське суспільство є привілейованим тереном розвитку культури (Bildung).

Отож, в філософії права Гегеля ми вбачаємо тотожність розумного і дійсного, право є наявним буттям свободної волі при цьому свобода складає основне визначення волі. Закон це конкретна форма вираження права. Привносить три головних рівня свободної волі і розвитку права: абстрактне право, мораль, моральність. Відповідно абстрактне право лише перша ступінь в русі та сходженні поняття права від абстрактного до конкретного, це право абстрактно-свободної особистості, тобто правоздатної. Абстрактне право – є абстракцією і

голою можливістю всіх наступних більш конкретних визначень права і свободи. На цій стадії позитивний закон ще не виявив себе, а його еквівалентом є формальна правова схема: "будь особою і поважай інших у якості осіб". Для Гегеля важливим є врахування багатоманіття проявів життя, суспільних процесів, враховує значення інтерсуб'єктивного простору, повагу до інших осіб.

У Канта право виражає принцип універсальності, співіснування свобод, регламентування стосунків між людьми. Домінуючим є принцип *ratio*, він не враховує іншу особливість людської природи, а саме психологічні нахили, чуттєві схильності. Людина є полем боротьби цих двох начал, і раціонального і чуттєвого, тому таке звуження, обмеження не може повноцінно пояснити про тонкі грані їх взаємовідношень. К. Неволін критикує принцип примусу у площині права Канта, і зважає на те, що такий принцип нівелює право як таке, його ціннісний вимір. У правовій системі Гегеля, право постає як буття свободи. Він критикує позицію Канта, вважає принцип універсальності права – негативним, право як заборона не є повноцінним; йдеться насамперед про обмеження, як можливість існування формального права. У Канта розрив між дійсністю і раціональністю (*Sein und Sollen*). Мета Гегеля – подолати цю прірву між дійсністю і раціональністю. З метою цього він вводить поняття *Sittlichkeit*, яке варто трактувати як втілення об'єктивного духу, сукупності інститутів, як "габітуалізація" наших добрих намірів, як сфера здійснення їх в дійсності, шляхом соціальних інститутів. В основі моралі – універсальна раціональність, ідея реалізації поняття в дійсності, ідея права є свобода, внутрішній зміст, який розгортається. Завдання права – втілитися на рівні свободи, втілення свободи є позитивним наслідком. Свобода може бути втілена, коли існує сукупність інститутів, що є принципом реалізації в дійсності. Завдання права – здійснити свободу, не декларативну (це не розумне суспільство), а реальну, яка втілилася і функціонує.

У Канта, право – тільки розмежування свобод [18]. Для Гегеля справжнє розуміння свободи – у віддачі себе іншому, в тому аби бачити в іншому себе. Отож, в філософії права Гегеля ми вбачаємо тотожність розумного і дійсного, право є наявним буттям свободної волі при цьому свобода складає основне визначення волі. Закон це конкретна форма вираження права. Привноситься три головних рівня свободної волі і розвитку права: абстрактне право, мораль, моральнісність. Для Гегеля важливим є врахування багатоманіття проявів

життя, суспільних процесів, враховує значення інтерсуб'єктивного простору, повагу до інших осіб.

Філософія права необхідна як ланка практичної філософії, яка запитує про значущість і виправдання правил і норм. Наше суспільне буття є врегульованим та передбачає необхідність дотримання правил, відповідно філософія права необхідна для пояснення суперечливості взаємостосунків між людьми, значенню їх свободи та практичному зрізу соціальних зносин. Люди за своєю природою є вільними, тому мета права полягає у встановленні таких правил взаємовідносин в інтерсуб'єктивній спільноті, які б при цьому зберігали право кожного на свободу [19].

Погляди К. Неволіна [20] в контексті його наукового доробку мають цінність та значення для сучасників, оскільки відкривають перспективність та актуальність історико-філософського підходу у дослідженні питань філософії права. Не декларативний припис, а втілення в дійсності – основна умова функціонування розумного суспільства. На цьому рівні ми вбачаємо вплив Гегеля для якого декларативні приписи без їх реалізації та утвердження в суспільних інституціях є ознакою не розумних суспільств. Тільки усвідомивши внутрішню значущість і необхідність закону його дотримання і виконання є можливим. Чітко встановлені приписи законів без усвідомлення їх необхідності залишаються лише приписами, саме тому, К. Неволін вважає правду (сув'язь понять істини, справедливості) серцевиною закону, і апелює до людей як моральнісних істот.

1. Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Сочинения : в 6 т. / [под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Озейрмана]. – М. : Мысль, 1965. – Т. 4(2). 2. Баумейстер А. О. Философия права : навч. посіб. – Вінниця : О. Власюк, 2007. – С. 60, 62. 3. Кант И. О поговорке "Может быть, это верно в теории, но не годится для практики" // Сочинения : в 6 т. / [под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Озейрмана]. – М. : Мысль, 1965. – Т. 4(2). – С. 79. 4. Гегель Г. В. Ф. Философия права. – М. : Мысль, 1990. – С. 7. 5. Циплелиус Р. Философия права : підручник / пер. з нім. Причепій Є. М. – К. : Тандем, 2000. – С. 103. 6. Гегель Г. В. Ф. Философия права. – М. : Мысль, 1990. – С. 59. 7. Hegel Georg Wilhelm Friedrich. Grundlinien der Philosophie des Rechts (Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Zum Gebrauch für seine Vorlesungen). 8. Гегель Г. В. Ф. Философия права. – М. : Мысль, 1990. – С. 67, 68. 9. Там же. – С. 89, 90. 10. Там же. – С. 15. 11. Там же. – С. 98. 12. Там же. – С. 99. 13. Там же. – С. 101. 14. Там же. – С. 131. 15. Там же. – С. 140, 141. 16. Там же. – С. 148. 17. Рено Філіп. Громадянське суспільство / пер. А. Репи ; за ред. С. Йосипенка і В. Артюха // Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей. Том перший. – К. : Дух і літера. – С. 321. 18. Kant Immanuel. Kritik der praktischen Vernunft. – Hamburg : Felix Meiner Verlag, 2003. 19. Theo Mayer-Maly. Rechtsphilosophie. Springer Rechtswissenschaft. – Wien, 2001. 20. Неволін К. А. Энциклопедия законовещения. Т. I. – К., 1839.

Надійшла до редколегії 20.03.12

О. І. Предко, д-р філос. наук, проф., КНУТШ

РЕЛІГІЙНА ВІРА ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНЕ ПІДҐРУНТЯ ОСОБИСТОСТІ

В статті розглядається проблема релігійної віри як екзистенційного конструкту формування цілісної особистості, її світоглядних настанов та діяльності. Підкреслюється, що екзистенційний потенціал релігійної віри уможливує віднаходження людиною тієї "точки опори", завдяки якій відбувається її самоактуалізація.

Ключові слова: довіра, стійкість релігійної віри, знання, впевненість, екзистенційний потенціал.

В статье рассматривается проблема религиозной веры как экзистенциального конструкта формирования целостной личности, ее мировоззренческих установок и деятельности. Подчеркивается, что экзистенциальный потенциал религиозной веры способствует нахождению человеком той "точки опоры", благодаря которой происходит ее самоактуализация.

Ключевые слова: доверие, устойчивость религиозной веры, знание, уверенность, экзистенциальный потенциал.

The article considers the problem of religious faith as existential construct form of whole person, her worldview and activities. It is emphasized that the existential potential of religious faith allows finding a person of the "fulcrum" through which it has self-actualization.

Keywords: trust, stability of religious belief, knowledge, confidence, existential potential.

В умовах сучасних глобалізаційних процесів, коли предметний зміст ціннісного світу людини, яка знаходиться в постійному пошуку, все більше урізноманітнюється, стає нестійким, неузгодженим, мінливим, коли

актуалізується можливість отримання абсолютних істин розуміння буття, все частіше людина вдається до пошуку ірраціональних систем світовідчуття, які б залучали її до абсолютного сенсу, граничних основ рефлекс

суючого змісту буття. В цьому контексті людина, включаючи релігійну віру в якості конструкту та унікального імперативу своєї ідентичності, прилучається до царини трансцендентного, можливості духовно збагатитися та убезпечити себе від стану невпевненості та депресії.

Загострення інтересу до феномену релігійної віри в сучасній теоретичній думці викликано появою міжрелігійних суперечностей, намаганням зберегти саме свою релігійну ідентичність. При цьому часто ці процеси сприяють появі нових соціальних ризиків, релігійних конфліктів. Мова йде про проблему Іншого, де релігійна віра передбачає радикальну асиметрію між Я та Іншим, або про філософію діалогу і пов'язаних з ним питань відповідальності, довіри, що конституують, в свою чергу, принцип толерантності як конструкт взаєморозуміння, поваги, сприйняття іншого з іншою вірою.

На сьогоднішній день проблема віри розглядається в різноманітних аспектах. В переважній більшості робіт з'ясовується специфіка віри як особливого знання зі своїми критеріями істинності, виокремлюються різні аспекти розгляду віри (М. Андрюшенко, О. Євстіфєєва, І. Воронянський, К. Костікова, Є. Піменова, Ф. Хуснутдінова, В. Шинкарук та ін.): аксіологічний (віра надає знання ціннісного забарвлення, праксеологічний (віра задає певну спрямованість діяльності), діяльнісний (віра, трансляючи знання в особисте переконання, стимулює діяльність).

Сьогодні в сучасному релігієзнавстві реалізуються різні стратегії дослідження феномену віри: філософська (Ю. Кімельєв, В. Міронов, О. Сарапін та ін.), психологічна (В. Москалець, О. Предко, А. Сафронов, Д. Угрінович та ін.), богословська (А. Кураєв, Ю. Макселон, Х. Яннарас, С. Ярмусь та ін.) тощо. Проте серед дослідників немає згоди у поглядах на природу феномену релігійної віри, її осмислення як екзистенційного конструкту людини. Тому й метою статті є з'ясування сутності релігійної віри як екзистенційного підґрунтя формування людини, завдяки якому вона стверджує себе в життєвій "тканині" буття.

Продуктивною для розуміння ролі віри як екзистенційного конструкту є думка М. Мамардашвілі про пошук людиною певної "точки опори" в житті. Цей пошук припускає можливість "виходити за рамки і межі будь-якої культури, будь-якої ідеології, будь-якого суспільства і знаходити підстави свого буття, які не залежать від того, що трапляється в часі з суспільством, культурою, ідеологією чи соціальним рухом. Це і є так звані особистісні підстави" [1]. За допомогою віри людина якраз і знаходить "точку опори", яка є, на переконання М. Мамардашвілі, запорукою і умовою "не-розпаду особистості" [2]. Перспективним у методологічному плані є також підхід, за яким в основі формування віри лежить стан невизначеності. За Р. Грановською, віра може розглядатися "в двох іпостасях – як довіра до показань органів почуттів і як ставлення до не цілком підтверджених на сьогодні знанням" [3].

Впродовж довгого часу зміст релігійної віри "калькувався" з біблійним її визначенням. Проте в даному аспекті фіксується лише один аспект релігійної віри. Безперечно, зміст релігійної віри значно універсальніший. У Священному Писанні є визначення віри: "А віра – то підстава сподіваного, доказ небаченого" (Посл. до євр. 11:1). Як бачимо, віра для апостола Павла постає не просто як передзнання того, що поки не існує, але буде існувати, вона не лише підґрунтя для сподівань, але і впевненість в здійсненні. Онтологічно віра виступає як спосіб наділення існуванням того, що очікується. Також це впевненість в існуванні того, що поки невидимо, скрито від чуттєвого сприйняття. Також далі зазнача-

ється, що віра є і засобом пізнання та розуміння: "Вірою ми розуміємо, що віки Словом Божим збудовані, так що з невидимого сталося видиме" (Посл. до євр 11:3). Наводячи приклади біблійних історичних осіб – Авеля, Ноя, Авраама, Йосипа, Мойсея та інших, які здійснювали вчинки на основі віри всупереч життєвим обставинам, які склалися, апостол Павло зазначає, що віра є підґрунтям для життєвого вибору. У текстах Старого і Нового Завітів вірі протиставляються невір'я, сумнів, страх. Віру можна надбати, зміцнити, а можна втратити, послабити. Пройшовши через спокусу (випробування), віра зміцнюється, стає твердою, непохитною або убожіє, згасає, руйнується. Пройшовши через горнило віри, людина стає терплячішою. В Біблії зазначається, що дієвість віри підкріплюється справами. "Яка користь, брати мої, коли хто говорить, що має віру, але діл не має? Чи може спасти його віра? Коли ж брат чи сестра будуть нагі, і позбавлені денного покорму, а хто-небудь із вас до них скаже: "Ідіть з миром, грійтесь та їжте", та не дасть їм потрібного тілу, – що ж то допоможе? Так само й віра, коли діл не має, – мертва в собі" (Посл. Якова 2:14–17). Відтак віра і справи взаємозумовлені, пов'язані один з одним, невіддільні. Точніше можна сказати, що віра сприяє справам, але не в тому сенсі, що супроводжує їх, а спонукає до дії, й тим самим сприяє вдосконаленню людини. В християнстві віра розглядається в своєму екзистенційному значенні: як підстава для життєвих вчинків, як спосіб наділення існуванням очікуваного. При цьому віра в невидиме протиставляється видимим обставинам, відзначається її динамічний характер, конститується її діяльна природа. Феномен віри легітимізує існування трансцендентного рівня буття, засвідчує факт існування надприродного Абсолюту.

Феномен віри включає в себе складову – довіру, яка постає як інтимно-індивідуальний процес встановлення живого контакту з персоніфікованим Абсолютом суб'єктом. До речі, вчені вже давно звернули увагу на феномен молитви з точки зору нейробіології. Виявилося, що задіяються чотири ділянки мозку, які зазвичай "працюють" при спілкуванні людей. З точки зору науки це означає, що християни сприймають Бога як конкретну особистість, з якою складаються довірливі відносини. Довіра – це певний вихід за межі суб'єктивності, яка вимагає від суб'єкта релігійного пізнання – відчуження постійної присутності Всевишнього – бути відкритим до діалогу з Богом. Довіра як початок віри проявляється в розкритті глибинних якостей людини, її вільної активності, здатності породжувати нові смисли, долаючи стереотипність репродуктивної поведінки. Довіра стосується виключно питань, що знаходяться в компетенції людського пізнання. Окрім того, довіра виникає як звернення до Іншого в рамках певного соціального простору, впевненість – як звернення до Іншого в собі самому. Основа концепту "віра" – та ж, що і в концепті "довіра", а саме – комунікативний процес. Віра виростає із зерна довіри. Феномен релігійної віри інтенційно вміщує надію. Причому мова йде не про надію, а про сам процес здійснення цієї надії. Віра-надія дає суб'єкту релігійного пізнання впевненість у своїй потрібності і необхідності, у своїй унікальності і незамінності. Тому й змісту релігійної віри властиві універсальність, вселюдськість і кафолічність (доцільність з цілим). Природа релігійної віри двояка: з одного боку, вона носить інтимно-індивідуальний характер, в силу якого може бути пережита в найглибших надрах особистого досвіду, з іншого – релігійна віра прагне до надособистісної кафолічності.

Віра передбачає особисте ставлення до предмета дослідження, тобто по-перше, вона позбавлена примусу, по-друге, в ній яскраво відображається особистісне

ставлення до предмету віри, по-третє, встановлення відносин віри передбачає сутнісну зміну людини як суб'єкта віри.

У вірі фіксується особистісне самовизначення людини по відношенню до наявного у неї знання. Коли ж з'ясується, що якесь знання не може бути нею просто "прийнято до відома", тоді у свої повноваження вступає віра – як певна відповідь на життєву ситуацію.

Відомий російський богослов О. Струнников проводить паралель між предметом віри та знанням субстанційного: їх підґрунтям є сама сутність речі і, перш за все, сама людина в своїй внутрішній духовній сутності. Але оскільки центром всіх душевних явищ є воля, остільки все безпосереднє знання людини про себе зводиться до свідомості себе як воліючого, до свідомості діяльності почуттів, так як діяльна воля є прагнення. Без призначення творчої волі і трансцендентного джерела, начала, сенсу і мети релігійні вірування неможливі. "Там, де є внутрішнє, субстанційне знання, де визнається і діяльна воля і метафізичне визначення вищої трансцендентної істоти, – як безумовної трансцендентної волі, і етичне, як безумовна моральнісна мета – там наявні дві сутнісних, основних природних умов релігійної віри..." [4]. Віра не виникає сама по собі. Оскільки ми віримо лише в ті ідеї, які яскраво уявляємо та мислимо, остільки безпосередньою причиною віри є живість ідей. Тут спрацьовує "закон дифузії" Д. Юма: "живість чуттєвого образу посилює живість самої ідеї і робить її більш доступною вірі" [5]. Ідея, набуваючи образного опрідметнення, набагато сильніше впливає на свідомість людини, аніж абстрактна і суха аргументація. Синтез ідеї та образу інтенсифікує релігійну віру, спонукає людину до діяльності, яка уможливорює перетворення віри з царини потенційного, можливого в дійсність. "Там, де ідея досягає вищого ступеня живості, вона не тільки асоціюється з образом, але й асимілюється, зливається та ототожнюється з ним" [6]. В цьому контексті жива ідея набуває статусу уявлення. Яскравим прикладом цього віроформуючого процесу, коли віра-надія стає уявленням-образом, є видіння пророків, одкровення святих. Ідея стає реальністю, знанням. І чим живіше образи, тим інтенсивніше віра, тим глибший духовний злет душі, тим глибший їх вплив на людину.

В своїх функціональних можливостях релігійна віра доволі різнолика: вона інтегрує суспільство, виступає компенсаторним та сенсожиттєвим чинником, є однією із складових цілепокладаючого процесу. Людина повинна бути зацікавлена у предметі віри. В цьому плані релігійна віра зачіпає глибинні основи емоційно-чуттєвого. В ній відображається переживання предмету віри. Релігійна віра тоді дієва, коли вона пережита. Адже лише той предмет викликає особистісне відношення, що відповідає прагненням людини, її "Я"-образу. Саме завдяки такій вірі людина долає екзистенційну напругу, страх смерті, що уможливорює появу ідеї безсмертя. Причому оптимальна вірність власній релігійній вірі (внутрішня перспектива) і максимальна відкритість щодо інших релігійних традицій (зовнішній аспект) не виключають одне одного. Це – шлях, що веде до взаємопорозуміння, яке не створює якусь єдину релігію, але може сприяти справжньому примиренню між різними релігійними системами. Це – шлях в ім'я блага людства [7]. Отже, саме такий функціональний вияв релігійної віри, з одного боку, відкриває можливості для перебування вірних в одній конфесійній спільноті при наявності в її членів різних точок зору, різного розуміння того чи іншого аспекту віровчення, а з іншого – відкриває простір для співіснування різних релігійних парадигм і водночас простір для

єкуменічної парадигми, що зорієнтована зрештою на єдність релігійних спільнот, порозуміння між ними.

Емоційна компонента віри спричиняє особистісну значущість, цінність віри для суб'єкта та інтенсифікує всю її структуру. Людина, знаходячись у скрутному становищі, опиняється в стані сумніву, де взаємопереплітаються надія та страх. В такому стані посилюється релігійна віра. Цілком слушно В. Москалець зазначає: "Релігійність, віра наляканих людей – це спосіб психологічної втечі від фруструючих обставин, віртуальне убезпечення від загроз, що викликають страх" [8]. Психологічні чинники релігійної віри створюють певну концептуальну матрицю. Кожний такий чинник має свою функціональну специфікацію; проте всі загалом вони вибудовують цілісну релігійну особистість.

Деякі дослідники ставлять знак рівності між поняттями "релігійна віра" і "релігійність". Тим не менш, релігійність представляється ступенем заглибленості релігійної віри в структуру людської особистості. Також останнім часом висловлюються припущення про те, що релігійна віра дана людині від народження. До речі, в історії відомий випадок, коли Акбар, падишах із династії Великих моголів, який царював у Індії в 1556–1605 рр., задумав насадити там нову віру, яка б синтезувала індуїзм, зороастризм, іслам та християнство, посперечався з своїми придворними щодо того, що кожна дитина починає розмовляти на мові своїх предків, навіть якщо її ніхто не вчив. З цього приводу був проведений жорстокий, але переконливий експеримент: взяли троє новонароджених дітей різних національностей (індійської, китайської, бірманської) і впродовж семи років вони виховувалися нікими в цілковитій ізоляції від людей. Коли Акбар в супроводі своїх богословів власноручно відкрив двері ключем, який сім років знаходився у нього, то вони побачили рикаючих дітей, які, власне, втратили людський лик. Безперечно, в них була відсутня як релігійна віра, так і релігійне почуття.

Стійкість релігійної віри багато в чому пов'язана з її здатністю чинити опір суперечливій інформації. Частково вона пояснюється психологічною природою всякого переживання, тобто тим фактом, що доводи розуму найчастіше, або достатньо часто, безсилі перед емоціями і бажаннями. Справа в тому, що релігійна віра має здатність зберігатися навіть у тому разі, якщо життєва практика продукує інформацію, яка суперечить їй. Аналізуючи цю проблему, ряд дослідників опираються на теорію "когнітивного дисонансу", розроблену американським психологом Л. Фестінгером, сутність якої полягає в тому, що часто-густо у свідомості людини існує дві або декілька ідей, які не відповідають одна одній, вступають у суперечність між собою, що врешті-решт призводить до психологічного дискомфорту [9]. У разі виникнення дисонансу індивід буде всіма силами прагнути, з одного боку, знизити ступінь невідповідності між двома своїми установками, намагаючись досягти консонансу (відповідності), а з іншого, прагнучи знизити дискомфорт, індивід буде намагатися обходити стороною такі ситуації, в яких він може посилитися. За Фестінгером, віра здатна "чинити опір", суперечити інформації і володіє власними захисними механізмами. Загалом, релігійна віра "проходить" через механізм фільтрації: з одного боку, "когнітивний фільтр", який відповідає за логічну послідовність, а з іншого – "емоційний фільтр", що реагує на позитивне або негативне забарвлення вхідної інформації. Наприклад, інформація про можливе безсмертя погано проходить через когнітивний фільтр, але фільтр емоційний пропускає її з радістю. Така контрольно-селективна функція віри забезпечує певний рівень соціально-психологічної та інформаційної безпеки осо-

бистості. Таким чином, віра – це система когнітивних, ціннісних, мотиваційних, настановних і афективних елементів, що дозволяє виробляти фільтрацію та приймати інформаційний зміст поза раціональною аргументацією. Факт свідомого прийняття за відсутності раціональної аргументації може бути пояснений, по-перше, зниженою критикою свідомості при дії сугестивних механізмів, по-друге, тим, що когнітивний дисонанс компенсується задоволенням ментальної потреби або нейтралізується завдяки йому.

Однак іноді сліпа віра зосереджується лише на харизматичній місії свого пастора, культивуванні гуртуїзму – коли весь віроповчальний арсенал релігійної громади пов'язується лише з її духовним лідером. Саме така ситуація трапилася з пастором Української автокефальної церкви (канонічної) Мойсеєм (в миру – Олег Кулик), який так зазомбував своїх прихожан, що вони не вірять в його злочини. Навіть після відкриття кримінальної справи проти лжепатріарха, вони, як наркомани, жагуче бажують отримати дозу "любви" свого вчителя. Колиш вони відкрили йому своє серце і відключили розум, ставши жертвою. Проте і такі лідери, як Мойсей, теж не можуть жити без своєї пастви: рано чи пізно амбіції патріарха знову заграють в ньому. І якщо його не зупинити, він завербує нових людей, які ж знову будуть довіряти йому. В даному випадку релігійна віра людини, ідентифікуючись з духовним лідером, все більше затягує її в тенета підпорядкування.

Варто також зазначити, що стійкість релігійної віри зумовлена психологічними особливостями релігійних людей. Зазвичай у багатьох адептів тих чи інших релігійних громад присутня ідея їх богообраності, що лише підсилює почуття їх переваги над іншими, блокує будь-яку інформацію, яка суперечить їх вірі. Посилює стійкість віри та її збереження взаємопідтримка поглядів членами релігійної громади. Зазвичай адепти релігійних культів повністю підпорядковуються лідеру громади. Кумулятивний ефект релігійної віри поширюється на всіх членів групи, і механізм контролю через груповий тиск закріплює і власне віру, і прагнення її зберегти. Згадаймо справу печерних затворників під Пензою, коли група релігійних людей на чолі з Віталієм Недогоном заточили себе в підземелля.

Частий та тривалий вербальний вплив може привести до виникнення досить стійких і нерідко стабільних установок. Виступаючи установкою, релігійні погляди, уявлення визначають конкретний вибір віруючих. Готовність раніше виробленої установки до актуалізації не завжди однакова. Вона залежить від міцності цієї установки, від ступеня її фіксації. Чим стійкіше вона зафіксована, тим сильнішою і тривалішою є здатність її до актуалізації. На особливу стійкість релігійної віри звертала увагу Р. Грановська, зазначаючи, що віра – це переживання, яке має внутрішню самодостатність. Домінанта віри під переважаючим "впливом оформленої "Моделі світу" так змінює сприйняття людини, що вона стає вибірково глухою" [10].

Стійкість релігійної віри можна пояснити наступними чинниками: по-перше, в людини уже сформований певний динамічний стереотип, що й зумовлює "спрацювання" механізму психологічного захисту, фільтрацію всього, що не укладається в його межі; по-друге, побоюванням втратити свою релігійну ідентичність, яка уже заявлена: її "руйнація" може викликати осуд і, можливо, втрату авторитету; по-третє, впливом тих адептів релігійної групи, в якій спрацювають ефекти емоційно-чуттєвого зараження, психологічної підтримки, "бомбардування любов'ю" тощо.

Віра як передрозуміння задає межі потенційних розумів. Зміна в нашій свідомості веде до зміни того, що

ми бачимо. Таким чином, суть віри – у творенні нових ціннісних смислів, які повідомляють нашому життю значимість і сприяють її вищому здійсненню, тому віру можна інтерпретувати як головну ціннісну орієнтацію в житті людини. Наявність в рамках діяльної установки протиріч між вірою і переконаннями паралізує активність особистості, і, навпаки, досягнення єдності установок віри та переконання веде до різкого її зростання.

Людина, знаходячись у стані віри, засвідчує про те, що її психічний настрій має яскраво виражений емоційно-чуттєвий характер. (До речі, одному і тому ж змісту може відповідати декілька станів свідомості, отже, змінюється не зміст, а стан свідомості, тобто спосіб усвідомлення цього змісту). В результаті у людини з'являється сильне неусвідомлене бажання захистити свою позицію і довести її справедливості іншим. Ця певна націленість на захист своєї позиції характеризує віру як передзнання. Адже знання, як певна інформативна завершеність, є синтезом цілепокладаючої діяльності людини, яка опредметнилась і стала достовірною, стаючи підґрунтям рефлексуючого мисленнєвого процесу. А людина, знаходячись в стані релігійної віри, постійно знаходиться в пошуку, що й уможливорює її незавершеність, постійну націленість на царину трансцендентного. С. Туркулец зазначає: "Релігійну віру можна охарактеризувати як особливий тип гіпотетичного знання, який опирається на живий релігійний (суб'єктивно містичний) досвід людини" [11]. Так, відомий російський богослов А. Кураєв зазначав, що релігійна віра не є віра припущення або віра, авторитет, а є особливий тип достовірного знання, що спирається на живий релігійний досвід людини. Релігійне знання, на його думку, швидше можна назвати надраціональним або трансраціональним, аніж нераціональним. Проводячи розрізнення між релігійною вірою та знанням як двома ґносеологічними станами, Олексій Введенський підкреслює, що "якщо знання в своїй найдосконалішій формі... є ідеальне (= теоретичне) оволодіння предметом, то релігійна віра... може бути визначена... як ідеальне (= повне, всеціле) володіння нашою свідомістю зі сторони найвищого Об'єкта" [12].

Таким чином, по-перше, як релігійна віра, так і знання, включають таку складову як впевненість. Віра – це впевненість в існування речей невидимих. Знання – це низка положень, що прагнуть до критеріїв очевидності та зазвичай супроводжуються впевненістю. Якщо у змісті віри відсутній компонент впевненості, то це вже не віра, а вірування, забобони, марновірство. По-друге, релігійна віра обмежена істиною, яка відома заздалегідь та знаходиться в одкровенні Божому. Знання ж обмежене лише пізнавальними можливостями людини; має процесуальний характер та претендує на постійну незавершеність. По-третє, в релігійній вірі домінує морально-етичний імператив; натомість знання вирізняються когнітивністю.

Релігійна віра на відміну від суджень науки не потребує обґрунтування, доказів, перевірки та підтвердження за допомогою співвіднесення з реальною дійсністю. Вона підтримується силою традиції і "соціальною угодою". Віруючий переконаний в тому, що джерелом його вірувань є божественне одкровення. Релігійна віра як психологічний феномен існує у вигляді релігійних вірувань, які не обов'язково пов'язані з "релігійними знаннями", але обов'язково – з внутрішньою упевненістю в залученні до "таємниці". Така віра є переживанням, якому на відміну від інтелектуального акта логіка і докази не потрібні. Психологічно віра відрізняється від знань тим, що вона "чинить опір" всьому, що суперечить їй. В цьому контексті слушною є думка Е. Фромма про розмежування ірраціональної та раціональної віри.

"Під ірраціональною вірою я розумію вірування (в людину чи ідею), яке ґрунтується на підпорядкуванні ірраціональному авторитетові. Натомість раціональна віра є переконанням, корені якого – в нашому власному переживанні думки чи почуття... Корені раціональної віри – в плідній розумовій та емоційній діяльності" [13]. Яскравим підтвердженням підпорядковуючої сили ірраціональної віри є стиль діяльності адептів релігійної громади в с. Котелево в Чернівецькій області. Духовний лідер секти – 49-річний Олександр Лисак, який зі своїми вірянами поведився, наче поміщик, – розподіляв роботу й винагороду за неї, вказував, кому і з ким брати шлюб, сам завів двох дружин (одну неофіційну), з якими нажив 14 дітей. Релігійний лідер заволодів не лише уподобаннями, бажаннями, вірою людей, але й їх душами.

Релігійна віра характеризується наступними основними особливостями. По-перше, вона передбачає не просто наявність в свідомості уявлень про трансцендентне, а віру в реальне його існування. По-друге, релігійна віра обов'язково передбачає емоційне відношення до трансцендентного. По-третє, віра в надприродне включає в себе переконання в існуванні особливих двосторонніх відносин між людиною і цариною трансцендентного. В цьому контексті об'єкт релігійної віри набуває суб'єктно-діалогічної персоніфікації, оскільки набуває властивостей активного співбесідника, який здатний реагувати на звернення до нього людини. Віра персоніфікує саморозкриття об'єкта релігійного пізнання, який є потенційною умовою здійснення процесу релігійного пізнання, яке актуалізується лише в діалогічній готовності, спрямованості суб'єкта пізнання до зміни способу власного буття, розширення меж своїх пізнавальних можливостей. Релігійна віра ієрархізує буття на два різноманітних зрізи: по-перше, абсолютне, трансцендентне, безумовне, потойбічне буття, з іншого – природне буття – поцейбічне, обумовлене. Причому потойбічний зріз виступає як законотворець та упорядник поцейбічного.

Релігійна віра вміщує значний екзистенційний потенціал, оскільки її носій націлений на дієво-практичне подолання кінцевості людського існування в прагненні до вічного, абсолютного буття, в надії на спасіння-безсмертя душі. Відтак релігійна віра має яскраво виражений сотеріологічний характер. Феномен віри постає як визнання істинності саморозкриття Абсолютного суб'єкта в акті релігійного досвіду. Бог розглядається як

джерело вищої істини, яку він, за своєю волею, розкриває людині за умови готовності останньої в її сприйнятті. У цьому сенсі віра для суб'єкта є безпосереднє знання трансцендентного, оскільки знання позначене цариною Божественного. Більше того – воно опановує людину, стає імперативом її діяльності.

Таким чином, релігійна віра виступає як каталізатор активності свідомості суб'єкта, як проекція в майбутнє, відображення особистого через сформовані ідеали під кутом зору бажаного майбутнього. Релігійна віра забезпечує людині підтримку її цільової установки, зняття внутрішнього напруження тощо. Пріоритетною є її роль в екстремальних ситуаціях, коли потрібне максимальне концентрування її духовних і фізичних сил. Релігійна віра виступає генератором енергії, підтримує внутрішню міць людини, необхідну їй для подальшої діяльності та для подолання труднощів. Фактично, релігійна віра стає генератором формування своєрідної суб'єктивної реальності віруючого, яка задає стиль життя та мислення людини. Відтак віропокладальний процес зумовлює складну архітектоніку людського способу буття, задає життєспроможність людини, завдяки чому вона самовизначається, націлюючись на діалогічне спілкування з Абсолютом. В перспективі подальших досліджень можливим є з'ясування умов функціональності релігійної віри в контексті впливу на формування духовного потенціалу людини.

1. Мамардашвили М. К. Необходимость себя. Введение в философию. Доклады, статьи, философские заметки / М. К. Мамардашвили. – М.: Лабиринт, 1996. – С. 114. 2. Там же. 3. Грановская Р. М. Психология веры / Р. М. Грановская. – СПб.: Речь, 2004. – С. 372. 4. Струнников А. А. Воля в знании и воля в вере / А. А. Струнников // Богословский вестник. – 1893. – Т. 2, № 5. – С. 324. 5. Соколов П. Вера. Психологический этюд / П. Соколов // Вопросы философии и психологии. – 1902. – Кн. IV (64). – С. 1306. 6. Там же. – С. 1310. 7. Кюнг Х. Религия на переломе времен. (Тринадцать тезисов) / Ханс Кюнг // Мировое Древо. Arbor Mundi. – М.: РГГУ, 1993. – Вып. 2. – С. 76. 8. Москалец В. П. Психология религии: посіб. / В. П. Москалец – К.: Академвидав, 2004. – С. 157. 9. Фестингер Л. Теория когнитивного диссонанса. – СПб.: Ювента, 1999. – С. 15–52. 10. Грановская Р. М. Психология веры / Р. М. Грановская. – СПб.: Речь, 2004. – С. 368. 11. Туркулец С. Е. Вера в контексте анализа форм общественного сознания (право и религия) / С. Е. Туркулец // Религиоведение. – 2007. – № 4. – С. 121. 12. Введенский А. И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Т. 1. Основные вопросы философской истории естественных религий. (Prolegomena). Религии Индии / Алексей Введенский. – М.: Унив. тип., 1902. – С. 49. 13. Фромм Э. Искусство любить / Эрих Фромм // Фромм Э. Душа человека. – М.: ООО "Издательство АСТ-ЛТД", 1998. – С. 272–273.

Надійшла до редколегії 17.04.12

УДК 1 (09)

Д. Є. Прокопов, д-р філос. наук, проф., КНУТШ

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ КАНТОВОГО КРИТИЦИЗМУ У ДОСЛІДЖЕННЯХ ГЕРМАНА КОГЕНА ("KANT'S THEORIE DER ERFAHRUNG", 1871)

У статті досліджується специфіка тлумачення філософії критицизму у роботі Г. Когена "Кантова теорія досвіду". Автор вказує на роль цієї праці у розвитку неокантіанства в цілому, а також досліджує запропоновані Г. Когеном підходи до інтерпретації Кантового критицизму. Особлива увага надається проблемі апіорності, як її розуміє Г. Коген.

Ключові слова: критицизм, І. Кант, Г. Коген, неокантіанство, Apriori, метафізика, наукове пізнання.

В статье исследуется специфика толкования философии критицизма в работе Г. Когена "Теория опыта Канта". Автор указывает на роль этого труда в развитии неокантианства в целом, а также исследует предложенные Г. Когеном подходы к интерпретации критицизма И. Канта. Особое внимание уделяется проблеме априорности, как ее понимает Г. Коген.

Ключевые слова: критицизм, И. Кант, Г. Коген, неокантианство, Apriori, метафизика, научное познание.

The article examines specifics of the criticism philosophy interpretation in H. Cohen's work "Kant's theory of experience". The author shows the role of this book in the development of Neo-Kantianism, examines the approaches to the interpretation of Kant's criticism proposed by H. Cohen. The special attention is paid to the problem of a priori, as it was understood by H. Cohen.

Keywords: criticism, I. Kant, H. Cohen, Neo-Kantianism, Apriori, metaphysics, scientific knowledge.

Філософські погляди представників неокантіанства традиційно викладаються в рамках курсу з історії філософії XIX і почасті XX ст., що історично й логічно ціл-

ком виправдано. Утім, не можна не зазначити, що саме поняття "неокантіанство" є досить широке і ще досі не зовсім чітко окреслене. Сама ця течія новітньої філо-

софії не цілком однорідна і до неї зараховують багато, нерідко протилежних за поглядами представників, для котрих спільною ознакою є звертання до філософії Канта як підвалини їхніх власних історико-філософських розвідок та систематичних побудов. Своєрідний пароль неокантіанства цілком виправдано вбачати у гаслі "Назад до Канта", що було сформульовано в другій половині XIX ст. різними авторами (Е. Целер у 1860 р., О. Лібман у 1865 р.). Разом з тим, як переконливо доводять сучасні дослідження, поняття "неокантіанство" як (само)назва для філософського напрямку увійшло в ужиток лише приблизно в 1875 р., але відтоді надійно закріпилося в історії й історіографії філософії. Складніше стоять справи з класифікацією справді різнопланових і багато в чому протилежних напрямів у рамках неокантіанства, що своєю чергою зумовлене тим значенням, яке вкладають у це поняття. Якщо неокантіанство розуміти як філософську течію, для якої характерні такі ознаки: (1) загальне прийняття теорії пізнання Канта; (2) заперечення поняття "речі самої по собі" як існуючого незалежно від свідомості чинника пізнання; (3) тлумачення цього поняття як суто граничного поняття в сенсі останньої мети пізнання – то слід визнати разом із дослідниками (наприклад, Г. Тевзатом [1]), що чимало мислителів, яких традиційно розглядали саме як неокантіанців, не потрапляють під цей так визначений філософський напрям. Скажімо, таких філософів, як А. Ріль або Ф. Паульсен складно уважати неокантіанцями: перший визнавав існування трансцендентної для свідомості та необхідної для теорії пізнання речі самої по собі, другий наголошував на тому, що критична філософія є об'єктивним метафізичним ідеалізмом. Якщо кинути більш широкий погляд на самі напрями в рамках неокантіанства, то можна виокремити наступні: фізіологічний (Г. Гельмгольц, Ф. Лянге), психологічний (Л. Нельсон, Г. Корнеліус), реалістичний (А. Ріль), критично-метафізичний (О. Лібман, Фолькет), логіцистський (Г. Коген, П. Наторп, Е. Касіпер), аксіологічний (В. Віндельбан, Г. Рікерт, Е. Ласк). Два останні напрями, які, справді, найбільш відомі та досліджені, часто називають за іменами міст (місцевостей), де вони зародилися і справляли свій вплив. Осередок першого був Марбург, а осередок другого – Гайдельберг, отже марбурзька і баденська або південно-західна (місто Гайдельберг розташоване на території землі Баден-Вюртемберг) школи неокантіанства.

Германа Когена справедливо вважають засновником Марбурзької школи неокантіанства. Але в його творі "Кантова теорія досвіду" (1871, 2-е вид. 1885) не менш виправдано можна вбачати фундамент для неокантіанського прочитання і тлумачення Кантової філософії загалом. Тому цілком доречно і доцільно звернутися до розгляду цієї програмної для всього неокантіанства праці, тим більше, що в традиційних викладах і дослідженнях про неї, як правило, згадують, але не аналізують. "Кантова теорія досвіду" – це не просто заголовок Когенової інтерпретації Кантової теоретичної філософії, а водночас і вираз, що суттєво характеризує настанову і програму нового розуміння критики розуму. У структурному плані "Кантова теорія досвіду" являє собою послідовну, зорієнтовану на текст "Критики чистого розуму" систематичну інтерпретацію, яка на довгі роки залишиться взірцем для будь-якого серйозного трактування і тлумачення Кантової філософії. У дванадцяти підрозділах "Вступу" Коген звертається до стародавніх (Платон і Аристотель) і новочасних (Декарт, Ляйбніц, Лок і Г'юм) попередників "критиків пізнання", однак головна увага зосереджується на Кантовому понятті пізнання і специфіці "трансцендентального методу" в Канта. Перші п'ять глав твору розглядають тематику трансцендентальної естетики, причому дослідник

крок за кроком виокремлює і піддає аналізу метафізичний і трансцендентальний виклад простору і часу, підкреслює методичне значення суб'єктивності цих форм споглядання і особливо наголошує на тому, що вони є "формальними умовами досвіду". Глави 6–10 присвячені Кантовій теорії категорій, трансцендентальній дедукції категорій (у двох редакціях), значенню поняття "внутрішнє чуття" і, нарешті, відхиленню закидів А. Шопенгауера проти трансцендентальної дедукції. Одинадцята глава розбирає вчення про схематизм чистих понять розсуду і в цьому ж контексті аналізує розрізнення між аналітичним і синтетичним. Найбільша за обсягом дванадцята глава докладно інтерпретує Кантове вчення про синтетичні засади чистого розсуду, яке, на переконання Когена, є серцевиною критики розуму як теорії досвіду. У главах 13–15 ідеться про окремі теми трансцендентальної діалектики, а саме про поняття речі самої по собі, про антиномію поняття світу і, зрештою, про "принцип формальної доцільності". У підсумковій шістнадцятій главі, що називається "Система критичного ідеалізму", автор заключними штрихами змальовує образ Кантової філософії, що з'являється внаслідок подібної інтерпретації [2].

Головна теза Когена така: "Кант відкрив нове поняття досвіду", а тому "Критика чистого розуму" є критикою досвіду. Розвиток, визначення, уточнення і обґрунтування цього нового поняття досвіду становлять загальне ядро і своєрідність Когенового підходу. Засадничим моментом у новому понятті досвіду виступає Когенове "нове обґрунтування Кантового вчення про апіорність". Адже як можна розв'язати проблему, сформульовану Кантом на початку першої "Критики", що хоча всяке наше пізнання розпочинається з досвідом (емпірична теза), а проте не все пізнання походить із досвіду (переконання раціоналізму). Коген вважає, що цю проблему вдасться вирішити, якщо звернутися до способу обґрунтування тих пізнань, що не походять із досвіду, тобто пізнань а пріорі. Отже, в центрі інтерпретації стоїть багатоскладова проблема обґрунтування апіорності.

За Кантом, надійними ознаками пізнання а пріорі є "строга необхідність і необмежена загальність" (KrV B 4). Утім Коген бачить у них не "внутрішні критерії" апіорного пізнання, а лише "зовнішні позначки" для його опису, які не достатні для його визначення, надто для обґрунтування його можливості. Так, метафізичний виклад простору показує, що простір є чисте споглядання а пріорі, але подібний вияв спирається на той факт свідомості, що простір лежить в основі всіх просторових відчуттів. Отже, апіорність простору в метафізичному викладі означає тільки його "метафізичну початковість", що, звісно, не можна кривотлумачити у сенсі психологічного початку. А проте такий розгляд не дає зрозуміти, як із психологічного факту може бути обґрунтоване домагання потрібної необхідності й загальності. Звідси Коген робить висновок, що доки можливість такого споглядання а пріорі не обґрунтована, доти саме поняття апіорності слід вважати не достатньо визначеним.

Потрібне обґрунтування інтерпретатор убачає в понятті "трансцендентального", яке є "шуканим доповненням" до "метафізичного А пріорі". Кантове поняття "трансцендентального пізнання", яке має на меті дослідження можливості способу пізнання предметів (KrV B 25), Коген трактує в тому сенсі, що воно співвідносить питання про можливість А пріорі із способом пізнання. Тобто, при трансцендентальній постановці питання в естетиці йдеться не про простір як "предмет", а про можливість апіорного способу пізнання простору. І трансцендентальний виклад показує, що обґрунтуванням апіорності простору виступає його визначення як форми чуттєвості. На противагу і всупереч поширеним у середині XIX ст. фізіологічно-психологічним витлумаченням

форм чуттєвості Канта як "беззмістовної, пустопорожньої невідповідної гіпотези", як "гіпостазованих органів" (Герbart), Коген підкреслює, що ці форми водночас є формами явищ, а отже (в трансцендентальному сенсі) і чистими уявленнями.

Однак принципове розуміння простору як форми чуттєвості тягне за собою іншу проблему, що стосується суб'єктивності простору. Адже він постає винятково суб'єктивним утворенням, позбавленим об'єктивності й жодного стосунку до дійсності зовнішніх речей. Щодо цього дискусійного в 60-ті рр. XIX ст. питання (контроверзи між А. Тренделенбургом і К. Фішером, в яких перший обстоював позицію, мовляв простір водночас і суб'єктивний, і об'єктивний, а другий намагався захищати погляд Канта) Коген висловлює свою позицію, яка ґрунтується на новизні Кантового поняття досвіду. Розуміння апіорності простору, що спирається на метафізичний і трансцендентальний виклади, виявляється недостатнім, оскільки і в першому, і (імпліцитно) в другому випадку припускається психологічний факт, а таке твердження не може мати вартості справжнього трансцендентального пізнання. Тому остаточною інстанцією апіорності простору повинно бути те, що споглядання простору пізнається як формальна умова можливості досвіду. В цьому пункті Коген убачає сенс і значення "коперніканського повороту" Канта. Якщо філософія хоче досягати таких пізнань, які вирізняються своєю строгою необхідністю і необмеженою загальністю, то таких апіорних пізнань, які наявні в математиці й природознавстві, то вона повинна наслідувати той шлях, на якому ці пізнання перетворилися на науки. А це означає, що філософія "продукує свій досвід". І тільки в такому разі можливо визнавати апіорними ті пізнання, від яких не можна відмовитися, не полишаючи можливість самого досвіду. Те, що необхідно для можливості досвіду, мусить мати строгу необхідність і загальність в досвіді та для нього. Отже, досвід в інтерпретації Когена – це не просто емпіричне або схоплення емпіричного, а щось таке, що саме повинно бути спершу сконструйоване, причому як в чистому спогляданні, так і у чистому мисленні. А ті елементи, що їх використовують для продукування досвіду, Коген називає "необхідними складовими конструювання" [досвіду] і позначає їх поняттям "a priori". Такими формальними конституйованими елементами або умовами досвіду і виступають простір, час та категорії. Таким чином, Кантове "нове поняття досвіду" в розглядуваному тлумаченні дещо неочікувано виявляється "апіорним досвідом", позаяк він (досвід) продукується із необхідних і конститутивних для нього умов. Значення такого нового поняття досвіду повністю розкривається лише в Когеновому тлумаченні "засад чистого розсуду".

При аналізі вчення про категорії Канта провідну роль знову відіграє поняття a priori. Так само, як у просторі й часі, так і в цих утвореннях розсуду можна знайти "метафізичне" і "трансцендентальне" A priori. Метафізична дедукція чистих понять розуму доводить їх як початкові родові поняття розсуду, послугуючись психологічною рефлексією над синтетичною єдністю у формах суджень. Але тільки трансцендентальна дедукція поглиблює розуміння тих понять до "форм досвіду". Завдяки такому розрізненню інтерпретатор по-своєму розв'язує одну із дискусійних на той час проблем про те, що A priori розсуду (категорії) мусять бути відкриті так само а priori (теза К. Фішера), розцінюючи її як зміщення об'єктів рефлексії з об'єктами досвіду. У ході прискіпливого розбору цієї частини Кантової теорії з'являється властиво інтерпретативне в Когеновому тлумаченні, а саме дослідник висуває тезу, що в строго трансцендентальному сенсі апіорними є не одиничні категорії з їхніми специфічними змістами, а тільки категорія як

така, категорія як родове поняття. Адже ці чисті поняття являють собою синтетичну єдність як таку, і лишень вона може бути формальною умовою досвіду, тобто a priori, а не особливі змістовно визначені категорії (каузальність, спільність чи мета). Звісно, Коген не заперечує певної виправданості суперечки про ту чи іншу категорію, як необхідну форму мислення, що зумовлює можливість досвіду. Однак він переконаний, що трансцендентальна апіорність категорій у властивому, а не похідному сенсі означає тільки те, що вони є видами роду "категорія", тобто позначають синтетичну єдність у зв'язку багатоманітного.

Мета інтерпретації трансцендентальної дедукції категорій і вчення про внутрішнє чуття полягає в тому, щоб показати, що пізнання впливає лише з об'єднання вказаних "конструктивних складників" досвіду. При цьому Коген недвозначно дає зрозуміти, що він не поділяє досить поширений на той час погляд стосовно того, що справжньою серцевиною Кантової критики виступає трансцендентальна естетика (Шопенгауер, Герbart, Лібман).

Метафізична дедукція виявляє початкове, апіорне у формах свідомості, припускаючи при цьому емпіричну дедукцію (психологічну рефлексію над синтетичною єдністю в емпірично даних формах судження). Натомість трансцендентальна дедукція доводить узгодженість між собою обох джерел пізнання, чуттєвості й розсуду. Вона не може бути психологічною дисципліною, хоча в деяких пунктах справді торкається психології. Радше вона наводить доказ того, що процес пізнання, ґрунтується на єдності свідомості, формує ряд явищ як ціле досвіду. Отже, лише взаємодія чуттєвості й розсуду уможливорює досвід, реальне пізнання. Але це останнє, за Когеном, слід розуміти як процес, в якому можна виокремити три його функції: чуття, силу виображення [Einbildungskraft] і апперцепцію, що взаємодіють між собою в реальному пізнанні. Так само, як чисте споглядання є лише науковою абстракцією, що відокремлено від синтези розсуду ніколи не трапляється в реальному пізнанні, так і категорії виникають тільки із узгодженої дії сили виображення з трансцендентальною апперцепцією. Тож трансцендентальна апперцепція є формою для чистих понять розсуду, вона є тією синтетичною єдністю, яка лежить в основі всіх одиничних видів єдності, що мислиться в категоріях, як їхній рід. Водночас трансцендентальну апперцепцію, як єдність свідомості, не потрібно розуміти як особливо продуктивну спроможність для мислячої субстанції. Така єдність свідомості виникає тільки в синтезі, що підводить багатоманітне під категоріальну єдність, і полягає тільки в синтетичній єдності уявлень в категорії. Отже, трансцендентальна апперцепція – це процес.

Простір і час, як форми чуттєвості, та категорії, як форми мислення, становлять формальні, конституйовані умови досвіду. Процес пізнання обґрунтовує і робить достовірною їхню взаємодію. За Когеном, зв'язок обох цих джерел пізнання продукує те, що є об'єктом досвіду або, іншими словами, синтетичні судження. Синтетична єдність апперцепції пов'язує в них суб'єкт і предикат у предмет досвіду. Усяке пізнання, що віднесено до предметів, постає в синтетичних судженнях a priori, які, на думку інтерпретатора, утворюють "достеменний і увесь зміст досвіду". І такий зміст досвіду даний у пізнанні математики і чистого природознавства. В цьому, згідно з Когеном, і полягає новизна поняття досвіду в Канта. Досвід означає не просто емпіричне, як зазвичай уважають, а винятково пізнання, що дане в математиці й природознавстві, тобто науково об'єктивоване пізнання. Зазначимо, що таке значення досвіду стало специфічною характеристикою інтерпретації Канта в Марбурзькій школі та суттєво визначило неокантіанське розуміння загалом. Водночас варто зауважити, що подібна

концепція досвіду стала тим підґрунтям, на якому стала можливою головна систематична ідея марбуржців про "трансцендентальний метод" Канта. Досвід є даний, має місце в строго необхідних і загальноозначуєчих положеннях математики і чистого природознавства. Завдання трансцендентального методу полягає в тому, щоб пояснити цей даний зміст досвіду згідно з його можливістю, тобто йдеться про відкриття тих елементів, на яких ґрунтується його апіорність.

Когенова інтерпретація Кантової "Критики" досягає свого апогею в тлумаченні синтетичних засад розсуду, які виявляються справжніми трансцендентально-апіорними формами досвіду. Якщо даним змістом досвіду виступають синтетичні судження а пріорі, то їхніми основними формами є синтетичні засади, в яких мислення за допомогою синтетичних єдностей пов'язує багатоманітне споглядання. Коген уважає, що апіорність категорій залежить від апіорності синтетичних засад, бо перші суть а пріорі настільки, наскільки вони представляють синтетичні єдності для других. Тому помилкові всі ті спроби, які намагаються пояснити Кантове Апіорі через "фізично-психічну організацію людини", бо категорії апіорні не як властивості організму, а як пов'язувальні єдності в засадах. У цьому полягає своєрідність "систематики Канта". Для того, щоб пояснити засади, він мусив допустити ці основні поняття (категорії) як чинні в них і тому є апіорні синтетичні єдності. Повнота переліку засад залежить, отже від повноти основних понять. Таким "регресивним" чи аналітичним методом (що особливо помітно у викладі "Пролегоменів" [3]) Кант дійшов до таблиці суджень, а від неї і до таблиць категорій та засад.

Отже, Г. Коген запропонував так зване логічно-аналітичне тлумачення Кантової філософії, відповідно до якого Кантове засадниче поняття "синтетичні судження а пріорі" є нічим іншим, як – висловлюючись сучасною мовою – тими теоретичними рамцями, які мають пояснювати науковий досвід. Коген рішуче відмежовується від поширеного на той час фізіологічно-психологічного витлумачення трансцендентальної філософії (обстоюваного, зокрема, А. Лянге), згідно з яким у трансцендентальній філософії йдеться про експлікацію тих пізнавальних спроможностей суб'єкта, які за формою конституують досвід. Тут вагомі два моменти: з одного боку, під Кантовим поняттям Апіорі розуміють вроджені пізнавальні диспозиції суб'єкта і, з іншого боку, позицію Канта наближають до раціоналістичної

метафізики. Натомість Коген обстоює логічно-аналітичне тлумачення трансцендентальної філософії, згідно з яким вона є певними рамцями, відповідно до яких суб'єкт упорядковує в єдність досвід даний чуттєвості матеріал.

У такому підході до Канта не складно вгледіти специфіку неокантіанської настанови щодо співвідношення філософського і наукового пізнання, де останнє неодмінно повинно обґрунтовуватися першим. Зокрема, це помітно і за статусом теоретичних рамців (системи синтетичних положень а пріорі). Але Коген чи не перший інтерпретатор Канта, який висунув ідею про те, що засади, які обґрунтовують досвід і повинні бути строго загальноозначуєчими і необхідно істинними, водночас як методологічні припущення можуть підлягати переглядові, тобто поставати релятивними. Коген веде мову про принципову відкритість системи апіорних понять, бо науковий досвід, який вони мають пояснювати, може змінюватися з поступом відповідних наук. Така думка про релятивізацію філософської претензії на значущість вельми імпує сучасній пануючій позиції щодо відносності будь-яких спроб обґрунтувати наукове знання на підґрунті філософії. У подібній "релятивізації Кантового Апіорі", яка далі була продовжена П. Наторпом і найвиразніше Е. Касієром, мається на увазі передусім суто методологічне розуміння системи апіорних понять, в основі якої лежать певні поняттєві рамці, що визначають структуру цієї системи. Така релятивізація означає, що поняттєві рамці виступають а пріорі лише відносно тієї системи, структуру якої вони конституують, однак вони не можуть мати чинності для будь-якої системи або досвіду взагалі. У цьому пункті добре помітно зміщення акценту в тлумаченні засадничого поняття Апіорі: якщо для Канта засади мали конститутивний характер для досвіду взагалі, то для Когена і його послідовників вони стають методологічними припущеннями для пояснення досвіду. Вочевидь, така метаморфоза сталася не без тих радикальних змін, що відбувалися в науці наприкінці XIX ст. і свідками яких були неокантіанці.

1. Тевзадзе Г. Кантіанство и неокантіанство // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. – 1978. – Вып. 3. – С. 96–103.
2. Cohen H. Kant's Theorie der Erfahrung. – Berlin : Dümmler, 1871.
3. Кант И. Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука / пер. з нім., вступна стаття, коментарі і примітки В. Терлецького. – К. : ППС-2002, 2005.

Надійшла до редколегії 03.04.12

УДК 1(091) (44) А. Камю: 124 6

К. В. Река, асп., КНУТШ

МОРАЛЬНІ АСПЕКТИ ФЕНОМЕНУ ДОЛЯ: В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ А. КАМЮ

Проаналізовано процес становлення і розвитку поняття "доля". Обґрунтовано ідею долі як інтенції екзистенційно-життєвої орієнтації людини.

Ключові слова: абсурд, доля, екзистенційний вибір, свобода, сенс життя.

Проанализирован процесс становления и развития понятия "судьба". Обоснованно идею судьбы как интенции экзистенциально-жизненной ориентации человека.

Ключевые слова: абсурд, судьба, экзистенциальный выбор, свобода, смысл жизни.

In article was analyzed the process of formation and development of the concept of "fate." Reasonable idea of fate as an intention of existential-life orientation.

Key words: absurd, fate, existential choice, freedom, the meaning of life.

Прагни завжди перемагати скоріше самого себе, ніж долю, і змінювати скоріше свої бажання, ніж порядок у світі.
Р. Декарт

Актуальність даного питання зумовлена її значущістю як для особистісного самопошуку, так і для розвитку сучасної культури в умовах глобальних перетворень загалом. Цінним для нашого дослідження є саме екзистенційне бачення проблеми. Поняття екзистенції виражає усю повноту людського буття, воно є єдністю пере-

живання реальності й життя в реальності. Водночас екзистенція постає результатом граничних зусиль людини, коли їй відкриваються всі можливі і неможливі свідчення її неповторної присутності у бутті.

Доля – це не рудимент давнього світогляду, а необхідний елемент сучасного соціокультурного, точніше,

духовного світу, своєрідний символ взаємовідносин людини зі світом. Більше того, доля символізує той зріз життєдіяльності, що стає (залежно від якості форм усвідомлення) життєво важливим. Доля пов'язана з усвідомленням людиною самої себе наче б то з боку, наче б то з чогось зовнішнього відносно себе. Доля – це все наше життя, сублімоване як зовнішня сила. У ній відбувається перетворення досвіду життя, його подій у позначки шляху, в орієнтири життєвої траєкторії. А оскільки це перетворення пов'язане з уже прожитою частиною життя, то ці знаки визначають репертуар накопичених можливостей, реалізація яких набуває доленосного вигляду [1].

Об'єктом дослідження є доля як складова частина буття в філософському дискурсі.

Значний внесок в дослідженні феномену доля, належить російським і українським філософам. Особливо помітними є праці філософів В. П. Гайденко, В. П. Горана, І. В. Ключкова, Е. Ф. Салахова (генезис категорії долі від міфологеми до категорії давньосхідної й античної філософії); Л. Н. Когана (доля як міра свободи людської життєтворчості); С. Б. Кримського (метафізика долі); С. В. Пролєєва і В. І. Шинкарука (аналіз життєвого світу особистості); В. Г. Табачковського (актуалізація проблеми долі в перехідні періоди історико-культурного розвитку); Н. В. Хамітова (екзистенційні питання прояву самотності і любові, смерті і безсмертя, страждання і сенсу життя).

Мета дослідження полягає в тому, щоб всебічно дослідити зміст феномена долі, як світоглядного поняття, що істотно впливає на розвиток індивідуальної і суспільної свідомості.

Феномен долі завжди був у центрі уваги духовної культури ще Стародавнього Сходу, Греції і Риму. Вже у Гомера бачимо уявлення про неї (долю) як про вищу силу, якій підвладні самі боги: цю тему розвинуто в трагедіях Есхіла, Софокла та ін. [2]. "Уявлення про мілливості долі і про нездатність людини зрозуміти неосяжну волю богів призводить... до двоїстого становища людини і ставить її у залежність від подій, що відбуваються: людина прагне одного, а божество приводить її до зовсім протилежного" [3]. Так Геракліт стверджує, що "війна всезагальна і правда-боротьба, і що все відбувається через боротьбу з необхідності". Геракліт вважає, що все відбувається згідно з долею, котра тожона необхідності, бо все цілком наперед визначено нею, а сутність долі вбачав у розумі (логосі), який пронизує субстанцію Всесвіту [4]. З початком християнства доля як філософська проблема була витіснена поняттями Бог, Провидіння, Промисел.

Аристотель у своїй поетиці запровадив спеціальний термін для позначення цього процесу: "Злам (перипетія) є зміною того, що робиться, на свою протилежність..." [5]. Аналогічним є розуміння наведеного конфлікту і в філософії, в якій домінує поняття долі, чи необхідності, перед якою людина безсила, з тією лише відмінністю, що і доля, і необхідність постають як загальні визначеності щодо всього космосу, а не тільки щодо людей.

В філософії Нового часу тема долі починає осмислюватися переважно в контексті соціальних факторів. Розвиток природничо-наукового світогляду відтісняє ідею долі в сферу уявлень про соціум. Так, Ф. Бекон виступив проти сліпої віри в долю як природної необхідності, обґрунтував права людини на "суверенітет" щодо природи. Т. Гоббс пояснював соціальну нерівність вірою в долю. Р. Декарт підкреслював роль як зовнішніх (природна і соціальна необхідність), так і внутрішніх (раціональність) детермінацій в людській долі.

І. Кант вбачав головним завданням своєї філософії формування людини, оскільки для себе вона є кінцевою

й остаточною метою, і вважав, що істотна відмінність людини полягає у всьому тому, що утворює особистість. Та обставина, що людина може мати уявлення про своє "Я", безмежно звеличує її над усіма іншими істотами, які живуть на Землі. Завдяки цьому вона є особистістю, і завдяки єдності свідомості при всіх змінах, які вона може пережити, вона є однією і тією ж особистістю. За Кантом, сенс життя знаходиться не ззовні, а всередині людини і є іманентним особистості. Фактором, що утворює сенс життя, є ідея, яка набуває вигляду морального закону, обов'язку, доведення до повноти поняття вищого добра, яке людина переживає як величчє. Він вважає, що сенс життя не існує сам по собі як певний атрибут реальності взагалі, він полягає в усвідомленні індивідом свого буття як саме людського, що і є виявленням особистості людини. Людський сенс поведінки індивіда в життєвих ситуаціях забезпечує добровільне самопідпорядкування моральному закону, який піднімає людину над її власною природою. Філософ за своє завдання вбачав визначення чистої загальної сутності моральності, укладає в собі мету і підставу вільної діяльності людини в її кінцевому рахунку долі: "Людина виявляє в собі здатність обирати спосіб життя за своїм розсудом" [6]. Умовою та духовною формою такого піднесення людини над самою собою служить усвідомлення власного місця в світі. Отже, формою вираження сенсу життя є той чи інший світогляд.

Концепція долі у Гегеля заснована на ідеї вільного вибору, який передбачає заперечення зовнішньої необхідності: "Що стосується певного покликання, яке називається долею, то потрібно з нього лише зняти форму зовнішньої необхідності. Свою долю потрібно вибирати вільно і так само переносити і здійснювати" [7].

Й. Фіхте чітко та категорично вказує на проблему сенсу життя як на основу для філософських роздумів і відкидає роль філософа – вчителя життя. Людський сенс життя він вбачає в досягненні індивідом повної злагоди з самим собою в розумі, свободі, діяльності, тобто у тому, що виділяє людину як вільну розумну істоту з простого продукту природи. Отже, сенс життя полягає у формуванні особистості шляхом постійного розвитку людини, і цей процес, який передбачає діяльність, не замикається на індивіді; удосконалюючись, особистість удосконалює світ.

Маркс і Ф. Енгельс критично переробили досягнення своїх попередників і створили діалектико-матеріалістичне вчення: людина – творець і господар своєї долі. Розглядаючи практику як спосіб буття людини, К. Маркс сформулював тезу, що має надзвичайно важливе методологічне значення в понятті долі: "Сутність людини не є абстракт, властивий окремому індивіду. У своїй дійсності вона є сукупність всіх суспільних відносин" [8].

Подальший розвиток філософії долі представляють праці Е. Фрома, В. Франкла, М. Бубера, які висувують комплекс етичних проблем, пов'язаних із духовністю людини. Мова йде про "культуру діалогу", обов'язковими компонентами якої виступають екзистенціали совісті і відповідальності. Така культура пронизана ідеєю гуманізму, в її основі дбайливе, благоговійне ставлення людини до світу.

В. Франкл виділяє три види "смислів" в людському житті, пов'язані з трьома видами цінностей: "цінності дії", "цінності переживання" і "цінності відношення". Ми повинні дуже обережно ставитися до тенденції розуміти цінності в термінах простого самовираження людини. Логос, або сенс, є не просто вихід за межі власного існування, але скоріше щось протистойть існуванню. "Я вважаю, що ми не вибираємо сенс нашого існування, а швидше виявляємо його". [9]. Виходить, що не люди-

на ставить перед собою питання відшукування сенсу життя, а життя ставить це питання перед ним. Людині, таким чином, доводиться щодня і щогодини відповідати на нього – не словами, а діями.

Пріоритет належить цінностям творчості, основним шляхом реалізації яких є праця. При цьому зміст і цінності набуває праця людини як його внесок в життя суспільства, а не просто як його заняття. З числа цінностей переживань Франкл детально зупиняється на любові, яка має багатий ціннісний потенціал. "Любов – це взаємини на рівні духовного, смислового виміру, переживання іншої людини в його неповторності і унікальності, пізнання його глибинної сутності" [10].

Необхідно відзначити, що філософи Л. Вітгенштейн, М. Гайдеггер, Х.-Г. Гадамер, відійшли від традиційного розуміння долі як детермінації існуючого. У зв'язку з цим дуалізм феномена: доля об'єднує текст (можливий сценарій життя) і активну силу, що забезпечує її здійснення (людина), наслідком чого є істинність тексту сценарію життя.

Доля є поняттям, що служить для позначення трансісторичного й космокультурного феномена організації соціального й особистісного буття. Доля – це зовнішня обумовленість людського життя, а також логіка людського буття, що утворюється світоглядом і характером людини. Відштовхуючись від однієї з ідей екзистенційної філософії, людина відрізняється від інших видів суцього своєю модальністю, оскільки їй одній властиво перейматися своїми нереалізованими можливостями. Лише на цій основі можуть формуватися такі модальності долі, як обов'язок, відповідальність, покликання. Взаємодія людини і долі чітко виявляє себе в граничних кризових ситуаціях, коли людина вступає в діалог з долею, що несе інформативну функцію. Це точка поєднання людини і долі, в якій проникливість долі в людину є окремих випадок проникливості світу в неї.

Фундаментальною проблемою всякого людського існування є проблема сенсу життя і долі. Стратегічна лінія життя, обумовлена сенсом життя, складає внутрішнє ядро і стрижень долі людини. Інакше кажучи, сенс життя є інтеграція всіх інших аксіологічних імперативів життя і поведінки людини. Доля і сенс життя – суть явища одного порядку організації, проте доля, разом з тим, виражає інтенцію процесу, а сенс життя є результатом, усталеною аксіологічною функцією.

У долі, що має справжній і останній зміст тільки для людини, ми бачимо "міст", сполучну ланку між "Я" і зовнішнім соціальним середовищем, взаємодію процесів індивідуалізації і соціалізації особистості. Значення життєвого світу для осмислення проблеми формування долі людини підкреслюється у зв'язку з безпосередньою даністю життєвого світу для людини, що самовизначається, причому, самотність є засобом заглиблення у її духовний світ.

Життя людини як явище космічного, вселенського масштабу унікальне за своїм змістом, наповнене різними щодо сили і полярності подіями і почуттями. В ньому поряд з драматичними присутні яскраві позитивні моменти, які вміщують у собі могутні стимули для творчої діяльності, саморозвитку, зміцнення і розширення самосвідомості особистості. Унікальність людського існування полягає в тому, що людина не просто живе, а здатна зайняти оцінювальну позицію стосовно життя взагалі і свого зокрема, спроможна розпоряджатися ним і навіть зі своєї волі піти з життя. Однак саме складні життєві ситуації, події, випробування ставлять людину перед проблемою вибору: боротися, протистояти цим обставинам або знайти шляхи, щоб, поступившись своїми моральними принципами і цінностями, позбути-

ся душевних переживань і відмежуватися від небажаних подій, які насуваються або вже відбулися. Людина на певному етапі своєї індивідуальної життєвої історії повинна зробити конкретний вибір на користь тієї чи іншої системи свого існування і життєдіяльності. З цих позицій розгорнута в просторі і часі система вибору постає як проблема сенсу життя і долі людини.

Питання про сенс життя і долю людини має тривалу світоглядну традицію і становить докорінні проблеми філософії та культури. Сенс життя пов'язується з об'єктивно важливими цінностями, які виступають як найвища мета людської діяльності та прагнень. У ціннісній основі сенсу життя міститься не "голий" теоретичний феномен, а життєво важлива, емоційно допустима мета; вона є не лише об'єктивно доцільною, але й суб'єктивно затвердженою, тобто сприйнятою і визнаною особистістю. Сенс життя є суттєвим, фундаментальним атрибутом суб'єкта життя, незалежно від того, чи йде мова про конкретну особистість, чи про релігійно-ідеалістичну персоніфікацію світу та його явищ (Бог, Абсолютна Ідея, світовий Дух). Усвідомлення сенсу життя передбачає вільний вибір індивіда. Необхідною його умовою є свобода як людська форма самодетермінації (самообумовленості) буття. Доцільність сенсу життя виявляється в його генеральному особистісному функціонуванні, яке ґрунтується на всезагальному суспільному визнанні, всезагальній об'єктивній істинності та соціальній значущості.

Вагомий внесок у осмислення зазначених питань у XX столітті здійснив видатний французький мислитель Альбер Камю. Світогляд Камю має радикально ірраціональний характер: на його переконання, весь світ, усе сутнісне глибоко безглузде. Будь-яке істинне пізнання неможливе, бо Камю переконаний, що вся дійсність нерозумна й алогічна. В такому світі раціональне пізнання не може служити "ниткою Аріадни". Завдання полягає в тому, говорить Камю, щоб здобути всі наслідки з абсурду, що панує у Всесвіті, з його безглуздості. Абсурд – ключ до всієї філософської проблематики А. Камю, стрижень буття та мислення, єдине можливе керівництво до дії, життєдіяльності.

Як гносеологічні, так і онтологічні питання не цікавлять Камю, в центрі його роздумів – етичні теми, причому ірраціоналізм його філософії впадає в глибокий песимізм. "Міф про Сізіфа" починається такими словами: "Є тільки одна справді серйозна філософська проблема – проблема самовбивства. Вирішити, варте чи не варте життя того, щоб жити, означає дати відповідь на основне питання філософії" [11]. Цим питанням перейняті всі його твори. Приреченість людини та її смертна доля, безглузде і трагічне існування, ностальгія та відчуження від світської метушні, від всесвітнього хаосу – лейтмотив усієї творчості Камю. Переведення філософії з традиційних категорій на емоційні "екзистенціали", або "модуси" (турбота, тривога, доля, страх), характерне і для інших екзистенціалістів, але в Камю воно набуває тотального всеохоплюючого характеру. Він пише, що сімнадцяте століття було століттям математики, вісімнадцяте – століттям фізичних наук, дев'ятнадцяте – біології, а наше двадцяте є століттям страху. Страх – основний "екзистенціал" його філософії, який набуває тотального характеру. Заперечуючи на словах примат "існування" (в екзистенціалістському розумінні цього слова) стосовно "сутності", Камю ототожнює саму "сутність" з "абсурдом нещасної свідомості". "Абсурд" у філософії Камю спрямовано не тільки проти раціоналізму, але й проти фідеїзму. Він рішуче заперечує віру в Бога як безґрунтовний, утопічний самообман, несумісний з безглуздістю всього, що існує. Для віруючих сам

"абсурд" став Богом, але не варто залякувати прима-рою "страшного суду", якщо все дійсно для нас є постійний страшний суд.

Камю ні в що не вірить, у тому числі і в розум, як у божественний, так і в людський, який передбачає закономірність, логічність, усвідомлення історичного прогресу і претендує на можливість соціального подолання універсального абсурду. Все реальне чуже для свідомості, випадкове, а отже, абсурдне. Усвідомлення безглуздості існування, що перетворює нашу свідомість на "нешасну свідомість", ставить "основне питання філософії" перед вирішенням дилеми. Навіть при впевненості у своїй безнадійності слід поводитися так, ніби ми все-таки на щось сподівалися, або не заподіяти собі смерть. Камю обирає першу альтернативу, заперечуючи самогубство. Той, хто зрозумів, що цей світ не має значення, одержує свободу. А свободу можна одержати лише тоді, коли повстанеш проти всесвітнього абсурду, бунтуючи проти нього. Бунт і свобода, на думку Камю, нероздільні.

Свобода як найвища моральна цінність мислиться не в соціально-політичному розумінні, а як притаманна природі людини потреба самовираження особистості; бунт – це не революційне перетворення суспільства, а повстання проти долі, моральний бунт проти Його Величності Абсурду.

А. Камю, впродовж своєї літературно-філософської діяльності вибудував свою оригінальну концепцію трагічної долі – абсурдизм. Філософія абсурду, що виросла на ґрунті екзистенціалізму, одного з найпопулярніших філософських вчень двадцятого століття, знайшла широкий відгук в усіх сферах мистецтва. Основу філософії абсурду становить суперечність між прагненням людини пізнати світ і оволодіти ним та принциповою неможливістю цього внаслідок ірраціональності світу, його "нелюдського" і "нерозумного" характеру. Зіткнення людського розуму з ірраціональним світом породжує "абсурдний конфлікт". Таким чином, абсурд стає тією ланкою, що пов'язує людину зі світом, і єдиною можливістю осягнення дійсності за таких обставин стає "абсурдна свідомість".

Один з головних ідеологів мистецтва абсурду, батько філософії абсурду, який не лише розгортав свої ідеї в філософських есе, а й активно впроваджував їх через власну літературну творчість, Альбер Камю, ставить центральною фігурою своєї філософії абсурдну людину, відповідно в мистецькій площині – абсурдного героя.

За Камю, абсурдний герой з'являється з особливого стану ясності розуму, з самопізнання і самооцінювання. Це людина, яка пізнала себе і своє життя і не має щодо себе самої жодних ілюзій, а відповідно – надій. Головне, що відрізняє абсурдного героя – його здатність осягнути суперечливість буття. Він чітко бачить конфлікт, закладений у ставленні людини до світу і приймає як розумну природу людини, так і ірраціональність довколишнього середовища.

Цей безперечно трагічний образ несе в собі головну ідею філософії абсурду – прагнення віднайти сенс життя стикається з розумінням відсутності будь-кого сенсу. Єдиним виходом, що його Камю пропонує людині, яка пізнала абсурдність існування, є бунт. При цьому бунт розглядається не з точки зору дії з метою отримання реального результату. Навпаки, такий бунт від початку приречений на поразку. Бунт абсурдного героя – це бунт без надії, без сподівання. Герой розуміє безплідність своєї боротьби, але, однак, продовжує її. І тільки в такій, на перший погляд безнадійній, ситуації можливо віднайти сенс життя, вважає Камю. Втративши надію і осягнувши неминучість і безповоротність смерті, абсурдний герой має знайти сили продовжувати боротьбу і

тим самим він вкладає новий сенс у свої дії. "Упевнившись в скінченності своєї свободи, відсутності майбутнього в його бунтові й у тлінності свідомості, він ладен продовжувати свої діяння в тому часі, який відпущено йому життям" [12].

Таким чином, боротьба, бунт героя стають для нього не засобом, а власне самою метою. Метафорою абсурдного героя у Камю виступає Сізіф, який у своєму проклятті віднаходить сенс власного існування замість відчаю. Лише пізнавши безнадійність своїх зусиль, але не полишаючи їх, Сізіф отримує рівновагу. Камю зазначає, що суть абсурдного сюжету не лише у безглуздіх обставинах, в які потрапляє герой, а головним чином у певній реакції героя на них. Намагаючись охарактеризувати сутність абсурдного героя, Камю звертається до кількох образів, зокрема до образу актора. На думку філософа, актор уособлює трагічність людського буття, його професія, як жодна інша, наближує до пізнання скінченності існування. Актор через своїх персонажів сотні разів проходить цикл народження–смерті, який іншим людям дано пройти лише раз у житті, і оскільки межа між виконавцем і роллю надзвичайно тонка, можна стверджувати, що актор проживає долю кожного свого героя як власну. Ця специфіка акторської долі, багатоплановість його існування, ілюструє, на думку Камю, абсурдний конфлікт: "... актор суперечливий: він один і той же і він різноманітний – стільки душ живе в його тілі. Але саме така суперечливість абсурду: суперечливий індивід, що бажає всього досягти і все пережити" [13].

Все сказане дозволяє зробити висновок про те що, А. Камю не вступає в теоретичні та теологічні суперечки, а обмежується тим, що приймає "стан мислячої людини" таким, яким він був до середини ХХ ст. Йому важливі не стільки філософські або теологічні висновки, скільки фактичний стан думок. Для нього Бога немає, тому що "Бог помер" у серці людини. Людина, яка усвідомила абсурдність свого існування, повинна керуватися тільки тим, що вона знає, рахуватися з тим, що існує, і не дозволяти втручатися у її життя нічому, що не було б достовірним. Камю закликає людину по-новому усвідомити для себе своє життя, звернутися до прикладу давньогрецьких міфів, які вважають долю людською справою.

Дослідження долі як найважливішої екзистенційної категорії не втрачає своєї значущості незалежно від соціокультурної ситуації, політичного ладу, ідейного стану епохи. Початок нового тисячоліття не є винятком. У ХХІ столітті існування людини виявилось пов'язане з цілою низкою питань, від вирішення яких залежить майбутнє цивілізації, її виживання. До їх числа відносяться також проблеми гуманності і духовності, сенсу і цілей життя: "Долі людей нескінченно складні і різноманітні. Двох однакових людських доль немає і, очевидно, бути не може. Самий складний вид творчості – творення власного життя" [14]. Однак дана проблема проявляється і в "катастрофічному погіршенні моральної статистики, що стосується масової поведінки" [15].

Розробка проблеми сприяє більш глибокому розумінню людини і її можливостей, розвитку філософської теорії особистості, розширенню можливостей психологічної корекції людини в момент соціальних та особистісних криз. Людина є істотою, що творить долю саме тому, що вона виринає з порядку речей, промовляє своє слово – і тому отримує відповідь. У цьому діалозі "Я" специфічне й індивідуальне складає головний нерв, який визначає смисл діалогу. А смисл його у творчості, через яку людина знаходить свою відкритість, свободу волі і вміння гідно прийняти "обставини", прислухатися до іншого і зробити свій вибір.

1. Болотіна Є. В. Доля людини та час // Мультиверсум. Філософ. альманах : зб. наук. пр. / гол. ред. В. В. Лях. — К. : Український Центр духовної культури, 2000. — Вип. 19. — С. 215. 2. Людина в цивілізації 21 століття: проблема свободи / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Т. В. Лютий, Г. І. Шалашенко, Є. І. Андрос, А. М. Дондук та ін. — К. : Наукова думка, 2005. — С. 7. 3. Там само. — С. 8. 4. Там само. — С. 9. 5. Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; ред. А. И. Доватура. — М. : Мысль, 1983. — Т. 4. — С. 657. 6. Кант И. Сочинения : в 6 т. Т. 1. / И. Кант ; под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. — М. : Мысль, 1964. — С. 154. 7. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет : в 2 т. Т. 2. / Г. В. Ф. Гегель. — М. : Мысль, 1971. — С. 65. 8. Маркс К. Сочинения

/ К. Маркс, Ф. Энгельс. — 2-е изд. — М. : Политиздат, 1955. — С. 630. 9. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл ; общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева. — М. : Прогресс, 1990. — С. 118–126. 10. Там же. — С. 118–126. 11. Камю А. Творчество и свобода : Статьи, эссе, записные книжки / Альбер Камю. — М., 1990. — С. 30. 12. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / А. Камю. — М. : Политиздат, 1990. — С. 60. 13. Там же. — С. 68. 14. Коган Л. Н. Человек и его судьба / Л. Н. Коган. — М., 1988. — С. 263. 15. Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование / А. С. Панарин. — М., 2002. — С. 104.

Надійшла до редколегії 14.03.12

УДК 101.1

Я. А. Соболевський, асп., КНУТШ

ХРИСТИЯНСЬКИЙ ПЕРСОНАЛІЗМ Е. МУНЬЄ

Проаналізовано філософські засади персоналістичної концепції Еманюеля Муньє. Досліджені умови виникнення персоналізму та його вплив на філософські течії першої половини ХХ ст. Запропоновано авторську інтерпретацію персоналістичних поглядів філософа, окреслено їх значущість в сучасній філософській традиції.

Ключові слова: персоналізм, особистість, людина, існування.

Проанализированы философские основания персоналистической концепции Емманюэля Мунье. Исследованы условия возникновения персонализма и его влияние на философские течения первой половины ХХ века. Предложено авторскую интерпретацию персоналистических взглядов философа, подчеркнута их значимость в современной философской традиции.

Ключевые слова: персонализм, личность, человек, существование.

It have been realized the analysis of the philosophical principles of Emmanuel Mounier's personalism. Discovered the terms of origin of personalism and his influence on philosophy of the beginning of the XX century. It is offered the authors personalistic ideas of philosopher, the meaningfulness of the ideas in modern philosophy tradition.

Keywords: personalism, personality, human being, existence.

У 1932 року в Парижі вийшов в світ перший номер журналу "Еспрі" ("Esprit" — "Дух"), засновником якого був двадцятисемирічний французький філософ Еманюель Муньє. Він народився 1905 року в місті Гренобль, Франція, та помер у 1950 році в місті Шатене-Малабрі, католик за віросповіданням. Довкола журналу одразу об'єдналася молода інтелігенція — філософи, публіцисти, письменники, літературні і художні критики, стурбовані долею сучасної людини і цивілізації, що переживали глибоку економічну, політичну і духовну кризу. Поява цього журналу знаменувала собою ставлення нової філософської течії, яка отримала назву "персоналізм" і стала в ряд з такими напрямками, як феноменологія, екзистенціалізм, неомізм. Разом вони склали ядро інтелектуального життя не тільки Франції, але й Європи у першій половині ХХ сторіччя. Заснувавши персоналізм, Е. Муньє формулює проблему універсального розвитку людини, а саме — особистості, що, власне, і надало назву течії (від лат. "persona" — особистість). Він визначив персоналізм як екзистенційну філософію, в центрі якої знаходиться людське існування. Але персоналізм не являв собою закриту систему ідей, він не є школою зі своїми поняттями та концепціями. Е. Муньє — автор робіт "Персоналізм і загальна революція" (1935), "Від власності капіталістичної до власності людської" (1936), "Маніфест персоналізму" (1936), "Персоналізм і християнство" (1939), "Трактат про характер" (1946), "Введення в екзистенціалізм" (1946), "Персоналізм" (1949), "Надія тих, що зневірилися" (1953) та ін. У 1961–1963 роках в Парижі вийшло чотиритомне зібрання творів "Еманюель Муньє. Праці", куди включені всі його основні роботи.

Головним чином французький персоналізм виник як варіант соціального християнства в ліво католицьких колах. Прихильники цієї течії зосередили свою увагу на подіях початку ХХ ст. — а саме Велика війна (потім Перша світова), Жовтнева революція в Росії, соціалістичні революції в Німеччині, Фінляндії, Угорщині, яких спіткав крах, всесвітня економічна криза капіталізму 1929–1932 років, становлення нацизму в Німеччині.

В напруженій атмосфері 30-х років постала необхідність переосмислення людської діяльності, та розумін-

ня людини, як особистості, яка несе відповідальність за вчинки. Осередком заклику став журнал, який об'єднав на своїх сторінках, як людей віруючих, що належали до різних конфесій, навіть — інших віросповідань, так і людей атеїстичних поглядів. Метою створеного ними журналу стало дослідження положення людини в світі, відношення духовного покликання особистості та імперативів суспільства, а принципи та ключові поняття, в розумінні авторів журналу, радикально відрізнялись від індивідуалізму. Також метою журналу було протистояння всьому, що загрожувало людству та його культурі, і на сам перед фашизму. Ідея залученого в сучасність існування людей стала домінуючою в персоналістичній філософії. З загальноісторичної точки зору епоха, в якій виникає персоналізм була, з одного боку, часом буржуазної індивідуалістичної цивілізації, а, з іншої сторони, епохою розповсюдження ідеологій тоталітарного типу. Виступаючи проти індивідуалізму, персоналізм пропонує здійснення "особистісної революції", яка б не мала нічого спільного з пролетарськими чи національними революціями.

До лав персоналізму стали філософи, письменники, громадські діячі, такі як — Ж. Лакруа, М. Недонсель, Г. Мадін'є, П. Фрес, П. Рікер та ін. Пліуралізм думок та поглядів став головною заслугою цього товариства, вони визнавали рівні права на існування різних світоглядів. Е. Муньє, засновуючи журнал, сподівався, що він сприяє створенню нового покоління вільних людей, які готові до особистісного вибору та ведуть суспільно значущу діяльність незалежно від світоглядної позиції чи релігійних вподобань. Персоналізм не являв собою закриту систему ідей, він був є школою зі своїми поняттями та концепціями. В основі проблематики персоналізму стоїть питання про "кризу людини", яка постала в наслідок кризи цивілізації. Під "кризою людини" Муньє розумів кризу дієвих здатностей індивіда, що виник в капіталістичному виробництві, а також спад духовності, як наслідок буржуазного стилю життя. В цьому вбачається певний вплив російського філософа М. Бердяєва, який писав "Мне пришлось жить в эпоху катастрофическую и для моей Родины, и для всего мира. На моих глазах рушились целые миры и возникали новые. Я мог наблюдать нео-

© Соболевський Я. А., 2012

бычайную превратность человеческих судеб. Я видел трансформации, приспособления и измены людей, и это, может быть, было самое тяжелое в жизни" [1].

Ж. Марітен, який згодом став провідним теоретиком неотомізму, разом з Е. Муньє мав наміри розробити нову концепцію християнства, яка б стала духовною основою в перебудові цивілізації на гуманістичних християнських началах. Їхні ідеї прогресивного екуменізму звісно викликали незадоволення з боку Ватикану, тим що нагадували протестантські мотиви, рух за всесвітнє християнське єднання, у вузькому значенні – рух за краще взаєморозуміння і співпрацю християнських конфесій. Слід зазначити, що після Другого Ватиканського Собору Католицька церква частково прийняла позиції екуменізму, які описані в енцикліці папи Івана Павла II "Ut Unum Sint", декларації "Dominus Iesus" та інших офіційних документах Католицької церкви. Розбудовуючи персоналізм як філософське вчення, Е. Муньє намагається оновити концепцію людини шляхом асиміляції впливових філософських, антропологічних позицій: екзистенціалізм та марксизм. А зародження поняття "особистості" пов'язує з християнством, яке перше заговорило про множинність душ та поклиало кожну з них долучитися до божественного. Звідси випливає ідея персоналістів про втілення Царства Божого на землі, яка згодом стала цілою програмою. Звеличуючи земне життя, філософ відмовляється від радикального протистояння града Божого та града земного. Вони, на думку Е. Муньє, переплелися один з одним, та розрізняються своєю спрямованістю. Як результат, персоналісти відійшли від традиційного християнського бачення людини, як істоти що споглядає, до істоти, що активно живе, яка втілює божественні цінності на землі.

В пошуках сутності людини Е. Муньє звертає свою увагу на практичний бік життєдіяльності, та намагається визначити роль праці, користуючись поняттям "залучення". М. Бердяєв не вірив у можливість самореалізації людини в зовнішньому світі. Для нього конфлікт між матерією та духом, іманентним та трансцендентним був абсолютним, а тому нерозв'язним. "Дух есть революционное начало, материя же есть начало реакционное", "дух есть свобода и революция, материя же есть необходимость и реакция" [2]. Е. Муньє діалектично розумів взаємодію духа та матерії і вбачав в цьому головну умову для становлення людини як особистості. Матерія – це пасивність, дух же, навпаки, – рух, життя. Для визначення особистості недостатньо сказати, що вона є дух; поняття особистості включає відкриття внутрішнього світу, націленого на вище буття.

В роботі "Персоналістська і суспільна революція" Е. Муньє пише про виміри особистості: покликання, втілення та об'єднання, де акцент робиться на "втіленні в праці". Причому праця для філософа є перш за все творчістю, творячи той, чи інший продукт, людина не тільки виражає себе, але й певним чином стверджує себе. Таким чином людина стає не тільки істотою мислячою та діючою, а й чуттєвою та емоційною – праця, як творчість, супроводжується радістю. Дисциплінована праця надає людині впевненості в собі та своїх силах. Вона стає головною умовою істинного людського спілкування що має виховні риси, адже вона являє собою досвід самовідданості: людина творчо стверджується в праці, зрікаючись себе не тільки заради продукту, але й заради іншої людини, якій продукт присвячено. Визнаючи великий вплив марксизму на формування ідей персоналізму про "залучення" існування, Е. Муньє разом з тим намагається включити марксистський гуманізм в більш широку перспективу. Соціалістичний гуманізм К. Маркса визнає найбільшою цінністю людину, її гідність,

вільний гармонічний розвиток. На першому плані постає пролетарський гуманізм, який на думку філософа являє собою якісно новий стрибок в розвитку ідеї – це критичне переосмислення гуманістичних ідей минулого. Особливість соціалістичного гуманізму полягає в його партійності, класовому характері, де на першому плані постають інтереси мас трудящих, які протиставляються інтересам "пригноблених", а згодом "буржуазному псевдогуманізму з антикомуністичним вмістом". Як проголошено в марксистській теорії, мірилом гуманності людських вчинків є те, наскільки вони на практиці сприяють вирішенню завдань суспільного прогресу, звільненню особистості трудящегося, створенню соціалістичного і комуністичного суспільства. Головна відмінність персоналістської концепції діяльності від марксистської, – це спроба пов'язати працю з цілісним самовираженням особистості, що здійснює себе як суб'єкт не лише виробничої діяльності, але і діяльності етичної, естетичної, релігійної, в термінології персоналістів – духовної. Діяльності, яка можлива за умови, якщо людина співвідносить свою діяльність з божественною, трансцендентною перспективою.

Звідси походить критика ідеології економізму, до якої згодом прихильники "особистісної філософії" відносять і марксизм. На прикладі біографії М. Бердяєва ми бачимо, що ідеї марксистського гуманізму були велими привабливими, доки не почали реалізовуватися революційними шляхами. У 1899 р. в марксистському журналі "Neue Zeit", була надрукована його перша стаття "Ф. А. Ланге і критична філософія в їх відношенні до соціалізму", де він проявив себе як критичний марксист. Але згодом він став однією з провідних фігур руху "віхівство", який вперше заявив про себе збіркою статей "Проблеми ідеалізму" (1902), потім збірками "Віхи" (1909) і "3 глибини" (1918), в яких негативно характеризувалися революції 1905 і 1917 років. Сам Е. Муньє теж був розчарований положенням справ, як і М. Бердяєв він вважав, що будь-які економічні і соціальні зміни, що здійснюються невеликим колом людей, не в змозі привести до зламу систему, що зжила себе; вони неодмінно завершаться лише перерозподілом багатств. "Мы отбросили иллюзию революции, которая касалась бы только социальных структур, и говорим о личностной революции в душе революционеров" [3]. Для нього слово "революція" мала характер без кривавої боротьби за "світле майбутнє", він вірив у те, що корінне перетворення життя людей неможливе без їх загальних зусиль і перш за все без їх духовного відродження, без духовної революції. Проте духовна і економічна революції мають іти пліч о пліч.

Засновник персоналізму піддавав критиці капіталістичне суспільство, виходячи з положення в ньому окремої людини. Е. Муньє критикував капіталістичне виробництво, що перетворило індивіда на несвідомо діючу істоту, і позбавило його саморозвитку. Він підкреслював антигуманну сутність капіталістичного вжитку, вказуючи, що він стає нестримним прагненням до комфорту, який перешкоджає духовному розвитку особистості і перетворює її на носія стандартів буржуазного суспільства. Інша, поряд з "залученням", головна проблема французького персоналізму це душа, духовний світ особистості, особистісне Я. Звертаючись до неї, прихильники персоналізму наближують, як вже зазначалося, екзистенціалізм та феноменологію. Особистісне Я людини є для Е. Муньє і персоналістів "первинною реальністю", передумовою і дійсністю історичної творчості. Особистість є центром переорієнтації об'єктивного універсуму, писав Е. Муньє, розуміючи під цим, що той, хто досяг рівня особистісного існування, є суб'єктом

творення людської реальності. Іншими словами перетворення дійсності з нелюдської у власне людську відбувається у внутрішньому світі особистості, ядром же духовного світу людини є свідомість, але не вона визначає особистість і особистісну творчість. Про це він пише наступне: "сознательное поведение является лишь частью целостного Я, а наилучшими из наших поступков оказываются как раз те, в необходимости которых мы менее всего уверены, творчество как преодоление данного достигается за пределами сознания и деятельности" [7].

Тут слід розуміти, що для персоналістів несвідоме більш важливе ніж свідоме; несвідомі діяльність уможливорює зв'язок людини з цілим світом, відкриває зв'язки Я і Ти, про які писав М. Бубер. Він був представником діалогічного персоналізму – сучасна філософська течія усередині персоналізму, головною проблемою якої є комунікація або діалог. Соціальна сторона особистості, а саме комунікація або діалог, стає в діалогічному персоналізмі підставою конститування особистості. Діалогічний персоналізм оперує новими екзистенціальними категоріями (Я, Ти, Ми), прагне подолати гносеологічний Я-центризм класичної філософії, виносячи проблему пізнання на новий онтологічний рівень проблеми творчості. Початком розвитку ідеї діалогу можна назвати книгу М. Бубера "Я і Ти" (1923), в якій вводяться у філософський ужиток поняття Я і Ти, як основні екзистенціальні категорії. Також М. Бердяєв розвивав діалогічні ідеї і в рамках власної системи, відома його праця "Я і світ об'єктів. Досвід філософії самоти та спілкування" (1934).

В цій проблематиці Е. Муньє говорить про "розімкнутість" людини: вона відкрита реальності, більшої ніж світ, в якому протікає її свідоме життя, реальності, з одного боку, передуючій людині, з іншого – що перевершує її. Саме несвідоме дозволяє людині спілкуватися з цією реальністю: через несвідоме людина з'єднується з тією частиною самої себе, яка перевершує її власну свідомість. Не дивлячись на те, що Е. Муньє високо оцінював психоаналіз З. Фрейда, французький філософ піддавав критиці домінування концепції несвідомого як варіант механістичного детермінізму. Особливе заперечення викликає у нього фрейдівське прагнення звести вищі прояви людського духу – мораль, мистецтво, релігію – до модифікації внутрішніх потягів, тотожних інстинктивній несвідомій діяльності, внаслідок чого людське буття трактується як "суцільна тваринність", через що особисті характеристики зводяться до позбавлення індивідуальності. В центрі уваги Е. Муньє не механічне несвідоме, а творче, при вивченні якого він користується ідеєю інтенціональності Е. Гусерля, в той же час піддаючи її критиці та переробці. Його основне заперечення спрямоване на розуміння проблеми інтенціональності, де остання трактувалася засновником феноменології виключно як спрямованість свідомості зовні на предмет. Як висновок можна сказати, що у вченні Е. Гусерля Е. Муньє бачить всього лише філософію пізнання, де людина ототожнюється з реальністю, але не долає її. Не влаштовує Е. Муньє і трактування ідеї інтенціональності атеїстичними екзистенціалістами, такими як Ж. П. Сартр, оскільки, як він вважає, в екзистенціалізмі людська суб'єктивність герметично закрита. І хоча Ж. П. Сартр відкидав всяку думку про замкнутість свідомості, підкреслюючи її націленість зовні, засновник персоналізму вказує на беззмістовність поняття екзистенціалістів інтенціональності і трансценденції, за допомогою яких описується рух "безцільного буття". У атеїстичному екзистенціалізмі поза людиною немає нічого, що перевершувало б її буття за значимістю і масштабом. У результаті, вважає Е. Муньє, і у фе-

номенології, і в екзистенціалізмі людське буття – це пристрасне бажання індивіда жити за будь-яку ціну, навіть ціною знехтування тих цінностей, які додають сенс його існуванню.

Е. Муньє поділяє точку зору християнських екзистенціалістів Г. Марселя і К. Ясперса. В їх вченнях його приваблює прагнення не лише зрозуміти людину, але і пов'язати її внутрішній світ з абсолютним, тобто божественним, буттям. Намагаючись описати поняття божественної трансценденції, Е. Муньє посилюється на її принципову невизначеність. Достовірно можна стверджувати лише наступне: поняття божественної трансценденції, або Бога, містить в собі вказівку на деяку межу людських можливостей, де, з одного боку, виявляється кінець людського світу і стають немислимыми всі людські уявлення і масштаби, а з іншої – саме через це людський світ набуває сенс.

Згідно Е. Муньє, поняття трансценденції характеризує не свідомість людини, а її суб'єктивність, духовний світ особистості. Духу з'являється в персоналізмі як та частина суб'єктивності, де людське існування розуміється з позицій добра і зла, а дух є і самосвідомістю людини. Дух в персоналізмі – це особлива сфера людського досвіду, сфера "надсвідоміа і надчасова". Специфічною межею духу є відкритість не зовнішньому світу, а якомусь вищому буттю. До досягнення цього буття людина приходить в моменти потрясіння, одкровення, що схоже на акт осяяння. Цей акт відкриває, за словами Е. Муньє, світ в його глибинній реальності і що сполучає людину за межами свідомості з тотальним цілим. Однією з істотних для французького персоналізму є тема міжлюдського спілкування, яка була викладена Е. Муньє в його програмній праці, – "Персоналіст і суспільна революція", де поняття "персоналізм" і "людська спільність" вживалися як тотожні. В книзі "Що таке персоналізм?" філософ пише, що істинним покликанням людини є не влада над природою, не задоволення життям, а досягнення взаєморозуміння людей. Відчуття людської спільності Е. Муньє відносить до фундаментальних характеристик особистості, її первинного досвіду. "Первичный опыт личности – это опыт "другой" личности" [8]. "Ти" і "Ми" передують особистості або, точніше, супроводжують "Я" крізь все життя. Отримуючи внутрішнє життя, особистість стає націленою на світ і спрямованою до інших особистостей; йдучи шляхом універсалізації, вона з'єднується з ними, оскільки "інший" ("інші") не лише не обмежує її, але обумовлює її існування. "Личность существует только в своем устремлении к "другому", познает себя только через "другого" и обретает себя только в "другом" [9].

Як висновок можна сказати, що персоналістичне суспільство, виникнення якого є метою особистостей, має базуватися на особливих актах, яким, як вважає Е. Муньє, нема аналогів в універсумі: вміння особистості вийти за власні межі та відкритися "іншому", зрозуміти його і в пошуках взаємної згоди погодитися з його точкою зору; здатність взяти на себе долю іншого, розділити з ним печаль та радість, не чекаючи на взаємність, берегти вірність "іншому" на протязі життя. Е. Муньє, виходячи з цих положень, формулює кредо особистісного існування: "...Я существую в той мере, в какой я существую для "другого", и в конечном итоге существовать – значит любить. Такова изначальная истина персонализма" [9]. Говорячи про любов, слід зазначити, що Е. Муньє розуміє не природні відносини, такі як сексуальні чи родинні, а надприродні, які вимагають від людини повної самореалізації в свободі. В такому випадку акти любові стають доказом існування людини, подібно до Р. Декарта, який визначав існування через мислення

"Я мислю, отже я існую", у Е. Муньє – я люблю – значить я існую, і життя варте того, щоб жити. Однією з властивостей французького персоналізму є те, що його основні поняття "особистість", "трансценденція", "комунікація", великою мірою визначаються творчістю. Коли Е. Муньє започатковував журнал "Еспрі", його наміром був розвиток мистецтва, щоб через нього виражати головні наміри "філософії особистості". В даному випадку митець виступає як провідник особистісного існування, а твори мистецтва – моделлю істинного особистісного існування.

Значення мистецтва для персоналістів в тому, що тільки йому дано позначити сутність божественної трансценденції. Вищим проявом мистецтва є здатність проникати у внутрішній світ людини, де присутня божественна душа, і людина відчуває спорідненість з нею. Разом з тим художня творчість визнається вершиною людської діяльності, в якій людина виступає як вільний суб'єкт, оскільки здійснює не завідома визначену дію, як це у праці, а творить нову реальність, постійно перебуваючи по той бік повсякденного життя, і намагається поєднати з ідеальною сутністю всіх речей. Митець бачить світ у Бога, та намагається виразити Бога в світі.

Можна сміливо казати про великий вплив персоналізму на філософські течії та соціальні вчення XX ст. В роки окупації Франції нацистами, велика кількість співробітників журналу боролися в рядах опору. П. Ландсберг та Ж. Госе загинули в німецьких таборих. Сам Е. Муньє, був деякий час ув'язненим, після чого переміщувався під іншим ім'ям. Завдяки діяльності персоналістів особистісна проблематика зацікавила сучасних

філософів та соціологів, закликала до дослідження проблем духовного світу людини. Велику роль відіграв персоналізм, звертаючи увагу на особистісний вимір праці та діяльності, людського спілкування та людської спільності, як найбільшої проблеми сучасності. Популярною стала етична концепція "особистісної філософії", яка проголошувала розкриття творчого потенціалу людини, як становлення естетично досконалого суб'єкту. Основні ідеї "особистісної філософії" стимулювали переорієнтацію офіційної доктрини католицької церкви, а вчення про людину та її особистість стає центральною проблемою офіційного католицизму. Принципи католицького персоналізму лежать в основі теології та філософії папи Івана Павла II, який досліджував проблему єдності особистості та особистісної спільності. В середині 60-х років в рамках католицького модернізму складаються різні теологічні напрями, де осмислюються гострі проблеми сучасності, започатковані французьким персоналізмом. Принципи французького персоналізму виступають сьогодні як основа всесвітньої гуманістичної стратегії, націленої на відстоювання і зміцнення загальнолюдських цінностей.

1. Бердяев Н. А. Самопознание: (Опыт философской автобиографии). – М., 1991. – С. 9. 2. Там же. – С. 85. 3. Там же. – С. 15. 4. Вдовина И. С. Французский персонализм (1932–1982). – М., 1990. 5. Вдовина И. С. Эволюция французского персонализма от идей реформизма к "новой" критике капитализма // Французская философия сегодня. – М., 1989. – С. 233–244. 6. Мунье Э. Манифест персонализма. – М.: Республика, 1999. 7. Мунье Э. Что такое персонализм? – М., 1994. – С. 15. 8. Там же. – С. 479. 9. Там же.

Надійшла до редколегії 02.04.12

УДК 141.33

Л. В. Терехова, асп., КНУТШ

ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКИЙ МІСТИЦИЗМ І ФІЛОСОФСЬКІ НАСТАНОВИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

У статті аналізується філософське значення пізньосередньовічного містицизму. Обґрунтовується роль творчості жінок-містиків у формуванні фундаментальних філософських настанов Середньовіччя.

Ключові слова: візіонер, "жіноча містика", свобода волі, містика, містицизм, "життєдайність".

В статье анализируется философское значение познесредневекового мистицизма. Обосновывается роль творчества женщин-мистиков в формировании фундаментальных философских установок Средневековья.

Ключевые слова: визионер, "женская мистика", свобода воли, мистика, мистицизм, "жизнеспособность".

The philosophical significance of late Medieval mysticism is analyzed in the article. The value of women mystics' creation is justified according to Medieval fundamental philosophical guidances.

Keywords: visioner, women mysticism, free will, mysticism, greenness.

Середньовічні містичні трактати часто відносять до художньої літератури, вважаючи їх лише знаковим маркером наскрізно релігійної свідомості, що не мають філософського сенсу. Особливо "непіддатливими" виявляються дослідники, коли мова заходить про твори, авторами яких були жінки. Проте, ніхто не наважиться сумніватися у філософській спроможності містичної творчості, наприклад, Мейстра Екхарта. Тож варто пам'ятати, що й філософія Середніх віків була релігійною філософією та уникати як уніфікації всього містичного досвіду, так і надмірної вибірковості. Метою даного дослідження є висвітлення специфіки інтерпретації містичної традиції Середньовіччя та впливу містицизму на середньовічні філософські концепції, зважаючи на переоцінку ролі "жіночого" візіонерського досвіду в філософському містицизмі.

Містичні трактати оперують філософськими категоріями і поняттями: Бог, душа, світ; розглядають питання узгодженості божественного провидіння і свободи волі людини. Крім того, у творах містиків виразно прослідковується звернення до філософських авторитетів Середньовіччя. Оскільки у XII ст. основною загрозою для

християнської доктрини були єретичні вчення, то особливо актуальними виявляється апелювання до патристичних творів із їхнім опонуванням язичникам (Оріген, Григорій Нісський та ін.). При особливій увазі до символізму й образності містичні трактати втрачають теоретизм, але це не призводить до ірраціоналізму.

Ірраціоналізм розуміють двоюко – у негативному та позитивного смислах. Н. С. Мудрагей, пропонуючи це розрізнення, розглядає негативний смисл ірраціонального як раціональне у зародку, як те, що може бути раціоналізовано, лише поки ще не ввійшло у сферу рефлексії. У такому сенсі ірраціональним є всякий предмет, що пізнається [1]. Дещо непізнане – це проблема, перепона, яку зустрічає мислення і має її подолати.

Ірраціональне у позитивному сенсі (ірраціональне-в собі) – це те, що в принципі – непізнаване. Дещо, що заперечує розум, або дещо, що не може стати предметом пізнання, а може бути лише названим, згаданим, але не пояснене, що можна відчути, але не виразити в поняттях.

Здавалося б, відносно західноєвропейської містики йдеться якраз про другий тип ірраціонального – звідси

різноманіття саме індивідуального досвіду численних містиків XIII ст., надміру чуттєва мова й активна роль тіла – зойки, сльози, стигмати. Така увага до тілесності стає зрозумілою, якщо містик примирюється з принциповою нездатністю виразити Бога. Оскільки все, що можна про Нього сказати, буде недостойним Його, варто зосередитися на "відчутті Бога". Трактат Маргарити д'Уен "Сторінка медитацій" перенасичений вигуками [2]. Але саме тому ця містика, яка не репрезентує сама себе як проблему, не може вважатися філософською.

Філософська містика не просто виходить із ірраціонального в негативному сенсі, а в певному сенсі раціоналізується. Хільдегарди Бінгенської – першого німецького містика – цікавить природа власних видінь. Крім неї це питання вирішуватимуть і Мехтільда Магдебурзька, і Хадевіка Анверська. Книга Юліани Нориджської "Одкровення Божественної любові" існує в двох редакціях – довгій і короткій. Довга редакція укладалася ще двадцять років після видіння містички тому, що Юліана не зрозуміла смисл усіх видінь одразу, і записувала їх, тільки витлумачивши для себе. Це вже не просто втішання від досвіду єднання з Богом – це саморефлексія.

С. Аверинцев зазначав, що певні типи містики сумісні з раціоналізмом, якщо його розуміти не як критичний напрямок всупереч позірному (умоглядному) напрямку, а як характер правил, у відповідності з якими висловлюються будь-які думки, що претендують бути філософськими. У цьому сенсі філософія раціоналістична як ціле, всупереч будь-якій "дофілософській" і "передфілософській мудрості", раціоналістична, оскільки користується прийомом самоперевірки думки, піднімає гносеологічну проблему; навпаки, такий раціоналізм абсолютно несумісний із буденною свідомістю, нехай навіть раціональною, в сенсі критичності і практичності [3].

Крім того, варто зауважити, що раціональне має бути підвладним теоретичному визначенню через загальні поняття і категорії, а отже, має бути здатним до вербального передавання іншому. Філософська містика є не просто вербалізованим індивідуальним досвідом, а спробою підведення цього досвіду під категорії, які міг би зрозуміти кожен, на відміну від переживань, які дані у досвіді, та доступні не всім. Саме завдяки цій категоріальності ми розуміємо, що Бог, про якого говорять Хільдегарда, Мехтільда, Хадевіка, Мейстер Екхарт – це один і той же Бог, бо йдеться про одну і ту ж сутність. Тож середньовічну філософську містику варто розуміти як певну раціоналізовану ірраціональність.

Більшість дослідників погоджуються із розумінням містики як способу єднання із трансцендентним, експериментальним пізнанням Бога, результатом якого є специфічний досвід. Але цей власний містичний досвід не може бути предметом філософського аналізу. Філософською можна назвати лише ту містику, яка є рефлексією, результатом аналізу містиком пережитих видінь і вкладенням їх у мисленнєві схеми доби. Особливо цінним є досвід, записаний автором особисто – саме така концептуалізація візіонерського досвіду і може бути названа містицизмом. Одним із перших, хто вказав на необхідність такого розрізнення для розмежування містики, як досвіду стосунку із трансцендентним, та містицизму, як філософського напрямку, рефлексії над цим стосунком, був В. Соловйов [4]. Слід зазначити, що, наприклад, для англійської науки, розрізнення термінів "містика" й "містицизм" не існує, будь-який досвід, що апелює до трансцендентного, в англійській літературі позначають як "містицизм" (mysticism), термін

"mystic" означає виключно адепта містичного досвіду. Тому доцільним було б звернутися до російських досліджень містицизму початку минулого століття, оскільки саме праці М. Бердяєва, П. Біцилли, Л. Карсавіна, П. Мініна, В. Соловйова та ін., висвітлюють містицизм як сутнісну філософську традицію Середньовіччя. Крім того, у дослідженнях вказаних авторів наявна тенденція нерозмежування досвіду жінок і чоловіків містиків. Містична творчість Хільдегарди Бінгенської, Мехтільди Магдебурзької, Мехтільди Хакенборзької, на яку світові дослідники звернули увагу лише у другій половині XX ст., для російських дослідників видавалася безсумнівно цінною. Еміграція вищезазначених науковців призвела до переривання заданої традиції аналізу містицизму. Тому нині російські дослідження містицизму відзначаються полярністю – із одного боку спостерігаємо ґрунтовні дослідження творчості Мехтільди Магдебурзької Р. Гуревич, пошуки концептуальної спорідненості Мейстера Екхарта із бегінками Н. Гучинською, констатацію метафізичних здобутків Маргарити Порете М. Хорьковим, докладний текстуальний аналіз англійської містики Пізнього Середньовіччя Ю. Дресвіною (творчість Юліани Нориджської та Марджері Кемп); з іншого – особливо прикре від такого знавця Рейнської містики, як М. Реутін, оголошення досвіду бегінок Брабанду, монастиря Хельфта та жіночих монастирів Франції і Німеччини "хибним досвідом" масових істерій" [5]. Така позиція, за якою жіночий візіонерський досвід пояснювався невротами, мігрєнями, істеріями й анорексією, давно відкинута світовою науковою думкою. Відсутність перекладів східнослов'янськими мовами гальмує цей процес на теренах СНД. Російською мовою перекладено лише трактат Мехтільди "Струменюче світло Божества" та кілька гімнів Хільдегарди Бінгенської. У минулому році вийшов російськомовний переклад "Одкровення Божественної Любові" Юліани Нориджської, але перекладів українською досі немає. У світовому ж інтелектуальному просторі визнання авторитету жінок – містиків відбувається у багатьох сферах суспільного життя: Умберто Еко вимагає вписати ім'я Хільдегарди до філософських енциклопедій як творця найоригінальнішої метафізичної системи Середньовіччя, Папа Римський Бенедикт XVI говорить про особливий внесок, який отримала теологія від жінок, згадуючи Катерину Сієнську, Биргітту Шведську, а крім того, присвячує особливу аудієнцію творчості та релігійній діяльності Хільдегарди із Бінгена [6]. У жовтні 2012 року Бенедикт XVI збирається офіційно канонізувати Хільдегарду Бінгенську та присвоїти їй титул Доктора Церкви.

Західна наукова думка пододала тенденцію зверненості щодо містицизму жінок Середньовіччя. Американські, британські, польські дослідники розглядають містичний досвід Середньовіччя як цілісне явище, зосереджуючись на філософських здобутках містика, а не на його статі. Ф. Бір, Дж. Епіне-Булгар, М. Ковалевська, Б. Мак'їнн, Е. Холлівуд, Е. Цум-Брунн, Г. Шиппергес – лише незначна кількість із великого числа науковців, що розглядають містицизм включно з творчістю містичок.

На цьому шляху знаходиться й вітчизняна філософія, що підтверджують дослідження Н. Жиртуєвої, Т. Любасюк, В. Степанова, Ю. Шабанової.

Ю. Шабанова в монографії, присвяченій Йогану Екхарту, розглядає вчення Єлизавети з Шенау, Мехтільди Магдебурзької поряд із вченням Бернара Клервоського як гносео-психологічну основу для антропологічного вчення Мейстера Екхарта [7]. На спільності антрополо-

гічних вимірів вчень Мехтільди та Мейстера Екхарта акцентує увагу В. Степанов [8].

Аналіз так званої "жіночої містики" дозволить прояснити динаміку розвитку антропологічних та метафізичних концепцій філософії Середньовіччя.

При цьому слід вказати на паралелізм термінів у вітчизняній і зарубіжній науці. Американські дослідники позначають терміном "жіночий містицизм" ("жіноча література") усі без винятку середньовічні твори, авторами яких були жінки. Для пострадянського простору цей термін тривалий час був навантажений негативними конотаціями – досвід жінок-містиків сприймався як несуттєвий ("вульгарна теологія"). При цьому виявила себе тенденція до уніфікації жіночого досвіду, який увесь без винятку був віднесений до містики любові, в основу якої покладається інтимний діалог між душею Бога і містика, навіяний образністю Пісні Пісень. Таке ототожнення стало результатом численних помилок: Хільдегарда Бінгенська не була адептом містики любові, на відміну від, наприклад, Бернара Клервоського та Яна Ройсбрюка. Тому Ю. Шабанова вважає за доцільне позначати як "жіночу містику" саме містику любові, незалежно від статевої приналежності самого містика. Все ж і термінологією англомовних дослідників не можна знехтувати, тому слід враховувати обидва варіанти.

Виникає закономірне питання: чи є принципова різниця між творчістю чоловіків-містиків та жінок-візіонерок? Виявляється, саме для Середньовіччя різниця у "письмі" мала фундаментальне значення. У першу чергу тому, що саме у творах, написаних жінками, наявне усвідомлення ними себе як автора, а пізніше й себе як особистості. Така настанова пов'язується передусім із куртуазною поезією, мовою якої стає провансальська, а не латина. Тому, з точки зору Мег Богін, відмова від мови класичної освіти – схоластичної латини – відкриває шлях до творчості всім, кому раніше були недоступні ні класична освіта, ні літературна діяльність, у тому числі й жінкам. Аналіз творчості близько двадцяти відомих жінок-трубадурів засвідчує, що автори не експлуатують існуючі теми, а навіть ламають ритуалізовану естетику, притаманну поезії чоловіків-трубадурів. "Жінки-трубадури писали від істинної першої особи в часи, коли майже вся мистецька справа була колективною" [9]. Так само як Мег Богін, Пітер Дронке підкреслює різницю у мотивації, що спонукала до письма. Для чоловіків ці причини були "професійними", мотивація жінок радше літературна, вважає Дронке, така, що виходить із внутрішньої потреби, середньовічні жінки ставляться до себе як до автора серйозніше й критичніше, ніж чоловіки [10].

Куртуазна поезія відкриває увагу до внутрішнього світу людини, її найінтимніших почуттів, її індивідуальності. Середньовічна ж містика переплавляє цю індивідуальність в особистість. Ми можемо прослідкувати багато паралелей між поезією трубадурів і пізньосередньовічною містикою. В першу чергу – це використання "народних мов" як мови літературного тексту. Мова трактату Мехтільди Магдебурзької – середньовиско-німецька, Хадевіка Анверська пише фламандською, Юліана Нориджська середньоанглійською. Навіть при тому, що їхня попередниця Хільдегарда Бінгенська писала латиною, вона намагалася модифікувати її для потреб передачі візіонерського досвіду. Починаючи із XIII ст. дослідники ведуть мову про так звану "нову" містику, візіонерський досвід невіддільний від особи містика, що призводить до того, що основним жанром

містичного трактату стає автобіографія. Ця увага до індивідуальності також має корені в куртуазній поезії. Варто згадати, що Франциск Ассізький сам називав себе "комедіантом Бога" (*joculatore domini*), вказуючи на особливий, лицарський ідеал служіння Богу і радість, якою він, як трубадур, має вшановувати свого Володаря. Містика отримує від куртуазної поезії в тому числі й форму діалогу. Поетика містичних творів беґінок Мехтільди Магдебурзької, Хадевіки Анверської, Маргарити Порете – це поетика куртуазного діалогу. Барбара Ньюман навіть пропонує вживати термін *la mystique courtoise* ("куртуазна містика") без перекладу, щоб підкреслити цей зв'язок [11]. Через куртуазну поезію прийшов не лише інтерес до внутрішнього світу людини, її інтимних переживань, а й несподіваний сплав чуттєвості й духовності, який також потрапив у "нову містику". Жанр видіння спонукав до "чуттєвості мови", фізичні стани тіла виявлялися неодмінним засобом вираження актив душевних. Саме у цьому причина екзальтованості, та навіть еротизму, який так часто дивує дослідників у жіночій середньовічній літературі. Крім того, слід заважити, що основною категорією пізньосередньовічного містицизму є любов. Ця концепція всепоглинаючої любові, що із одного боку наснажувалася поезією трубадурів, а із іншого Піснею Пісень та екзегетичною традицією, що йшла від Оригена через містику Бернара Клервоського, призвела до докорінних змін у середньовічному світовідчутті.

Період XII–XIII ст. – це час, коли після тривалого застигання надзвичайної потужності набрали дуалістичні еретичні течії і рухи. Висновок, який із очевидністю витікає із таких доктрин (катарських, альбігойських), що світ – це зло, в тому числі все матеріальне й тілесне. Такі настрої загрожували сплюндрувати не лише християнську антропологію, а й християнські онтологічні уявлення.

Стосунок душі й тіла впродовж усього Середньовіччя зазнавав різних тлумачень, і хоча на перший погляд містицизм характеризується зневажливим ставленням до тіла, насправді він забезпечує тілу сутнісне виправдання, навіть спасіння.

Всепоглинаюча любов, яку проповідує містицизм, поширюється на все творіння цілком, як на живу, так і на неживу природу. Тіло саме по собі негріховне, але оскільки вони не володіє мисленнєвою здатністю, дослухатися до його бажань надзвичайно необачно. Людина має лише використовувати його як інструмент на шляху наближення до Бога, має розгадувати замисел Господа, який закодовано у всьому творінні, в тому числі вдивлятися й у себе, розшукуючи принцип, який єднає її із Трійцею. Таким принципом для Хільдегарди Бінгенської є "життєдайність" – *viriditas*, поняття-новотвір містички, яким вона позначає водночас і жагу до життя, і здатність породжувати життя. Цією силою володіє як жива, так і нежива природа, але у Творінні вона є відображенням життєдайності Бога. Життєдайність недоступна одній людині, ключем до неї є взаємна любов, у першу чергу між чоловіком і жінкою. Ця любов є в певній мірі відображенням любові Бога. Оскільки Бог – Творець, то й сила життєдайності наділяє людину здатністю співтворчості. Принцип єдності всього створеного є ключем до розуміння францисканської містики із її любов'ю до найменших істот та містики Юліани Нориджської у ідеї "материнства Бога" – (Бог турбується про людину із материнською любов'ю, як про нерозумне дитя. Милість – любов-співстраждання, саме вона спонукала Бога принести себе в жертву; він не шкодує про це і

страждав би знову, в ім'я своєї любові). Для Хільдегарди зв'язок між людиною і Богом є онтологічним, оскільки існування двох статей відповідає поєднанню двох природ в Ісусові – божественної і людської. Чоловік символізує душу людини і божественність Христа, а жінка – тілесне начало як божественної, так і людської природи. Тому Ісус є братом людині, оскільки його природа відповідає природі людства, а Бог, отже, – матір'ю [12].

Пояснення концепту тілесності через одну із іпостасей Трійці спростовує звинувачення в дуалізмі, які часто звучать на адресу середньовічної філософської думки й містики зокрема. Хільдегарді вдається у своєму достаньому сміливому вченні не лише уникнути єретичних відхилень, а й спростувати сучасні їй популярні катарські доктрини.

Антропологічну доктрину Фоми Аквінського (розуміння людини як єдності душі і тіла) варто розглядати, зважаючи на вчення про людину Хільдегарди Бінгенської, концепцію вознесення душі разом із тілом Мехтільди Магдебурзької.

Проблема єдності всього живого та прагнення уникнути дуалізму неодмінно мало б призвести до порушення проблеми існування добра і зла. Середньовічні містики не оминули цих питань. Аргументація містицизму відзначається витонченістю в цих питаннях. Для містиків зло не є окремою субстанцією, а лише результатом "псування простоти", неправильним використанням великого божественного подарунка – свободи волі. У кожному творінні є частина, що нагадує про божественну подобу, але лише людині притаманна здатність розумного вибору, а отже, й свобода волі. Хільдегарда виявляється близькою до Ансельма Кентерберійського у тлумаченні гріхопадіння: і падіння янгола, і падіння людини – це вияв свободи волі. За Ансельмом, здатність зберігати правильність волі завжди була притаманна розумній природі, а тому ця здатність була свободою у виборі першої людини й у виборі ангелів [13]. Для Хільдегарди істинною свободою волі є реалізація власної волі як волі Божественної.

Кульмінацією людинолюбства у тлумаченні свободи волі стає притча про Господаря і слугу, що ввійшла до довгої редакції "Одрокровень Божественної Любові" Юліани Нориджської. Юліана представляє гріхопадіння не як сваволю чи непослух, а як непоміркуваність. Господар-Господь, дивлячись на свого слугу ласкаво й з любов'ю, посиляє того виконати доручення, слуга ж раптом поривається бігти, щоб виконати волю Володаря якомога швидше. Через цей поспіх слуга зривається й падає у рів, із якого не може вибратися, тому не виконує завдання. Але в його вчинку не було злого наміру, навпаки, він так поспішав, бо ним керувала любов до Господаря. В образі слуги Юліана бачить не тільки Адама, а кожну людину взагалі. Бог зовсім не засуджує того, хто впав, навпаки, Він схвалює добру волю, якою той керувався. Але слуга був засліплений і ослаблений тим, що відірвався від знання цієї волі, що спричинило для нього велику печаль. Юліана розвиває свої міркування, зближуючи в образі слуги людину Адама й Ісуса Сина Божого, розуміючи під слугою людськість Христа. Падіння Адама виявляється так само падінням Сина Божого, як людина занурюється у світ, так Він занурюється у тілесність, але водночас це стає запорукою спасіння людини [14]. Як бачимо, навіть проблема свободи волі для містицизму вирішувалася через категорію любові.

Західноєвропейський містицизм є вагомим частиною середньовічної філософії. Розвиваючись поряд зі схоластикою, він намагається знайти відповіді на актуальні проблеми епохи: існування зла, проблема свободи волі, проблема співвідношення душі й тіла. Хоча висновки, до яких приходять містицизм, не мають теоретичного характеру, це не означає їхньої раціональної неспроможності, а є радше раціоналізованою ірраціональністю, що відображає символічну середньовічну свідомість.

Сутнісною категорією містицизму є любов. Саме через Божественну любов аналізується творіння загалом, світ зокрема, а людина в ньому. Любов є джерелом свободи волі та запорукою спасіння. Середньовічна містика поширює концепцію спасіння не тільки на людство, а й на увесь світ загалом. Суттєвий вплив на особливе значення, яке здобула любов у містиці, справила куртуазна поезія. Любов до Божественної особистості призводить до розуміння людини як особистості через усвідомлення індивідуальності містика. На прикладі куртуазної поезії, а саме різниці між особливостями письма авторів жінок і чоловіків, прослідковуються тенденції до індивідуалізації тексту, які розвинулись у творчості жінок-містиків. Але при тісній спорідненості містицизму й поезії трубадурів, перший все ж не можна відносити до художньої літератури, оскільки містицизм користується філософським категоріальним апаратом.

Інтелектуальний внесок "жіночого містицизму" у філософію Середньовіччя є безсумнівним та прослідковується не лише у тематичній, а й в доктринальній співзвучності з визнаними філософськими авторитетами доби (Ансельм Кентерберійський, Фома Аквінський, Мейстер Екхарт та ін.).

1. Див.: Мудрагей, Н. С. Очерки истории западноевропейского иррационализма / Н. С. Мудрагей; Рос. акад. наук. Ин-т философии. – М.: Наука, 2002. – С. 6. 2. Див.: Ренье-Болер Даниэль. Литература и мистика // История женщин на Западе: в 5 т. Т. 2. Молчание Средних веков / [под ред. К. Клапиш-Зубер]. – СПб.: Алетейя, 2009. – С. 443. 3. Див.: Аверинцев С. Античная риторика и судьбы античного рационализма // Образ античности. – СПб.: Азбука классика, 2004. – С. 12. 4. Див.: Соловьев В. С. Философские начала цельного знания / Сочинение: в 2 т. Т. 2. – М., 1988. – С. 152. 5. Див.: Реутин М. Майстер Екхарт – Григорий Палама. К сопоставлению немецкой мистики и византийского исихазма. – Авторское предисловие к интернет-публикации // Научный богословский портал "Богослов.ru" [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/434530.html>. 6. Див.: Benedict XVI. Saint Hildegard of Bingen. – General audience (8 September 2010): Libreria Editrice Vaticana, 2010 [Electronic source]. – Access mode: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100908_en.html. 7. Див.: Шабанова Ю. О. Трансперсональная метафизика Мастера Экхарта. В контексте развития европейской философии. – Днепропетровск: Национального горного ун-та, 2005. – С. 69–83. 8. Див.: Степанов В. В. Антропологичні виміри німецького містицизму: Мехтільда Магдебурзька та Майстер Екхарт: дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.05. – Дніпропетровськ, 2009. 9. *Bogin Meg. The Women Troubadours.* – New York; London: W. W. Norton & Company, 1980. – P. 68. 10. Див.: *Dronke Peter. Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua to Marguerite Porete.* – 1984. – P. X. 11. Див.: *Newman Barbara. From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature.* – Philadelphia: University of Pennsylvania Press. – P. 139. 12. Див.: *Hildegard of Bingen. The Book of the Rewards of Life: Liber Vitae Meritorum / trans. by Bruce W. Hozeski.* – New York: Oxford University Press, 1997. 13. Див.: *Ансельм Кентерберійський. О свободном выборе* // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): в 2 т. Т. 1. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 233. 14. Див.: *Юліана Нориджская. Откровения Божественной Любви* / пер., вступ. ст., примеч., подгот. среднеанг. текста Ю. Дресвиной. – М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. – С. 265–289.

Надійшла до редколегії 14.03.12

СОЦІАЛЬНО-ЕТИЧНЕ ВЧЕННЯ К. ВОЙТИЛИ ЯК ПЕРСОНАЛІСТИЧНІ ПОСТУЛАТИ ІНТЕГРАЛЬНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ В ТЕОРЕТИЧНОМУ КОНТЕКСТІ ЙОГО ФІЛОСОФСЬКОЇ СПАДЩИНИ

У статті розкрито теоретичний зміст фундаментальних принципів суспільного життя та основних постулатів соціального персоналізму у соціально-етичній спадщині К. Войтили, шляхом їх ґрунтовного аналізу в контексті інтегральної антропології.

Ключові слова: соціальний персоналізм, інтегральна антропологія, участь, персоналістична норма, фундаментальні принципи суспільного життя.

В статье раскрыт теоретический смысл фундаментальных принципов общественной жизни и основные постулаты социального персонализма социально-этического наследия К. Войтылы, методом основательного анализа в контексте интегральной антропологии.

Ключевые слова: социальный персонализм, интегральная антропология, участие, фундаментальные принципы общественной жизни.

The article presents the theoretical essence of the fundamental principles of social life and key postulates of the social personalism in K. Wojtyła's social ethics by way their detailed analysis in the context of integrational anthropology.

Keywords: Social personalism, integrational anthropology, participation, personalistic norm, fundamental principles of the social life.

На сучасному етапі розвитку теорії моралі спостерігається виразна тенденція до пошуку нового осмислення природи та обумовленості людської моральності. Зокрема дискусія, щодо визначення властивого статусу етики в контексті гуманітарного знання загалом, вказує на актуальність інтер-дисциплінарних досліджень предметом яких виступатиме соціокультурна реальність та людська особа у ній. З цієї точки зору у новому світлі постає прикладний запит етичних ідей в сфері соціального буття. Соціальна етика визначає одним із об'єктів дослідження спільноту-суспільство, що є реальним суб'єктом моральної діяльності на ряду із поодиноким особою, сьогодні представлена в широкому спектрі дослідницьких проектів, що творять матеріал для наукових пошуків морально-етичного спрямування.

Намагання теоретичної ре-інсталяції етичних концепцій, в свою чергу стало спонукую до нової антропологічної рефлексії. Соціокультурна дійсність сьогодення, яка традиційно розглядається у контексті понять постмодерну та постсучасності, за словами французької дослідниці Жаклін Рюс (Jacqueline Russ), актуалізується під знаком "попиту на моральність". Очевидно, що цей факт зумовлений складною моделлю глобального суспільства в межах якої окрема морально-ціннісна система сформована в локальному прикладному полі неспроможна дати відповідей на етичні питання глобального масштабу. Залишається отже, відкритим питання критерію визначення моральної належності при вирішенні тих морально-етичних дилем якими переповнена реальність суспільного життя сьогодні [1]. Комплексні зміни соціокультурних перетворень, які пов'язані із переходом від індустріального до інформаційного суспільства, безумовно позначились зміною світоглядних моделей поведінки людського повсякдення та ціннісних орієнтирів на яких вони базуються. Остаточо процес даних перетворень завершився не лише у появі нового типу суспільних відносин але й знаковою стала поява принципово нової філософсько-антропологічної концепції, що передбачає адекватну собі форму культури як такої.

В цьому контексті соціально-етична філософія К. Войтили являє собою цінний теоретичний матеріал не лише з точки зору оригінальної наукової концепції але й, беручи до уваги його діяльність як глави Католицької Церкви (яку можна розглядати також як велику транскультурну та транс-національну інституцію із віковою багатогранною традицією), дозволяє здійснювати аналіз пропонуєваних ним постулатів у інституційній перспективі.

Соціально-етичне вчення К. Войтили концептуально ґрунтується на принципі персоналістичної норми, що формулюється як внутрішній стимул до формування в собі такої особистісної настанови, що спрямована на розвиток власний та розвиток іншого. Ця спрямованість реалізується у спів-діяльності, яка у філософсько-антропологійній концепції К. Войтили виражена через поняття участь [2]. Персоналістична норма розглядається як нормативний принцип вписаний у структуру людської діяльності, окремим виміром якої є також інтер-персонвальний, діалогічний простір соціокультурної дійсності. Даний принцип також виступає вихідним положенням інтегральної антропології в рамках якої розкривається структура людської особи а також її невід'ємний елемент – можливість творчої участі у побудові солідарних та справедливих відносин: економічних, політичних, культурних, особистісних.

Філософсько-етичний аналіз соціальної дійсності здійснений К. Войтилою черпає фундаментальний категоріальний апарат у соціальному персоналізмі, що акцентує на співпраці та спів-діяльності осіб з якої формується вихідний принцип солідаризму.

Персоналізм як філософська та світоглядна позиція покликається на рівність людської гідності яка уніфікує людську спільноту на онтологічному рівні, на чому ґрунтується теза про суспільну рівність, як основу суспільного добра конкретних спільнот, суспільств, народів, родинної і т. д. Характерною ознакою соціально-етичних досліджень персоналістичного спрямування, що сформувався у інтелектуально-духовній традиції християнства, є так званий, персонцентризм. Згідно його концепції особа виступає ціллю та сенсом усякої дійсності. Як зазначають дослідники, творча уніфікація (внутрішнього) персоналістичного буття не обмежується лише на індивідуальності, але долаючи індивідуальну відокремленість, завершується у більш складній та досконалішій концепції-структурі колегіальної особи [3]. Таким чином антропогенез індивідуальна доповнює колегіальний (колективний) антропогенез, а від так відбувається своєрідним чином формування нового типу особистості – суспільної особи.

Теоретичні дослідження соціально-етичних ідей філософії К. Войтили відбувається в контексті інтегральної антропології. Антропологія в рамках персоналістичної традиції неотомизму зосереджується на дефінітивному та інтегральному визначенні поняття та онтологічної дійсності людської особи. К. Войтила, філософсько-етична концепція якого у великій мірі формувалася в

основному на теоретичній спадщині томізму та неотомізму зокрема, послуговується таким дефінітивним визначенням, згідно якого інтегральна людська особа є одиничним, субстанційним та абсолютним суб'єктом, який наділений тілесно-духовною природою буття [4]. Таким чином людська особа є здатною діяти розумно і вільно а отже соціально, що остаточно виражається у бажаній інтенції, а саме – гармонійного розвитку себе та збагачення усієї спільноти на буттєвому рівні. Отже, якщо мова іде про інтегральну антропологію як вихідну позицію на основі якої формується соціально-етична рефлексія К. Войтили із похідною концептуальною теорією нормативності та моральної належності, то найперше мається на увазі інтегральне бачення, як спосіб опису буття особи як такої. Оскільки сама людська особа безперервно перебуває у внутрішній єдності на онтологічному рівні свого буття [5]. Інтегральність виражається у цілісності елементів, екзистенціальних рівнів: матеріально-тілесного, духовного, психологічного, відносно суспільства і т. д.

Можна вирізнити кілька основних характеристик, що визначають елементи буттєвої структури людської особи. До них належить класичні визначення аристотелівсько-томістичної традиції метафізики, такі як: особа – субстанційний суб'єкт, що існує сам у собі, (задля себе) та жодним чином не є частинним елементом іншого суб'єкта, існує у собі (*in se*) та собою (*per se*). Людська особа, як вже підкреслювалось, є здатною до вільної, розумної та соціальної діяльності. Ця здатність вказує на неможливість обмеження людини лише до природного порядку психосоматичного буття, оскільки концепція інтегральної антропології долає дуалістичне бачення людської особи, як і будь яку спробу редукувати її до лише одної сфери буття. Філософсько-релігійна традиція християнства вирізняє саме цю здатність свободного та розумного діяння як один із ключових критеріїв відмінності людини від решти створеного світу. Здатність діяти розумно виражає поняття мислення як творення понять, висновків, здатність судження та інтуїція. В свою чергу здатність свободної дії виражається також у свідомості власного я, що передбачає відповідальність яка виражається у свободному виборі та прийнятті рішень. Людська особа як суб'єкт є співвіднесеною із суспільством за посередництвом спільного добра тобто, не лише екзистенціальних але в першу чергу моральних категорій.

За аналогією, в рамках соціально-етичної проблематики згідно концепції інтегральна антропологія розглядає суб'єктом моральної поведінки відповідальності також і суспільство, спільноту.

"Суспільний антропогенез творить стислий та специфічний колективний організм де рефлексивність та свобода досягають виміру "третьої сили". Таким чином суспільство досягає ґатунку аналогічної, колегіальної особи вищого порядку. Дана особа наділена аналогічною свідомістю та волею, апарат рішень, діяльність, переживання (колективну пам'ять). Колектив має свою розум, серце, пам'ять, сумління, почуття, відповідальність, праксеологію" [6].

Даний підхід не протиставляє поняття індивідуальної та колегіальної особи але висвітлює їх як взаємопроникні дійсності, які доповнюють одна одну, навзаєм обумовлюються та еволюціонують. Поодинокі особа не нівелюється у складності суспільного буття, а навпаки, "проявляється" на його фоні буття. Подібним чином колегіальна особа довершується у індивідуальній та стає середовищем її ідентифікації.

Персоналістична концепція функціонування суспільства протиставляється індивідуалістичній концепції ро-

звитку ідею суспільної солідарності, в межах якої народжується правдивий інтегральний розвиток а отже і прогрес. К. Войтила (Іван Павло II) в документі *Sollicitudi rei socialis* (1987 р.) представляє підкреслює властиві значення суспільної солідарності як явища та етичної цінності людського життя [7]. Проте важливо розрізняти та надавати властивого тлумачення тієї критичної оцінки лібералізму яка виступає у філософсько-соціальній концепції К. Войтили. Попри те, що основна критика спрямована на форми прояву крайнього індивідуалізму, що фактично виключають будь яку потребу та можливість участі у спільнотному житті чи в процесі творення спільних цінностей, заперечуючи їхню об'єктивність та значення, все ж таки багато дослідників, послідовників соціального католицького вчення та К. Войтили зокрема, підкреслюють основні характеристики тих необхідних цінностей, що сформувалися у теоретичному наповненні лібералізму як такого. З поміж усіх різномірних традицій лібералізму до них зараховують певні спільні ознаки концептуального розуміння прав людини та концепції суспільства загалом. До цих елементів відноситься егалітаризм, що визнає рівність усіх людських осіб та відкидає будь які правові чи політичні форми преференцій щодо відмінної цінності окремих людей чи спільнот над іншими, а також меліоризм, який стверджує що усі суспільні та політичні інституції є здатними до саморегуляції та самовдосконалення, тобто є спроможними та покликаними до цілісного та ціннісного розвитку [8].

Виходячи із інтерперсонального характеру соціального буття, що являє собою складну онтологічну структуру, важливо висвітлити ті фундаментальні принципи суспільного життя, що стають критеріями оцінки належного. До основних таких принципів, що сформувалися в теоретичному контексті, зокрема, релігійної західно-європейської філософської традиції, належать категорії спільного добра, солідарності та субсидіарності. Розглядаючи їх основний зміст варто зазначити наступне: принцип спільного добра виступає спонукую (зобов'язує) осіб до співпраці на користь цього добра в рамках більших та менших, локальних спільнот та суспільств. В свою чергу принцип субсидіарності виступає певним етичним зобов'язанням, що регулює взаємини різного рівня суб'єктів суспільного життя та діяльності. Це виражається у "наданні допомоги" з боку вищих суб'єктів суспільного життя нижчим, розвиненішим суспільствам менш розвиненим, а усякого роду суспільні одиниці до допомоги окремій людській особі, яка є ціллю, фундаментом та джерелом будь якої форми суспільного буття взагалі. Ключовою верифікативною ознакою властивого застосування принципу субсидіарності є обов'язкове включення особистого потенціалу того суб'єкта якому надається допомога чи підтримка, оскільки це повинно бути запорукою регламентованого "втручання" у внутрішній риватний простір даного суб'єкта а також слугувати його реальному розвитку.

Поняття суспільної солідарності, в контексті соціально-етичного вчення К. Войтили також відноситься до фундаментальних принципів суспільного життя на яких засноване суспільне життя. Основний його зміст виражається також і у зобов'язанні як поодиноких осіб так і цілі спільноти до належного урахування в процесі життєдіяльності двох стрижневих ідей спільного добра та добра конкретної людської особи.

Система фундаментальних принципів суспільного співжиття, якою оперує К. Войтила у своїх соціально-етичних концепціях, творить своєрідну персоналістичну та гуманістичну концепцію суспільного порядку на усіх рівнях соціальної інституалізації.

Кожен із наведених принципів бере свій початок із метафізики соціальної природи буття людини, будучи закоріненим у сутності соціального життя стає функціональним у будь якій суспільній сфері. Суспільне співжиття людей формується як діалогічний взаємобмін, не лише як комунікативний простір, але також, виражається як такий у практиці щоденного існування. Це створює підставу говорити про існування певних тенденцій, на основі теоретичного аналізу яких та їх практичної верифікації формується категорія спільного блага а також реалізується благо поодинокі людської особи. Очевидно, що у відповідності до описаної вище логіки та внутрішньої динаміки становлення особи (як індивідуально так і колегіальної), в теоретичному контексті інтегральної антропології, що виражається поняттями антропогенез чи також персонігенез, передбачається взаємобумовлення цих двох факторів, спільного блага та блага індивідуального (особистого). Практично це означає, що людська особа повинна вносити певний вклад у спільне, загальне добро, що в свою чергу дозволяє їй за посередництвом участі у цьому спільному благу реалізувати власні життєві завдання та цілі [9]. Таким чином у понятті фундаментального принципу суспільного життя міститься наказ практичного розуму, що виступає спонукую до творення спільних цінностей, що остаточно покликані слугувати особистісному розвитку самої людини. Таким чином стає зрозумілим, що саме поняття принципу суспільного життя не обмежується до загального твердження яке так чи інакше торкається морально-етичної проблематики у суспільному функціонуванні. Фундаментальні принципи суспільного життя та функціонування є принципами суспільного буття та функціонування, а також нормою природного права. У двох випадках вони здійснюють регулюючу та нормативну функцію: в першому випадку, будучи принципом буття вони виражають та здійснюють принцип буття суспільного, що супроводжується конкретною дія-

льністю, (*agere sequitur esse*), а у випадку норми природного права визначає обов'язки за вертикаллю керівництва-відповідальності у суспільстві [10].

Таким чином соціально-етична складова філософії К. Войтили являє собою своєрідний теоретичний домен, який увійшов та розвинув програмний зміст науково-практичної сфери сучасного соціального католицького вчення. Для об'єктивного аналізу та цілісного і ґрунтовного дослідження основних філософських постулатів останнього, використовується належна методологічна передумова, що визначає предметне поле даного дослідження. Детального аналіз історично-культурного контексту соціальної етики К. Войтили дозволяє висвітлити основні проблемні сфери які характеризують актуальний етап розвитку соціально-етичних досліджень його наукової спадщини, цілої плеяди західноєвропейських науковців. В свою чергу це стало спонукую до нової наукової рефлексії, що розглядає принцип інтеграційного підходу до природи соціального буття людини.

1. Bulmer Martin. Ethics in social research // The Social Science Encyclopedia / ed. by Adam Kuper and Jasika Kuper (volumes A-K). – 3 ed. – London ; New York : Routledge, 2004. – P. 25. 2. Досвід людської особи. Нариси з філософської антропології / [Федорика Д., Добко Т., Туринський В. та ін.]. – Львів : Свічадо, 2000. – (Серія "Антологія персоналістичної думки"). – С. 249. 3. The Person and the Polis, Faith and Values within the Secular State / ed. by Craig Steven Titus. – Arlington, Virginia, 2006. – P. 245. 4. Encyklopedia Nauczania Społecznego JANA PAWŁA II: słownik-dowódnik / [під ред. Andrzeja Zwolińskiego]. – Radom : POLWEN, 2003. – S. 308. 5. Wojtyła K. Osoba i czyn, oraz inne studia antropologiczne / K. Wojtyła. – Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubieckiego, 2000. – S. 263. 6. Bartnik C. S. Historia filozofii / Czesław Stanisław Bartnik. – [wyd. 2]. – Lublin : Gaudium, 2001. – S. 527. 7. Іван Павло II. Sollicitudo rei Socialis (Турбота про соціальні справи) [Видання митрополичої комісії "Справедливість і мир"]. – Львів : Свічадо, 2011. – С. 34. 8. Gray J. Liberalizm (Demokracja, Filozofia i Praktyka) / John Gray ; [пер. Radosława Dziubecka]. – Krakow, 1994. – S. 8. 9. Marcus G. Raskin. The Common Good. It's Politics and Philosophy / Marcus G. Raskin. – New York ; London : Routledge and Kegan Paul, 1986. – P. 297. 10. Zasady życia społecznego / Koperek J. // Słownik społeczny : słownik-dowódnik / [під ред. Bogdana Szlachty]. – Kraków : WAM, 2004. – S. 1605.

Надійшла до редколегії 15.03.12

УДК 1 (091)

Н. В. Ярмоліцька, канд. філос. наук, мол. наук співроб., КНУТШ

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ПОНЯТЬ "СВОБОДА", "ЦІННІСТЬ", "ТВОРЧІСТЬ" ТА ЇХ ЗНАЧЕННЯ ДЛЯ ІННОВАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

Проведено історико-філософський аналіз понять "свобода", "цінність", "творчість". Проаналізовано значення і вплив цих понять на інноваційні процеси сучасного суспільства.

Ключові слова: свобода, свобода волі, культура, особистість, моральні цінності, ціннісна свідомість, ціннісна орієнтація, творчість.

Проведен историко-философский анализ понятий "свобода", "ценность", "творчество". Проанализировано значение и влияние этих понятий на инновационные процессы современного общества.

Ключевые слова: свобода, свобода воли, культура, личность, моральные ценности, ценностное сознание, ценностная ориентация, творчество.

The historical and philosophical analysis of concepts "freedom", "value", "creation", is conducted. A value and influence of these concepts is analysed on the innovative processes of modern society.

Keywords: freedom, freedom of will, culture, individual, moral values, values perception, values orientation, creativity.

Початок нового тисячоліття ознаменувався тим, що людство вступило у інформаційну добу в якій відбуваються стрімкі та суттєві соціальні зміни усіх сфер суспільства. Інформаційно-технологічна революція, яка спричинила кардинальне оновлення всіх структур та інститутів, безперечно не оминула ні соціального, ні індивідуального життя. У таких умовах перед усіма соціальними інститутами постає завдання – визначити базові цінності та ідеали, які слід покласти в основу формування духовного світу людини й допомогти віднайти шляхи, якими можна здійснити ці перетворення. Однак такі зміни не завжди вписуються в усталені ціннісні схеми. Вони нерідко суперечать традиційним уявленням і звичному способу життя, що призводить до

неоднозначного сприйняття інноваційних форм цінностей. Тому невизначені суспільні орієнтації людей, особливо молоді, стосовно майбутнього політичного устрою та моральних пріоритетів, дають підстави для ґрунтовного дослідження, яке б упорядкувало наукові оцінки відповідних соціокультурних змін та їх кореляції з соціокультурними орієнтаціями сучасної людини.

Усі глобалізаційні процеси, які відбуваються в сучасному суспільстві, неодмінно пов'язані з вирішенням таких питань як – визначення, що таке добро і зло, істина й неадекватність, краса й потворність, справедливості і несправедливості, героїзм і злочин, свобода й свавілля, демократія і псевдодемократія, моральність і аморальність та ін. Тому розв'язання цих та інших питань, а та-

кож проблем, які спричинені радикальними змінами в житті суспільства, можливі лише завдяки філософському переосмисленню. Зміни, які відбуваються в матеріальній і духовній культурі змушують людей по-новому переглянути своє буття, спонукають до внесення власних коректив і уявлень у навколишнє існування. Зорієнтуватися у такій ситуації допомагає філософія, яка неодноразово вирішувала такі питання, які згодом ставали предметом дослідження природознавства, мистецтва, релігії, політики, права тощо.

В усі часи філософія виконувала в суспільстві багато завдань, насамперед – це пізнання навколишнього середовища й усвідомлення себе, досягнення самосвідомості, спрямування актів життєдіяльності на здійснення поставлених цілей та пошуку відповідних засобів для їх реалізації. Усвідомивши це людина замислювалась над питанням – яке місце вона займає в цьому світі, який сенс її буття. Від того в чому вона бачить сенс свого буття залежить і сама модифікація її способу життя. Отже, завдання філософії полягає не тільки в тому, щоб допомогти людині розвивати самосвідомість, а й допомогти визначити сенс особистих цілей і показати найбільш вдалий шлях руху до своєї мети та засобів її здійснення. Філософія повинна допомогти сучасній людині зрозуміти те, що вона володіє високим рівнем наукової свідомості та загальнолюдськими цінностями, є суб'єктом діяльності, який може регулювати свої відносини і керувати плодами своєї діяльності, соціальними інститутами та самою природою. Виконуючи гуманістичну функцію філософія допомагає нам осмислити життя, укріпити свій дух. Адже втрата світоглядних орієнтирів у житті може призвести до невтішних наслідків (наркоманія, алкоголізм, злочинність). Тому взявши на себе культурно-виховну функцію, філософія сприяє формуванню у людини таких якостей культурної особистості, як орієнтація на істину, правду та добро.

Головні питання сьогодення спрямовані на переосмислення ролі, місця та особливостей філософії, як в культурному так і в інтелектуальному просторі. Починаючи з XIX ст. образ філософії тісно пов'язувався з питаннями сенсу людського буття, вищих цілей і цінностей життя. У періоди загострення міждержавних та класових протиріч, руйнівних війн, революцій, репресій, які обрушувались на людство, знову поставало питання найголовніших цінностей, які б могли служити вічним орієнтиром діяльності людей в будь-яких, навіть найскладніших соціальних умовах. Наразі такою абсолютною цінністю, яка проходить через всю історію філософії, стає ідея свободи.

Поняття "свободи" досліджувалось протягом всієї історії філософської думки, починаючи з давніх часів і до наших днів. Проблема свободи, не дивлячись на те, що вона осмислювалась в онтологічному, гносеологічному та соціальному аспектах, все ж таки завжди залишалась проблемою людини. Адже людина це той спосіб існування свободи, в якому вона отримує свою смислову завершеність. Втім, у ситуаціях повсякденного життя людині надається можливість обирати між багатьма цінностями. Наразі етика спрямовує людину на можливість вибору, тобто свободу. Поступати етично вірно особистість може в тому випадку, якщо здійснюється та цінність яка потребує найбільшої етичної сили. За таких обставин, як зазначає В. Кремень, людство вступає в "еру свободи", але така свобода має ряд своїх викликів. Зокрема, відбувається втрата, через розвиток науки і техніки, поваги до виробничої діяльності. Необхідно зрозуміти, що втрачаючи відчуття цінності праці, людство, свобода якого забезпечена могутністю науки і техніки, здебільшого вже не усвідомлює межі власної сво-

боди. Все це створює умови для втрати не лише набутих, але й утвердження нових, у деяких випадках навіть безглузвих, ціннісних орієнтирів. "Вихід з даної суперечності, – зазначає В. Кремень, – полягає в подальшому залученні мас до освіти і знань, що з необхідністю призводить до стирання різкої межі між цими новими суспільними протилежностями" [1].

Слід зазначити, що тема свободи у філософії, по відношенню до людини та її поведінки, отримала новий розвиток у таких філософських проблемах, як свобода волі та відповідальності людини, осмисленням свободи як сили. Наразі жодна філософська проблема не мала такого великого соціального і політичного значення в історії суспільства, як проблема свободи. Для особи володіння свободою – це історичний, соціальний і моральний імператив, критерій її індивідуальності та рівня розвитку суспільства. Завдяки свободі особистості суспільство набуває здатність не тільки пристосовувати природні та соціальні обставини навколишньої дійсності, але й підлаштовувати їх відповідно до своїх цілей.

В історії світової філософської думки поняття "свободи" пройшло через велику кількість досліджень її витоків та сутності. Наразі свобода традиційно розглядалася у співвідношенні з необхідністю. Сама ж необхідність сприймалась, як правило, у вигляді долі, яка визначала вчинки людини, які керують нею і заперечують свободу її волі. Питання свободи і необхідності намагались вирішити ще ідеалісти у XIX ст. Втім філософське вирішення проблеми свободи і необхідності, їх співвідношення в діяльності та поведінці особистості, мало величезне практичне значення для оцінки всіх вчинків людей. Обійти цю проблему не можуть ні мораль, ні право, адже без визнання свободи особистості не можна пізнати її моральну та юридичну відповідальність за скоєні вчинки.

Разом з тим досить гостро поставала проблема "свободи волі", яка у філософії традиційно стикалась з нескінченними суперечками. Такі суперечки були викликані особливою життєвою значущістю цієї проблеми, її центральним положенням в уявленнях про особистість як суб'єкта моральної та творчої діяльності. Ще в давні часи свободу волі людини розглядав давньогрецький філософ Оріген. У праці "Про основи" мислитель зазначав, що свободу волі має все живе. Оріген вказував на те, що відкинути свободу волі, людина може тільки тоді, "коли ми станемо Думати, що свобода волі здійснюється тільки тоді, коли ніяка зовнішня взаємодія не спонукає нас до добра або зла... Адже ми бачимо, що більшість людей спочатку жили нестримано й надмірно та були віддані надмірності й похоті, але згодом були покликані до кращого мовою вчень та настанов, й відчували таку зміну, що з нестриманих та брідких зробились тверезими та самими чистими й покірливими" [2]. Втім поняття "свободи волі" у Б. Спінози виглядало дещо інакше. Вчений вважав, що свободи волі, як такої немає, тому що людина це частина природи, вона є невеликою ланкою у ланцюгу світової детермінації. Субстанція виступає єдністю свободи й необхідності. Вільним є тільки Бог, адже всі його дії продиктовані його власною необхідністю. Тоді як людина є частиною природи, істотою особливого роду, тому що окрім протяжності володіє ще й такими атрибутами як мислення та розум. Тому свобода волі людини обмежена, вона зводиться по суті до певної міри розумної поведінки. Свобода й необхідність у людини взаємопов'язані між собою поняття. Одним з найсильніших проявів свободи, за Б. Спінозою, є прагнення до самопізнання, а воля – це розум [3].

Слід зазначити, що німецький філософ Й. Фіхте багато уваги приділяв поняттю "свободи". Це поняття

вчений пов'язував, переважно, з питаннями права, держави та етики. Й. Фіхте вважав, що свобода полягає в підпорядкуванні людини законам через усвідомлення їх необхідності. "Побудуй своє Я, створи себе", – зазначав Й. Фіхте, для якого суб'єктивний ідеалізм став єдиноможливим підходом для підстав єдності пізнання та діяльності, самостійності й свободи людського Я, буття якого цілком виводиться з діяльності самого суб'єкту. Свобода, до якої так прагнули всі передові сили епохи Просвітництва, стверджував Й. Фіхте, є невід'ємним атрибутом людського Я. Визначаючи первинність самосвідомості, як мислення, спрямованого на себе, Й. Фіхте опускає дуалізм І. Канта і з принципу практичного розуму – свободи – намагається вивести розум теоретичний, природу [4].

Загалом в ідеалістичній філософії кінця XIX – початку XX ст. серед тенденцій тлумачення "свободи волі" переважає волюнтаристський (воля як основа всього) і персоналістський (особовий) індетермінізм. У А. Бергсона ці дві тенденції переплітаються між собою. Визначаючи свободу волі він посиляється на органічну цілісність і унікальність душевних станів, які не піддаються розкладанню на окремі елементи і є причинно не обумовленими [5]. У філософії марксизму стверджувалось, що "пізнана необхідність" зовсім не вичерпує уявлення про свободу. В XIX ст. філософською думкою визнавалось те, що пізнання необхідності є лише умовою людської свободи, яка не вичерпує її суті. Свобода є здатністю людини діяти за власними інтересами та метою, спираючись на пізнану необхідність.

Російський вчений минулого століття І. Ільїн досліджуючи питання свободи наголошував на тому, що свобода й віра тісно пов'язані між собою. Щоб віра виникла й розгорілась, прийняла такий вигляд, людині необхідно бути у своїй вірі вільною. Втім така свобода є перш за все зовнішньою свободою людської особистості. Але вона не є свободою, яка дає можливість робити все що заманеться, вона є свободою віри, поглядів та переконань, до яких інші люди не мають права втручатись з насильницькими установками та заборонами, це свобода від недуховного та протидуховного тиску, свобода від примусу та заборони, від грубої сили, загроз та переслідувань. Разом з тим І. Ільїн аналізує свободу творчості. Вчений наголошує на тому, що без творчості, без натхнення та свободи немає життя. Звідси й виникає свобода духовної творчості. Людина яка не визнає цієї свободи, а разом з нею і свободи, як основи життя та духовної необхідності, таку людину, вважає вчений, можна прирівнювати до тварини. "Свобода є повітря, яким дихає віра та молитва. Свобода є спосіб життя, притаманний любові. Заперечувати це може лише той, хто ніколи не вірував, не молився, не любив і не творив, саме тому все життя його проходить у мороку" [6].

Наразі, аналізуючи етичний аспект свободи необхідно зазначити, що людина має справу не з прямим відображенням об'єктивної необхідності в явищах і процесах природи та суспільства, а з нормами, що регулюють її поведінку. Усвідомлена необхідність розкриває істинний сенс здобуття людиною свободи дії, в якій вона може реалізовувати свої наміри та досягти власної мети. Істинно вільний вибір можна здійснити лише тоді, коли людина володіє такими орієнтирами, як цінності та ідеали. Уявлення, цінності, ціннісні орієнтації це ті поняття, що складають зміст моральної свідомості, які реалізуються в моральній активності людини. Моральна свобода є діалектична єдність моральної необхідності та суб'єктивної, добровільної поведінки, здатності людини керувати своїми вчинками. Вона дає можливість людині визначати та реалізувати свою моральну

позицію, яка б забезпечувала досягнення мети. Свободу вибору можна розглядати як здібність поєднувати з об'єктивними передумовами та можливостями досягнення бажаного. Вільний вибір являється пробою на міцність таких проявів духовності людини, як совість, честь, гідність, відповідальність і т. ін.

Аналізуючи сучасний стан духовної культури українського суспільства та визначаючи основні ціннісні пріоритети, необхідно звернути увагу на те, що вони постійно зазнають змін під впливом таких зовнішніх факторів, як – глобалізація, інформаційна революція, становлення ринкових відносин та демократизація. Як зазначає вітчизняний вчений І. Надольний, без досягнення певного рівня духовності важко сподіватися на прискорення процесів економічного реформування, а без сформованої україноцентристської свідомості з чітко визначеними параметрами духовної культури, мови, традицій, історичної пам'яті, базових національних цінностей складно змінити атмосферу на всіх рівнях суспільного життя [7]. Тому від духовності залежить здатність людини сприймати світ через духовні параметри, а разом з тим і змогу підпорядковувати свої життєві устремління вищим аксіологічним настановам конкретної культури. У сфері духовного життя людина здійснює осмислення та вибір ідеалів і цінностей.

Слід зазначити, що проблема духовності охоплює освоєння людиною свого світу, ставлення її до природи, до суспільства та до самої себе. Це проблема виходу людини за межі вузькоемпіричного буття, сходження особистості до своїх ідеалів, цінностей і реалізації їх в житті. За таких обставин нагальною потребою сьогодення стає необхідність залучення молодого покоління до діяльності, яка була б пов'язана з національною культурою, мовою, духовними цінностями, мистецтвом, правом, до реформування в політичній, економічній та соціальній сферах життя. Адже набуті молодого людиною глибокі особистісні якості неодмінно повинні відповідати новим формам життя, наразі творчі здібності мають стати правилом, а не винятком. Отже і творча діяльність повинна переважати над трудовою. Як вказує вітчизняний вчений В. Кремень, найважливішою рисою сьогодення стають незворотні зміни в характері людської діяльності, її перехід з трудової у творчу. Специфікою творчості є її самодостатність, домінування, прагнення до саморозвитку особистості. Розглядаючи творчість, як основну характеристику сучасності, В. Кремень зазначав, що вона протистоїть праці як інтенсивній фізичній діяльності. Звідси частково виникає нерозуміння і несприйняття творчості та її результатів, а разом з нею – інновацій [8]. Оскільки творчість – це завжди створення нового, від якого залежить поступ суспільства шляхом прогресу, тоді й інноваційний розвиток, а саме інновація – є творчим процесом.

Слід зазначити, що творчість є вічною та невичерпною філософською темою. Саме науковій філософії належить пояснення питання "що є творчість", та що є "сутність творчості". Будь-який продуктивний поступ у філософській розробці теми творчості можливий лише за умови використання величезної світової філософської традиції, добротної наукової методології. Досягти плідних і значущих результатів у інтегративному осягненні феномена творчості можливо лише застосувавши до нього комплексний підхід. Щоб досягнути творчості та пізнати її на рівні сутності необхідно розглядати її не у відриві та ізольованості від дотворчих форм розвитку, а досліджувати всебічно саме відношення "творчість" – "розвиток", "творчість" – "діяльність". Адже лише в такому відношенні можна досягнути сутності як одного, так і іншого [9].

Втім питання творчості тісно пов'язані й з тими змінами, які відбуваються в ціннісних трудових орієнтаціях. Адже вони неодмінно спрямовані на формування нового механізму мотивації, які стимулюють творчу активність та ініціативу людей, скеровуючи їх на нові форми самореалізації в праці. Найбільш гостро ці питання постають в молодіжному середовищі, в якому спостерігається тенденція посилення егоїстичних мотивів. Моральний релятивізм і перевага матеріальних заохочень домінують над такими цінностями, як допомога людям, сприяння розвитку суспільства тощо. Така тенденція в сучасному постеконічному суспільстві вимагає вивчення та переосмислення системи нових цінностей. Тому на порядку денному постають чи не найголовніші питання сьогодення, як то – дослідження духовних цінностей, створення нових підходів до виховання молоді, введення новацій на ринку праці. Всі ці та багато інших факторів сприятимуть розв'язанню не тільки багатьох молодіжних проблем, а й нашого суспільства в цілому, адже життєві цінності молоді сьогодні, будуть визначати спосіб життя наступних поколінь у майбутньому.

Питання цінностей, як джерела соціальних змін, неодмінно пов'язані з сучасними інноваційними процесами. Ці проблеми тісно переплітаються між собою. Тому досліджувати соціокультурні передумови соціальних інновацій неможливо без аналізу існуючих у суспільстві систем цінностей. Адже саме цінності постають передумовою існування й виникнення інноваційних процесів. Вони регулюють індивідуальну поведінку, інтегрують розрізнені людські дії в цілісну систему, стають передумовою оцінки будь-якої людської діяльності.

За останні десятиріччя як в нашій країні, так і за кордоном проблема цінностей і ціннісних орієнтацій набула особливої актуальності. Ці поняття стали об'єктом дослідження багатьох наук, зокрема – філософії, психології, соціології, які вказують на їхню складність та багатоплановість. Традиційною у філософії є проблема цінностей, яка у трансформаційних суспільствах характеризується змінною динамікою розвитку, руйнацією установок, пошуком та утвердженням новітніх світоглядно-ціннісних пріоритетів.

Еволюція філософських уявлень про цінності була давньою теоретичною традицією, яка розкривала відношення людини до світу. Витоки теорії цінностей відмічались ще у філософській думці античності. Світ ціннісних переживань здавна перебував у центрі філософських досліджень, переважно у його етичних, естетичних та релігійних проявах. В античну та середньовічну епохи філософи розробляли ціннісну феноменологію, не приділяючи уваги аналізу і логічному змісту категорії "цінність". Принциповим поштовхом до розвитку теорії цінностей стала філософія раціоналізму (XVII ст.), який гостро поставив питання про природу висхідних визначень буття, його підпорядкованість законам і раціональному пізнанню світу. У XVIII ст. виокремлюється дисципліна яка вивчає цінності – аксіологія. Першим хто проаналізував цінності був Сократ, послідовником якого став І. Кант. Поворотним пунктом у розвитку проблеми цінностей стало вчення І. Канта про регулятивні принципи практичного розуму, за яким вищі цінності буття мають не онтологічні, а виключно регулятивні підстави для існування. Вчений першим розмежував поняття буття і блага, протиставивши сферу моральності як свободи сфері природи, яка має підлягати закону необхідності. М. Гартман і Ф. Шиллер продовжили лінію І. Канта в дослідженні цінностей. У другій половині XIX ст. починає формуватись аксіологічний напрям у філософії (Г. Лотце, В. Віндельбанд, Г. Ріккерт). Успішну спробу створити систему цінностей зробив німецький філософ, один із засновників Баденської школи неокантіанства Г. Ріккерт. Усвідомлюючи всі труднощі, з якими стика-

ються дослідники, вчений запропонував "відкрити" систему цінностей як "вчення про світобачення". Він ставить завдання виявити надісторичне в історичному, здійснення цінностей в процесі досягнення "благ". Г. Ріккерт вказував на те, що "тільки присвятивши себе цілі підвищення життя, ми виконуємо наше істинно-природне й ціннісне призначення. Тому й необхідно осягнути всі культурні цінності, як цінності життя" [10].

Слід зазначити, що у XX ст. аксіологічну проблематику продовжують активно розробляти представники феноменології, герменевтики та екзистенціалізму. Філософські школи починають активно досліджувати проблему раціональної та моральної (ціннісної) визначеності світу. У цей час розвиток теорії цінностей іде шляхом суб'єктивізації та трансценденталізації проблеми. Цінності починають тлумачитись як потойбічні духовні феномени, вічні трансцендентні сутності, які закладені Богом як потенційна довершеність у предмети навколишнього світу. Втім у радянські часи, коли домінувала філософія марксизму, наукова теорія цінностей довгий час не досліджувалась. Згодом, починаючи з 60–70-х років XX ст. наукова теорія цінностей, її основні проблеми і методи вирішення почали інтенсивно обговорюватись і у марксистській філософії. Такий різнобічний досвід філософських пошуків дав змогу розглядати означену проблему з нових, узагальнених позицій. У сучасний період дослідження теорії цінностей значно розширюються, зокрема з'являються нові відгалуження від загальної аксіології, які стають об'єктом вивчення більш конкретних і поглиблених сфер ціннісної свідомості та ціннісного ставлення людини до навколишньої дійсності. На цій основі формується теологічна аксіологія, представники якої намагаються досліджувати духовні цінності людини через їх дотичність до релігійної моралі.

Питанням духовних цінностей переймалися ще у давньому Єгипті, античній Греції та Римі. Однак духовні кризи, які спостерігались в ті часи дещо відрізнялись від кризи етичної культури. Відомий німецький поет та філософ Фрідріх Шиллер у праці "Листи про естетичне виховання людини" зазначав, що культуру розривають непримиримі протиріччя. Головна причина такої хворобливості часу полягає не в області інтелекту, а в людській волі, вона складається з недоліків мужності, істини, в неспроможності сприймати й втілювати в життя результати теоретичної культури ідей розуму. Наразі в цій праці мислитель досить чітко сформулював положення, які мали надзвичайну важливість для подолання духовної кризи і в сучасному світі. Втім не слід вважати, що всю провину за кризу культури Ф. Шиллер покладає на агресивність обездолених мас. Передумовою анархії, яка знищує культуру стає не тільки соціальна психологія людей, які обмежені в доступі до культури й не розуміють сенсу та значущості людської культури цінностей, але й сам тип носія культури, представників тих соціальних груп, на які покладається завдання збереження та розповсюдження цивілізації. "Якщо культура вироджується, – пише Ф. Шиллер, – то вона переходить у більш зрілу шкоду, ніж коли-небудь зазнало варварство" [11].

Отже, не слід недооцінювати значення культури, адже вона являється сукупністю проявів життя народу, вона розпадається на різні області й сфери людської життєдіяльності (політика, економіка, релігія, наука, мистецтво і т. ін.), які пов'язані між собою й впливають одна на одну. Наразі культура встановлює, що є цінність, і що – антицінність. У наш час, набуває важливого значення інноваційна культура. Адже вона, використовуючи накопичений досвід науково-технічного, інноваційного і етичного потенціалу, дасть змогу вийти із сучасної системної кризи (Н. Холодний). Безперечно, в умовах жорсткої конкуренції досить важко творити і використовувати надбання людства для організації

ефективної, системної та якісно нової інноваційної діяльності. Але без функціонування інноваційної культури, яка б відповідала існуючим сучасним потребам не можливе просування вперед. Щоб не втратити великий ідейний потенціал, накопичений людством, а з ним і творчо-інноваційний дух необхідно спрямовувати роботу з масовою самодіяльною, організованою, активною етичною діяльністю, яка допоможе стимулювати й забезпечити соціальну та особистісну діяльність вчених і підтримати їх ідеї та інновації.

Слід зазначити, що всі процеси, які відбуваються, як в економічному так і культурному житті суспільства, неодмінно пов'язані зі змінами до яких призводять інноваційні процеси. Будь-яке суспільство має можливість трансформуватися, тому що його структура є складним і незавершеним утворенням. Тому соціальні зміни, які в ньому відбуваються, тісно переплітаються з інноваційною діяльністю, яка передбачає можливості існування інновацій. Сьогодні, як ніколи набуває ваги соціально-філософський аналіз інновацій, які спрямовані на пошук факторів забезпечення усталеності соціального порядку та актуалізації новаторської діяльності, що допоможе швидкому впровадженню інноваційних моделей для подальшого розвитку суспільства.

Щоб зрозуміти сутність інновації, перш за все необхідно усвідомити появу нових соціальних суперечностей, які з'являються в сучасному суспільстві. Адже отримавши освіту, досягши високого рівня добробуту, шукаючи своє місце в житті, люди все більше спрямовують свої зусилля на духовне й інтелектуально-культурне зростання. Вони є представниками нової духовності, яким протистоїть та частина населення, яка зосереджена на задоволенні лише своїх матеріальних потреб. Особи, які не вважають освіту і свій духовно-культурний саморозвиток вищою цінністю і зайняті переважно в масовому виробництві відрізняються від людей, для яких набуті знання дають можливість більше не залежати від роботодавців. Така ситуація вимагає по-новому подивитись на перспективи подальшого суспільного розвитку, змушує кардинально переорієнтувати особисту діяльність, а разом з нею й мислення. Це і є однією з головних причин потреби в інноваціях. Адже в умовах, коли інформація стає основним ресурсом, необхідно усвідомити, що неможливо оминути тих змін, які відбуваються в культурі та в самій людині, в її цінностях і мисленні.

За таких умов, аналізуючи цивілізаційний аспект глобалізаційного розвитку, необхідно звернути увагу на інноваційне мислення. Адже інноваційне мислення є інтелектуальною і психологічною спрямованістю до новаций, яке неодмінно пов'язане з еко-етичною свідомістю. Наразі, як зазначає вітчизняний вчений В. Кремень, "інновація – це не тільки нововведення, але й здатність до *нового мислення*, до переосмислення існуючих теорій, сталих істин, правил та норм поведінки в науці, освіті, виробництві, політиці, культурі тощо. Ніяке нововведення не відбувається, якщо мислення саме *не буде інноваційним*. У такому контексті перед нами постає проблема *інноваційної людини*. Її вирішення сьогодні багато в чому залежить від рівня культури навколишнього середовища, суспільного комфорту, особистого добробуту, впевненості в своїх професійних можливостях. Саме інноваційна людина і може осмислити ті проблеми та суперечності, які породжує сучасний етап розвитку науково-технічного прогресу [12].

Впровадження у спілкування та в наукові дослідження таких словосполучень як "інноваційний розвиток", "інноваційне мислення", "інноваційне суспільство" спонукає людину прагнути нового життя, пов'язувати з ним надії на щасливе майбутнє. Саме цим пояснюється сьогодні такий широкий інтерес до проблем інновації. Адже інновації – це не тільки передові технології, які

дають можливість забезпечити інтенсивний розвиток економіки та поліпшити життя людини, вони ще й дають можливість вирішувати соціальні, економічні, оборонні та інші проблеми. Але чи можна говорити про інновацію, якщо мислення громадян залишатиметься в полоні відживших стереотипів? Дану проблему необхідно розглядати комплексно, у взаємозв'язку із сучасною соціально-економічною і культурною ситуацією. Тільки за таких умов можна визначити можливості та перспективи інноваційного розвитку суспільства.

Ряд вітчизняних дослідників (В. Кремень, М. Михальченко, Ю. Пахомов, М. Попович, З. Самчук, В. Ткаченко та ін.) зазначають, що українське суспільство у даний час перебуває в перехідному стані. Такий стан характеризується наступними соціально-політичними процесами. Насамперед спостерігається посилення загальнолюдських і гуманістичних цінностей та їхніх пріоритетів; зростання національної самосвідомості; перехід від державно-номенклатурних пріоритетів до загальнолюдських, національних, групових та індивідуальних цінностей; руйнуються старі та формуються нові соціальні структури суспільства. За таких умов, коли руйнуються колишні пріоритети у політиці, економіці, особливо в духовному житті нації, постає нагальна потреба віднайти чіткі методологічні підстави для формування інноваційної духовності народу. Адже відродження традиційних духовно-культурних цінностей і ціннісних орієнтацій українського народу спричинили і появу нової культури.

Отже, кардинальні зміни, які відбуваються в нашій країні, потребують переоцінки існуючих цінностей. Якщо раніше існувала певна спадковість у передачі цінностей від старшого покоління до молодшого, то зараз цей феномен не спостерігається. Наразі вчений В. Лисовський зазначає, що молоде покоління опинилося в ситуації, коли воно, логікою історії покликане продовжувати свій розвиток на базі успадкованих матеріальних та духовних цінностей, змушене брати участь у виробленні цих цінностей, частіше всього самостійно. Але з настанням інноваційних змін у суспільстві змінюються й матеріальні фактори життя, іншим стає політичний аспект соціального середовища, ідеологічні орієнтації, міжнародні зв'язки, культурне середовище. Все це потребує нових досліджень і нових узагальнень. Вивчати, прогнозувати, корегувати – саме такою має бути відповідь сучасного суспільства на виклик інноваційних тенденцій, які розгортаються в молодіжному середовищі і які будуть визначальними у його житті вже в найближчому майбутньому. Значущість інноваційних цінностей буде зростати тільки тоді, коли буде взаємозв'язок усіх цінностей в одній системі духовності, яка сформує особистість та визначить її місце в інноваційному суспільстві.

1. Кремень В. Інноваційність людини як вимога часу // *Філософія глобального світу. Освіта регіону. Політологія. Психологія. Комунікації*. – 2010. – № 4. – С. 6. 2. *Ориген*. О началах. – М., 1993. – С. 73. 3. *Спиноза Б.* Етика / Пер. с лат. Н. А. Иванцова. – СПб.: Аста-пресс, 1993. 4. *Фихте И. Г.* Абсолютное обоснование права в действии / пер. з нім. В. Абашніки // *Практична філософія та правовий порядок* : зб. наук. ст. – Харків : Центр Освітніх Ініціатив, 2000. – С. 331–334. 5. *Бергсон А.* Творча еволюція / пер. з фр. Р. Осадчука. – К.: Видавництво Жупанського, 2010. – С. 295–302. 6. *Ильин И. А.* Путь духовного обновления. Гл. 3. О свободе. – М.: Русская книга, 1996. – Т. 1. – С. 32. 7. *Надольний І.* Соціально-гуманістичний потенціал національної свідомості // *Державне управління в Україні: реалії та перспективи* : зб. наук. пр. / за заг. ред. В. Лугового, В. Князева. – К.: Вид-во НАДУ, 2005. – С. 29–34. 8. Кремень В. Інноваційність людини як вимога часу // *Філософія глобального світу. Освіта регіону. Політологія. Психологія. Комунікації*. – 2010. – № 4. 9. *Новиков Б. В.* Творчість як спосіб здійснення гуманізму : монографія. – К.: НТУУ КПІ, 1998. 10. *Риккерт Г.* Ценности жизни и культурные ценности / Г. Риккерт // *Логос*. – М.: Тип. Т-ва А. А. Левенсон, 1912–1913. – Кн. 1. – С. 6. 11. *Шиллер И.-Х.-Ф.* Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер И.-Х.-Ф. Собр. соч. : в 8 т. Т. 8. – М., 1950. – С. 370. 12. Кремень В. Інноваційність людини як вимога часу // *Філософія глобального світу. Освіта регіону. Політологія. Психологія. Комунікації*. – 2010. – № 4. – С. 8.

ПОЛІТОЛОГІЯ

В. Ю. Вілков, канд. філос. наук, наук. співр., КНУТШ

**ЕТАТИСТИЧКА ПАРАДИГМА НАЦІЇ І НАЦІОНАЛІЗМУ:
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ОБҐРУНТУВАННЯ**

Автором запропоновано аналіз основних теоретико-методологічних проблем обґрунтування етатистської парадигми нації і націоналізму.

Ключові слова: етатистська парадигма нації і націоналізму, ідеологія, національна держава, нація, нація-держава, громадянська нація, націоналізм.

Автором предложено анализ основных теоретико-методологических проблем обоснования этатистской парадигмы наций и национализма.

Ключевые слова: этатистская парадигма наций и национализма, идеология, национальное государство, нации, нация-государство, гражданская нация, национализм.

The author proposes an analysis of the main theoretical and methodological problems of grounding of the statist paradigm of nation and nationalism.

Keywords: statist paradigm of nation and nationalism, ideology, national state, nation, nationalism.

Фундаментальна за характером аналізу та численна зарубіжна та вітчизняна наукова література, різноманітні нормативно-правові акти (декларації, хартії, конституції, закони, угоди) переконливо доводять, що проблематика "нації і держави", а в її межах з'ясування теоретико-методологічних переваг та недоліків етатистської моделі, є досить актуальними.

З числа об'єктивних передумов і чинників, що детермінують незмінний науковий і суспільно-політичний інтерес до проблем етатизації національних утворень у теорії "націй і націоналізму", можна виділити, насамперед, такі: багатовікові масштабні регіональні та глобальні національно-визвольні, національно-об'єднувачі, сепаратистські та іредентистські процеси, які стимулювали та зараз ініціюють активні пошуки форм і способів політичної інституціоналізації етнонаціональних утворень; наростаюча тенденція проголошення нових незалежних держав (після двох Світових воєн, краху колоніальної системи, розпаду СРСР, СФРЮ, ЧССР); розширення практики реалізації стратегій етнокультурного розвитку та національно-державного будівництва, а також їх нормативно-правового забезпечення; глибокі трансформації сучасної світової системи в її структурно-політичному, глобально-економічному, мультикультурному, поліконфесійному вимірах і складових.

Загалом, особливо з другої половини ХХ ст., у комплексі суспільно-політичних наук, так і серед великої кількості представників різних еліт, партійних лідерів та ідеологів як аксіома утвердилося теоретичне припущення, що найбільш оптимальним та перспективним способом формування сучасних націй як суверенних держав, а держав як національних є шлях реалізації (висхідний ще до ідей європейських просвітителів та акцентованих "ленінсько-вільсоновськими лініями і пунктами" планів державного облаштування та демократичної перебудови світу) "права нації", "принципу національності", "історичного права народу на повний державний суверенітет", "права нації на державне самовизначення" тощо. Таким чином, як загальноприйнятий базовий критерій та модель повноцінного розвитку національних спільнот виявився дуже ідеалізований феномен: "одна нація – одна держава", який з точки зору політичної теорії, конституційного та міжнародного права був концептуально окреслений як суверенна національна держава (нині часто в літературі іменується "нацією-державою").

Тут зазначимо, що у плані політичної історії прихильниками етатизму, "в національному питанні" фактично був абсолютизований виклик, що був кинутий буржуазно-демократичними революціями XVII–XVIII століття

старому феодальному ладу і світової системи ("Ancien Régime"). Зокрема, професор із Німеччини Е. Ян, узагальнено оцінюючи початок і суть революційних перетворень феодального суспільства в аспекті націогенезу, детермінант утворення націй як політичних спільнот і національних держав, зазначає: "Розвиток ідеї народного суверенітету та її втілення в життя в ході Американської та, особливо, Французької революції 1789 р. поклали початок сучасному націоналізму та національним рухам, утворенню націй і націй-держав. Ідея народного суверенітету, або ж верховенство влади народу, прийшла на зміну ідеї династичного суверенітету, що обґрунтовувала право монархів на монополне здійснення фізичного примусу і законодавчої влади на певній території" [1]. При цьому Е. Ян вказує, що світова історія "знає два основні шляхи виникнення нації як політичної спільноти за волевиявленням". Перший із них, зазначає він, "був проведений Францією", де "громадяни самі оголосили себе нацією та перетворили існуючу у традиційних межах абсолютистську династичну державу на націю-державу". Другий "історичний шлях" утворення націй як "політичних спільнот" був пройдений США. Там "виникнення нації-держави" стало "продуктом поділу британського правової спільноти", здійсненого "у процесі самовизволення підданих і перетворення їх у громадян" [2].

Як відомо, в сучасній націоналогії найбільш виразно теоретична схильність до етатизму характеризує парадигму модернізму. Її представники, хоча і з використанням різних ідей і термінів, але теоретично відстоюють єдиний загальний постулат, відповідно до якого "нація" – це "територіальна політична спільнота, громадянське об'єднання юридично рівних громадян на конкретній території" [3]. При цьому багато дослідників, як, наприклад, У. Альтерматт, дотримуються точки зору, що "практично всі дефініції" етатистів ("державно-національна школа") – так само як представників "культурно-національної школи" – "позитивно чи негативно, прямо чи опосередковано визначають ставлення (спільнот – В. В.) до держави і через це відношення класифікують націю чи народ". Теоретико-методологічну специфіку етатистського ж підходу швейцарський історик вбачає в тому, що його прибічники абсолютизують одну зі світових, і особливо західноєвропейських тенденцій націогенезу, так звану, "від держави до нації". Тобто надають статусу універсальності таким процесам "національного будівництва" (nation-building), "коли національна спільнота й національна ідентичність "могли формуватися на основі існуючої держави"; самі "національні держави формувалися з уже існуючих політич-

них спільнот", які ставали після буржуазно-демократичних революцій "спільнотою громадян", а їх "колективний суверенітет... перетворював їх на націю", яка, "як політична величина", представлялася "тотожною народу, державі й уряду" [4]. До речі, за деякими оцінками, і саме поняття "нація-держава" було введено в 1920 р. відомим французьким політологом Леоном Дюгі для концептуальної фіксації "французького розуміння" національної спільноти, з його "традиціями суверенітету нації" і її протиставленням німецькій моделі. Інституційна специфіка останньої історично виразно проявилася в особливій "формі державної влади та її легітимації", внаслідок якої в німецькому уявленні "влада (суверенітет) належить державі, а нація є не що інше, як орган держави". Створення консолідуючих її зв'язків, формування національної ідентичності її членів є не політичним проектом, а національна єдність є дополітичним феноменом, що виник на основі спільності мови і культури [5].

У цілому, сутність етатистського тлумачення нації (концепту "нація-держава"), "корені якого сягають часів Французької революції", підкреслює Г. В. Касьянов, полягає в тому, що воно "базується на досить простому принципі: ототожнення нації з державою, тобто з територіально-політичною одиницею" та зводяться до постулату, що "нація існує лише в державі і як держава". Як досить слушно стосовно такого концепту зазначив Е. Сміта: "Ми можемо називати державу "нацією-державою" тільки лише та коли окрема етнічна та культурна популяція проживає в кордонах держави, а кордони цієї держави збігаються з кордонами цієї етнічної й культурної популяції". За такими критеріями, вважає дослідник, "менше 10 відсотків існуючих держав" є "націями-державами" [6]. Класичною ж "базовою моделлю", що відповідає етатистським стандартам та теоретичним приписам "того як мають формуватися та підтримуватися національне суспільство й національна держава", він називає "англо-французьку" [7].

Одним з яскравих прикладів сучасного етатистського підходу до розуміння природи нації є, на думку українського вченого Г. В. Касьянова, дефініція відомого англійського соціолога Є. Гідденса. Вона стверджує, що нація "існує лише тоді, коли... держава охоплює уніфікованим адміністративним впливом усю територію, яку вона вважає об'єктом свого суверенітету". Таке визначення, констатує український дослідник, ґрунтується на спільному для етатистів ототожненні понять "держава" і "нація", застосуванні за аналогією сенсів-значень термінів "національна держава" та "нація-держава" (формально похідних від поширеного словосполучення "nation-state") та передбачає розуміння останньої як "спільності інституційних форм правління, що утримують монополію на управління територією з визначеними кордонами", а її владу як таку, що "санкціонована законом і безпосереднім контролем над засобами внутрішнього та зовнішнього насильства" [8].

Треба також зазначити, що в гідденсівській теоретичній позиції (так само як багатьох етатистів) проглядається не тільки концептуальне ототожнення сучасного суспільства, нації й національної держави, але до числа основних ознак останньої, окрім суверенітету та громадянства, зараховується й ментальний фактор – націоналізм. Так, згідно з Є. Гідденсом, "національні держави асоціюються з розвитком націоналізму, котрий можна визначити як комплекс символів та переконань, що дає почуття належності до єдиної політичної спільноти". А націоналізм (який, як стверджує соціолог, "з'явився тільки з розвитком сучасної держави"), "є найголовнішим виявом почуття ідентичності з чітко окресленою суверенною спільнотою" [9].

З іншого боку, аналізуючи різноманітні оцінки та інтерпретації "фактора націоналізму" для етатистського обґрунтування теоретичної моделі нації, необхідно звернути увагу на те, що теоретична модель "нація-держава" або концепція "громадянська нація", що базуються на аксіоматиці конституціоналістського підходу в політичних дослідженнях ("на нормативній основі республіканізму" – Ю. Габермас) і передусім постулатах лібералізму та концепті "права націй на самовизначення", несамодостатні, а то й, з наукової точки зору, неспроможні в розв'язанні теоретичних і практичних питань про "державні кордони" націй. Бо в цьому аспекті має місце "концептуальний пролом" у вирішенні проблеми суверенності та легітимності влади національної держави, зрозумілої як добровільне "об'єднання вільних та рівних індивідів" у межах певної території. "У реальному світі", констатує Ю. Габермас, "кордони республік" "є результатом історичних перипетій, раптових поворотів подій, як правило непередбачуваних підсумків воєн або громадянських конфліктів, коли хтось зрештою захоплює владу і тим самим отримує можливість визначати територіальні й соціальні межі політичної спільноти". І тому є помилкою, "витоки якої у XIX столітті", вважати, нібито на питання про "межі та кордони республік" як національно-державних утворень "можна дати теоретичну відповідь, пославшись на право національного самовизначення". Та й узагалі, робить висновок німецький філософ, "територіальні та суспільні кордони конституційної держави, з нормативної точки зору, випадкові" [10].

На відміну від теорії, аргументований спосіб виходу з кризової ситуації у вирішенні питання про те, "хто має, а хто не повинен належати" до національного територіально-політичного союзу громадян і як мають бути окреслені його "законні" кордони, здійснив націоналізм, який на "питання, що залишається теоретично не розв'язаним", запропонував "практичну відповідь". Фактично етнонаціоналізм, "на відміну від штучного порядку писаного права" (нормативно-правового підходу "республіканізму"), представив національну спільноту "природним утворенням", що має "органічне коріння" і "не потребує виправдання, окрім його наявного існування". Спроектуювши "націю як уявну сутність, яка вже склалася", а також "кристалізувавши" національну свідомість "на основі артефактів", як-от: "спільне походження, історія та мова", він "надав кордонам і реальному складу політичної спільноти аури вдаваної сутності та успадкованої легітимності". Як показала історія національно-державного будівництва, такі націоналістичні уявлення виявилися здатними "символічно скріплювати та посилювати територіальну та соціальну єдність національної держави" і дозволили "замаскувати випадковий характер того, чому трапилося стати державними кордонами" національних спільнот [11]. Узагальнено ж, ключова аксіома Ю. Габермаса про роль етнонаціоналізму у процесах формування національних держав сформульована таким чином: "Культурні символи "народу", який, як передбачається, має спільне походження, мову та історію свого унікального характеру (все це називається його "народним духом"), у будь-якому випадку породжують якусь уявну єдність і завдяки цьому сприяють усвідомленню жителями однієї й тієї самої державної території їх взаємоналежності, що досі залишалася абстрактною й опосередкованою лише юридично. Лише символічна побудова "народу" перетворює ту чи іншу сучасну державу на державу національну" [12].

Отже, на нашу думку, якщо узагальнено оцінювати етатистську теоретичну модель нації, то необхідно підкреслити, що у порівнянні з іншими концепціями (пара-

дигмами) націй, націогенезу, національного будівництва і держави, у представників першої ("політичної теорії нації") дефініція національної спільноти (за винятком етнократичних і расистсько-фашистських моделей) є досить стандартизованою. В одному варіанті, якщо нація, її субстанціональні властивості, повністю або частково ототожнюються з атрибутивними властивостями демократичного типу державної влади, джерелом її легітимності та інституціоналізованими способами здійснення в територіально відмежованому "соціальному просторі", визнається вирішальна роль національно-державної ідентичності громадян і націоналізму як "загальної політичної/громадянської релігії" для консолідації окремого суспільства, то науковці часто оперують поняттям "нація-держава". У багатьох інших варіаціях нація етатистськи концептуально визначається в ідейних стандартах суто ідеологеми "суверенітету народу". І нарешті, нація дуже типово, вузько політологічно або політико-психологічно визначається прихильниками етатизму як "сукупність громадян", які вже "колективно володіють державою" або "бажають здійснити самовизначення"; як "солідарна спільнота", яка "ґрунтується на конституційній рівності своїх членів", "завжди прив'язана до конкретної території (patria)" та "встановлює своє незалежне самоврядування"; як "народ, що створює демократичні інститути власної незалежної держави"; як "політично мобілізований народ", "народ, що має спільну політичну волю" або "політичну свідомість" та "домагається права на державність" тощо.

Таким чином, у кінцевому підсумку, так чи інакше, але логічно випливає, що відповідно до етатистського розуміння ролі держави у процесах утворення та існування націй, на націю переноситься цілий ряд ознак держави, а властивості і функції інститутів державної влади перетворюються в етатистській теоретичній моделі на атрибутивні якості та риси національної спільноти. У більшості випадків це стосується таких ознак демократичного державного утворення (з позицій лібералізму – демократичного політико-правового співтовариства, за Є. Яном, "вільної конституційної республіки") як-то: територіально-політично незалежне і організоване населення країни (народ), що відмежоване міжнародно визнаними кордонами (на них зорієнтована національна свідомість), владно-інституціоналізоване самоуправління громадян, що структуроване та здійснюється на конституційних засадах, державний (колективний) юридичний і (або тільки) політичний суверенітет, який інтерпретується та термінологічно нормативно-правово фіксується як суверенітет національний (нації). Така теоретична позиція здебільшого представлена концепціями тих дослідників (здебільшого англо-американських), які навіть термінологічно використовують поняття "нація" і "держава" (сучасна) як синоніми.

Між тим, оцінюючи вищесказане, необхідно підкреслити, що "етатистська" модель націогенезу і нації, як правило, представляє собою, за висловом Е. Сміта, "дефініційну редукцію". Оскільки така концепція, роблячи "в теорії і на практиці акцент на "державній складовій" та обґрунтовуючи, що "нація включена в поняття національної держави", тим самим доводить, що "нація не має ніякого незалежного концептуального статусу поза своїм зв'язком із державою". У концептуальному підсумку: "Тут не залишається ніякої можливості незалежної теорії нації і націоналізму" [13]. У той же час, політична історія переконливо свідчить, що одні нації не мають власної державності, інші ж існували та існують у межах декількох держав. У цілому, держава і нація в більшості випадків не збігаються ні за соціально-політичними, ні за структурно-функціональними та те-

риторіальними, ні за хронологічними межами та атрибутивними властивостями й ознаками. І з того, що історичні межі двох епох – народження багатьох націй, націоналізмів та сучасних демократичних або "національних держав" – хронологічно близькі одна до одної, історично накладаються одна на одну, а в об'єктивній діалектиці та ідеологічному забезпеченні суспільного розвитку сучасної світосистеми вони взаємозумовлені, безпосередньо не впливає, що одна з них є першопричиною, універсальною формою або необхідним (єдиною можливим) способом буття іншої.

Виходячи ж із зазначеного, цілком закономірно має впливати, що не тільки реальні феномени, але й самі поняття "держава" і "нація" не можуть бути тотожні одне одному або формально об'єднані. Тобто їх концепти й термінологічні позначення не повинні збігатися ні за змістовим наповненням, ні за синонімічним лексичним слововживанням, бо призначені фіксувати і відображати природу різних соціально-історичних утворень, як у їх структурних, так і у функціональних взаємозв'язках і проявах. Як підкреслив ще на початку 70-х минулого століття Е. Сміт: "Концепція держави пов'язана тільки з державними інститутами, відмінними й незалежними від інших соціальних інституцій", а "нація означає культурні та політичні зв'язки, які об'єднують у єдину політичну спільноту всіх, хто має загальну культуру і батьківщину" [14]. У контексті сказаного нам видається, що навіть для затятих шанувальників ідей про життєву необхідність боротьби їхньої нації для набуття статусу "світової держави", немає концептуальної необхідності повністю етатизувати феномен нації, так само як й ототожнювати такі поняття, як нація і держава (нехай і більш конкретно – "національна держава"). У політичній теорії це чітко зробив ще "самодержавний" "економічний націоналіст" (як він сам себе номінував) М. Вебер. Він іще в 1895 році у "вступній лекції" та її публікації сформулював, що "національна держава" – це "світська владна організація нації". Її призначення полягає в забезпеченні "вічної боротьби за збереження і вирощування національної породи" і "національної могутності". Вона "представник" її "економічних і політичних владних інтересів", необхідний для реалізації прагнень до "завоювання життєвого простору у світі", розширення його "розмірів", включаючи "заморські експансії" [15].

Необхідно також визнати, що етатизація феномену нації як політичного співтовариства зробила теоретично актуальною, у ряді випадків ідеологічно конфліктною, проблему про форму інституціоналізації не лише етнічної, але й політичної нації. Центральною тут є відповідь щодо того, як у сучасній економічній та політичній світосистемі мають бути взаємопов'язані нація та форма державного устрою, для того, щоб громадянське суспільство та держава втілювали в собі і розвивали в практиці свого політичного буття принципи демократії. Так, з одного боку, об'єктивні інтереси забезпечення "історичної життєздатності" національної спільноти, завдання підтримки серед її представників національної єдності, громадянської солідарності та етнокультурної особовості вимагають нібито створення виключно унітарно-центральної держави. А з іншого, як доводять сучасні дослідники, для існування політичної нації така форма державного устрою як унітарна держава не є винятковою та безумовною. Політична нація може успішно розвиватись і в рамках федеративної державно-політичної системи, в силу чого остання навіть набуває національні риси. Наочним прикладом цього в політичній історії націогенезу деякими сучасними дослідниками визнається німецька нація. "На відміну від Франції, – підкреслює німецький історик політики О. Данн, – в якій

виробився централістськи-унітарний тип національної держави, характерним для Німеччини типом національної держави стала *держава національно-федеративна*. Сильно розвинений *регіоналізм* являє собою відмінну рису німецької нації" [16.]. Не заперечуючи наведене твердження О. Дана, лише нагадаємо, що федералізація інституціоналізованої політичної влади (з різним ступенем та історичними особливостями її послаблення або посилення) характерна для багатьох сучасних політичних націй Європи і світу (наприклад, Австрії, Канади, США, Швейцарії тощо).

Якщо ж лаконічно фіксувати ряд основних проблем та протиріч, що виникають при етатистському способі обґрунтування теоретичної моделі нації та визначенні її поняття і залишаються майже нерозв'язаними, то з їх множини (через обмеженість обсягу статті) можна виділити такі:

- ✓ ідейно-теоретична несамодостатність етатистського концепту "нація", який витісняється чи багато в чому заміщується, як мінімум, концептом "національна держава";

- ✓ на рівні повної невизначеності залишається розв'язання проблеми пошуку якої-небудь парадигмальної теоретико-методологічних засад та приписів щодо відображення націогенезу і природи нації, тобто досягнення в рамках наукового співтовариства згоди в питанні про те, яку з безлічі теоретичних моделей держави/політичної системи має прийняти за еталон для концептуального відображення феномена національної спільноти, оцінки цивілізаційної повноцінності її буття (особливо для створення концепту "нація-держава");

- ✓ аналогічні труднощі виникають і з вибором концепцій демократії як теоретичного фундаменту, тобто яку з парадигмальних систем теоретичних узагальнень ("ліберальну", "плюралістичну", "демократичного елітизму") можна визнати найбільш правильною та ефективною для створення загальної теоретичної моделі "політична нація". Подібні проблеми цілком очевидні і в ситуації з вибором моделі взаємозв'язку "громадянське суспільство – держава" при обґрунтуванні концепції "громадянська нація". До того ж, теоретична модель політичної нації, що базується на концепціях демократії, нерідко вступає в явне протиріччя з практикою, а саме з тими реаліями суспільно-політичного буття, коли в тих чи інших "націях-держав" тривалий час зберігаються авторитарні або тоталітарні режими;

- ✓ етатизований концепт нації і, особливо, теоретична модель "нація-держава" фактично незастосовні до федеративних утворень, а, за численними оцінками дослідників, реальна кількість націй значно перевищує кількість держав у світі, навіть разом із федеративними утвореннями, що робить аксіоматику, нормативні стандарти та дослідницькі установки етатистського підходу малопродуктивними;

- ✓ етатистська дихотомія "народ-нація" (за принципом поділу на суб'єкт та об'єкт політично-інституціоналізованої влади, тобто шляхом часто оціночного постулювання як "історичного факту" наявності в минулому або в сьогоденні в етнічній спільноті "власної" державності) позбавляє об'єктивно-історичних підстав теоретичне відтворення націогенезу в цілому. Вона створює просту, але абсолютно суб'єктивістську, ідеологічно заангажовану схему "констатації постфактум" та "для кожного даного випадку" стосовно оцінок того, "кого і за яких припущень вважати нацією". Більше того, сам по собі "факт наявності або тимчасової відсутності" держави з "національним ім'ям" (наприклад, євреїв, німців, поляків, українців тощо), при вельми нестабільних реаліях Нової та Новітньої політичної історії, постійному

перекроюванні політичної карти світу, зміни кордонів держав аналітично потребує розробки та впровадження в націологію якоїсь загальноприйнятої системи "соціально-політичного хронометражу" для вимірювання реальності та створення власне як "наукового" "факту існування нації";

- ✓ етатистський підхід у трактуванні нації як народу, що прагне до самовизначення, тобто лише через призму появи/відсутності ідеології "національної свободи" та відповідного їй руху, особливо в численних ситуаціях "націоналізмів без націй" (Е. Сміт), позбавляється чітких соціологічних і теоретичних наукових інструментів для аналізу й оцінок;

- ✓ феномен національної спільноти втрачає можливості загальносоціологічного аналізу, тому що аксіоматика етатизму приписує розглядати їх у достатньо вузькому дисциплінарному політолого-конституціоналістському вимірі, головним чином, з точки зору та в аспекті суто владних ознак і проявів, властивостей і функцій політичних інститутів, структурно-функціональних особливостей політичних систем, характеру політичних режимів, конституційних та міжнародно-правових норм і визначення термінів;

- ✓ загальносоціологічно та гуманістично-демократично залишається нерозв'язним питання про припустимий ступінь культурної та мовної диференціації громадян і груп населення держави (особливо в конкретному відсотковому обчисленні і за наявності безлічі латентних або гострих етнічних конфліктів) для того, щоб його вважати єдиною "політичною нацією", "нацією-державою". З іншого боку, навіть із точки зору ліберально-демократичних уявлень, неможливо визначити мінімально-дозвільний кількісний критерій для застосування групами "права на самовизначення" і створення нової незалежної держави, як, втім, і для надання мови/мови статусу "державних";

- ✓ вищесказане стосується й теоретичних проблем встановлення "допустимого порогу" зниження в сучасному глобалізованому світі "суверенітету національних співтовариств/держав" на міжнародній арені та мінімальних меж "монополії на владу їхніх урядів" всередині країни, для того, щоб їх можна було б вважати "націями-державами";

- ✓ особливий комплекс проблем і протиріч пов'язаний з тим, що формально демократичні за їх змістом та характером етатистські ідеї, принципи й політико-правові приписи, створені в націології, на практиці нерідко можуть використовуватися для забезпечення і виправдання дискримінаційної політики та всіляких форм етнократизму або етноциду ("культурного геноциду"). Тоді як "конституціональна етатизація" однієї з націй в поліетнічній і мультикультурній державі здатна сприяти дискримінації національних (етнічних) меншин, вести, за допомогою монополізації політичної влади "елітами" титульної національної більшості, до "присвоєння" ними функцій держави, а також стимулювати впровадження системи етнічно орієнтованого контролю в розподілі матеріальних і духовних ресурсів, проведення соціальної, гуманітарної та інформаційної політики.

На завершення переліку основних проблем та протиріч, характерних для етатистського способу тлумачення природи нації, зауважимо, що запропоновані його адептами принципи та ідеї щодо розробки та обґрунтування моделі національної спільноти – це не стільки система суто теоретичного відтворення та наукового узагальнення багатомірних процесів націогенезу або єдино правильний підхід до аналізу етнополітичних реалій у контексті політичної історії, скільки концептуальне бачення та проект політико-правової інституціона-

лізації (об'єктивації) ідеалу та головної мети лише одного з домінантних типів національних рухів і націоналізму "епохи модерну". До того ж, переконливим фактом, що наочно свідчить про теоретичну неповноту і суттєві недоліки такого концептуального моделювання, є тенденція бурхливого розвитку у націології останнього століття інших, часто альтернативних до етатизму, концепцій і парадигм (особливо культурний примордіалізм і переніалізм, до певної міри етносимволізм). А їхні прихильники, з позицій "неполітичного" підходу та фундаментальної методологічної бази багатьох соціальних наук, дають досить аргументоване і неетатизоване обґрунтування процесів і тенденцій націогенезу та національно-державного будівництва, пропонують науково доказове теоретичне відображення сутності та властивостей національних спільнот, форм їх взаємозв'язку з державою, іншими політичними інститутами сучасної світосистеми.

1. Ян Э. Государственное и этническое понимание нации: противоречия и сходство // Полис. – 2000. – № 1. – С. 114. 2. Там же. – С. 115, 116. 3. Касьянов Г. В. Теории наций та націоналізму : монографія. – К. : Либідь, 1999. – С. 66. 4. *Альтерматт* У. Этнонационализм в Европе. – М. : Рос. гос. гуманит. ун-т, 2000. – С. 38–39. 5. Ачкасов В. А. Этнополитология : учеб. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – С. 95–96. 6. *Smith Anthony D.* Nations and Nationalism in a global era. – Polity Press in association with Blackwell Publishers Ltd., 1995. – P. 85–86. 7. *Смим Е.* Нації та націоналізм у глобальну епоху. – К. : Ніка-Центр, 2009. – С. 161. 8. Касьянов Г. В. Теории наций та націоналізму : монографія. – К. : Либідь, 1999. – С. 66–67. 9. Гіденс Е. Соціологія. – К. : Основи, 1999. – С. 399–400. 10. *Хабермас Ю.* Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // *Нации и национализм*. – М. : Праксис, 2002. – С. 372. 11. Там само. – С. 372. 12. *Хабермас Ю.* Постнациональная констелляция и будущее демократии // *Политические работы*. – М. : Праксис, 2005. – С. 277. 13. *Смит Э. Д.* Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма. – М. : Праксис, 2004. – С. 146. 14. *Смит Ентони.* Національна ідентичність. – К. : Основи, 1994. – С. 23–24. 15. *Вебер М.* Национальное государство и народнохозяйственная политика // *Политические работы (1895–1919)*. – М. : Праксис, 2003. – С. 24–25, 30–31, 35. 16. *Данн О.* Нации и национализм в Германии 1770–1990. – СПб. : Наука, 2003. – С. 381.

Надійшла до редколегії 12.04.12

УДК 32+519.237.8

Д. В. Неліпа, канд. політ. наук, доц., КНУТШ

ЗАСТОСУВАННЯ ДИСКРИМІНАНТНОГО АНАЛІЗУ ПРИ ПРОВЕДЕННІ СИСТЕМНОГО АНАЛІЗУ В ПОЛІТОЛОГІЇ

У статті висвітлено специфіку використання дискримінантного аналізу при проведенні системного аналізу політичних явищ та процесів. Виокремлено головні переваги та недоліки цієї технології математичного моделювання та наведено приклади її практичного застосування.

Ключові слова: системний аналіз, політологія, математичне моделювання, дискримінантний аналіз.

В статье освещена специфика использования дискриминантного анализа при проведении системного анализа политических явлений и процессов. Выделены преимущества и недостатки этой технологии и приведены примеры ее практического применения.

Ключевые слова: системный анализ, политология, математическое моделирование, дискриминантный анализ.

The article highlights the specifics of the use of discriminant analysis during system analysis of political phenomena and processes. Main advantages and disadvantages of this technique of mathematic modeling have been described and examples of its practical application have been provided.

Keywords: systems analysis, political science, mathematical modeling, discriminant analysis.

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. В політології його історія розпочалась із другої половини ХХ ст., коли математичні моделі та інструменти для аналізу і прогнозування почали активно впроваджувати в процес прийняття політичних рішень. Загалом, моделювання як базова процедура системного аналізу може здійснюватися і без безпосереднього використання дослідником математики. Так, за допомогою спеціалізованого програмного забезпечення науковець може створити віртуальний світ, у якому через побудову алгоритмів "якщо – то" проживатимуться проблемні ситуації. Водночас, у західній політичній науці математичне моделювання і до сьогодні залишається доволі популярним. Його успіх ґрунтується на оперативності отримання інформації та універсальності, адже мовою математики можна описати практично будь-яке явище. В Україні, натомість, використання математичних технологій моделювання при проведенні системного аналізу поки не є достатньо поширеним. Відтак, метою даної статті є з'ясування суті та специфіки однієї із цих технологій – дискримінантного аналізу.

Дискримінантний аналіз – це технологія математичної статистики, що дозволяє досліднику виокремити та вивчити відмінності між двома чи більше групами об'єктів чи процесів із врахуванням одразу кількох змінних. Його можна використовувати для розробки системи моніторингу та оцінки діяльності персоналу в держав-

них чи недержавних структурах, голосувань депутатів законодавчих органів, з'ясування економічних відмінностей між регіонами країни, передбачення поведінки виборців та ін. Головними передумовами для проведення дискримінантного аналізу є наявність двох або більше груп та можливість виміру кількох змінних для визначення схожості чи несхожості цих груп [1].

Тобто, головним призначенням дискримінантного аналізу є класифікація даних. За його допомогою можна визначити, які змінні найкраще розділяють об'єкти чи процеси, що досліджуються, на дві чи більше груп. Рішення про належність чи неналежність до групи приймається на основі значення дискримінантної функції. Загалом, використання цієї технології здійснюється за наступним алгоритмом. Спочатку визначають значення дискримінантної функції для кожного окремого випадку. Це може здійснюватися одним із трьох способів: 1) стандартним – за допомогою включення у функцію всіх незалежних змінних (всі змінні вважаються дискримінуючими); 2) покроковим із включенням – на кожному кроці переглядаються всі змінні і в дискримінантну функцію включають ту, яка найкраще розділяє досліджувані об'єкти по групах; 3) покроковий із виключенням – в дискримінантну модель вносять всі змінні з подальшим виключенням тих, які найменше розділяють об'єкти дослідження. Після цього виявляють центроїди – середнє арифметичне значення дискримінантної функції для кожної із груп. Врешті, значення дискримінантної функції для досліджуваного випадку порівнюють із центроїдами груп – значення

якого центроїда найближче до досліджуваного значення, до тої групи й відноситься об'єкт [2].

Окрім цього, дискримінантний аналіз можна використовувати й для виявлення властивостей або факторів, які об'єднують досліджувані об'єкти в наперед задані класи. Ці властивості називають "групуючими". В якості найпростішого прикладу для їх пояснення можна використати класифікацію автомобілів. Якщо їх поділити за класом на бізнес, середній та економ, такі властивості як ціна, потужність, розхід палива тощо будуть групуючими, в той час як кількість коліс – спільною характеристикою для усіх класів. Або ж, "групуючою" властивістю може бути ставлення до тих чи інших цінностей (наприклад, наявність чи відсутність культури споживацтва) [3].

Автором дискримінантного аналізу вважають британського біолога Рональда Альмера Фішера. У своїй праці 1936 р. "Використання багатомірного аналізу в таксономічних проблемах" він детально описав специфіку практичного застосування цієї технології. Вчений ставив собі за мету отримання можливості для оперативної та зручної класифікації видів. Науковці на той момент уже мали механізми відмежування одних рослин від інших через спеціальну систему класифікації, однак Р. Фішер прагнув виокремити ті ознаки, які будуть одразу ж помітними та дозволять віднести нові виявлені рослини до того чи іншого виду [4].

Одним із найяскравіших прикладів використання дискримінантного аналізу в соціальних науках є дослідження соціолога Фреда Провуста, проведене ще у 1979 р. Він виокремив параметри, за якими відрізняються багаті та бідні райони міст у тій частині Бельгії, де домінуючою мовою є датська. Вчений виділив шість змінних – середній дохід, рівень освіти, професія, забезпечення житлом, індекс соціальної та культурної участі, а також достатній рівень охоплення сферою послуг. На їх основі він порівнював дві групи територій, визначивши, чому ж саме вони настільки відмінні одна від одної [5].

Цілу низку досліджень політичних партій за допомогою дискримінантного аналізу провів і відомий політолог Кеннет Джанда. Приміром, у статті під назвою "Наскільки добре поняття "регіон" може пояснити характеристики політичних партій?", написаній разом із Робертом Джіллісом, вчений висуває гіпотезу, що політичні партії у певному регіоні світу відрізнятимуться від партій, розташованих на географічно інших територіях. Загалом, науковці дослідили 11 параметрів для 147 партій із 53 країн і з'ясували, що політичні партії із одного регіону схожі між собою та є відмінними від партій із інших територій. Такий висновок є цікавим з огляду на те, що політичні партії, як правило, класифікують за іншими ознаками – ідеологією, організаційною структурою тощо. Більш того, вчені визначили і міру відмінності для цих параметрів, виразивши її у відсотках [6].

У статті "Структурування політичних розколів в посткомуністичних суспільствах: справа Чехії та Словаччини" автори Джефрі Еванс та Стівен Вайтфілд наголошують, що визначення джерел і причин та пояснення перебігу ідеологічних конфліктів у демократичних державах завжди було серед найважливіших завдань політології. Відтак, науковці ставлять собі за мету дослідити ідеологічний спектр політичних партій Чехословаччини загалом та двох окремих держав – Чехії та Словаччини – зокрема. Хоча спільне існування цих країн тривало понад сімдесят років, відмінності між політичними партіями, що утворилися та функціонують у них, є суттєвими. За допомогою технології дискримінантного аналізу вчені виявили, що політичні партії Чехії насамперед варто класифікувати на основі їх ставлення до Заходу.

На противагу цьому, для словацьких партій ці питання не є настільки важливими. Виборці у цій країні більшою мірою зважають на те, якою є позиція політичної партії щодо етнічних прав угорців. Тобто, вченим вдалось порівняти між собою політичні партії обох держав та виявити ті характеристики, які їх найкраще відрізняють [7].

Аналіз поведінки виборців та впливу їх соціально-економічних характеристик на результати голосування здійснюють у своїй статті австралійські дослідники Роберт Стімсон, Род МакКреа та Тунг-Кай Ши. За допомогою дискримінантного аналізу науковці з'ясували відмінності між політичними партіями Австралії через вивчення характеристик їх прихильників. Було виявлено, що Австралійську лейбористську партію, Ліберальну партію, Державну ліберальну партію та Партію зелених підтримують виборці із середньостатистичними соціально-економічними характеристиками. Проте, у 2001 р. прихильниками першої здебільшого були мешканці бідних мультикультурних районів. Національна партія та Партія "Одна нація" змагалися за території із схожими соціально-економічними характеристиками: багаті монокультурні та бідні і малоосвічені райони. Австралійські демократи одержали найбільше прихильників на територіях із відносно високим рівнем доходів та освіти [8]. На цій основі автори створили карти підтримки, які можна використовувати для прогнозування результатів наступних виборів.

Схоже дослідження було проведено і російською дослідницею О. Поповою. В статті "Групи підтримки "партії влади" в Санкт-Петербурзі та Ленінградській області" науковець застосовує дискримінантний аналіз для визначення ставлення однієї із категорій виборців – пенсіонерів – до роботи губернатора. В якості змінних було обрано наступні індикатори: транспортна ситуація, комунальне обслуговування житлових будинків, забезпеченість опаленням та електроенергією, наявність телефонного зв'язку, наявність робочих місць в районі, стан шкіл та дитячих садків, якість роботи районної влади, стан поліклінік, організація медичної допомоги населенню, соціальний захист малозабезпечених, рівень злочинності. Аналіз продемонстрував, які із цих показників слугують для розмежування двох груп виборців серед пенсіонерів – тих, які підтримують губернатора, та тих, які не його підтримують [9].

Серед найновіших розвідок із застосуванням технології дискримінантного аналізу варто виокремити статтю турецької вченої Альтун Айсен під назвою "Проблема соціального відчуження в Європейському Союзі: дослідження держав-членів". Вона зазначає, що політичні інституції ЄС уже доволі давно звернули увагу про соціальне відчуження та розробили відповідні програми боротьби із цим негативним явищем. Найбільш активно вони впроваджувалися у 2000–2010 рр. Водночас, у різних країнах-членах Європейського Союзу було досягнуто різних результатів. Відтак, вчена ставить собі за мету виявити схожі та відмінні риси у цих державах через вивчення показників соціального відчуження. Вона досліджує 27 країн-членів ЄС у зазначений період із використанням кількох технологій, в тому числі дискримінантного аналізу. Це дозволило їй з'ясувати, що у цьому контексті не слід розрізняти держав-засновників та держав, що приєдналися пізніше. Проблема соціального відчуження є спільною для всього Євросоюзу і групи країн необхідно виокремлювати зовсім на інших підставах [10].

Для кращого розуміння алгоритму проведення дискримінантного аналізу в рамках системного аналізу політичних явищ та процесів наведемо приклад його практичного використання. Для цього проведемо дослідження

двох фракцій Верховної Ради України з метою визначення того, який з обраних факторів найкраще демонструватиме відмінності між ними. Якщо дискримінантний аналіз здійснюється в рамках системного дослідження, йому передуватиме підготовчий етап, на якому буде зібрано необхідні первинні дані. У протилежному випадку досліднику варто починати саме із цього.

Дані для нашого дослідження було отримано із офіційного веб-сайту Верховної Ради України rada.gov.ua [11]. У рубриці "Депутатські фракції" розміщу-

ється інформація про персональний склад фракцій та груп і, перейшовши за кількома гіперпосиланнями, можна одержати детальніші біографічні дані кожного із їх членів. Розглянемо для прикладу дві фракції із невеликою кількістю депутатів – фракцію Комуністичної партії України та фракцію Народної Партії у Верховній Раді України. Перша інформація, яку можна одразу ж отримати, це – дата народження народного депутата, стаття, попереднє місце роботи та місце проживання. Зведемо ці дані у табл. 1.

Таблиця 1. Вихідні дані

Фракція	Прізвище, ім'я, по-батькові	Рік народження	Стать	Місце роботи	Область проживання
НП	Баранов В. О.	1957	ч	орган державної влади	Запорізька
НП	Белюсова І. А.	1954	ж	навчальний заклад	Київ
НП	Ващук К. Т.	1947	ж	орган державної влади	Київ
НП	Герасимчук В. В.	1974	ч	підприємство	Київ
НП	Головченко І. Б.	1960	ч	підприємство	Київ
НП	Гривковський В. О.	1967	ч	підприємство	АР Крим
НП	Гриневецкий С. Р.	1957	ч	підприємство	Одеська
НП	Деркач М. І.	1949	ч	партія	Київ
НП	Довгий С. О.	1954	ч	безробітний	Київ
НП	Зарубінський О. О.	1963	ч	навчальний заклад	Київ
НП	Литвин Ю. О.	1968	ч	орган державної влади	Кіровоградська
НП	Павленко С. Г.	1956	ч	підприємство	Київська
НП	Рудченко М. М.	1951	ч	партія	Житомирська
НП	Сінченко В. М.	1949	ч	партія	Київська
НП	Терещук С. М.	1961	ч	партія	Черкаська
НП	Черний В. В.	1959	ч	орган державної влади	Вінницька
НП	Шаров І. Ф.	1961	ч	орган державної влади	Київ
НП	Шершун М. Х.	1951	ч	партія	Київ
НП	Шмідт М. О.	1962	ч	підприємство	Київ
НП	Шлак В. Ф.	1946	ч	підприємство	Київ
КПУ	Александровська А. О.	1948	ж	орган державної влади	Харківська
КПУ	Алексєєв І. В.	1960	ч	орган державної влади	Київ
КПУ	Бабурін О. В.	1949	ч	орган державної влади	Запорізька
КПУ	Бевз В. А.	1953	ч	орган державної влади	Вінницька
КПУ	Волинець Є. В.	1978	ч	підприємство	Донецька
КПУ	Гайдаєв Ю. О.	1954	ч	орган державної влади	Київ
КПУ	Голуб О. В.	1967	ч	орган державної влади	Київ
КПУ	Гордієнко С. В.	1957	ч	орган державної влади	Полтавська
КПУ	Даниленко В. А.	1948	ч	орган державної влади	Сумська
КПУ	Дем'янчук В. О.	1970	ж	партія	Кіровоградська
КПУ	Кілінкаров С. П.	1968	ч	орган державної влади	Луганська
КПУ	Кравченко М. В.	1950	ч	безробітний	Чернігівська
КПУ	Лещенко В. О.	1938	ч	орган державної влади	Київ
КПУ	Мармазов Є. В.	1943	ч	орган державної влади	Київ
КПУ	Матвєєв В. Г.	1943	ч	орган державної влади	Київ
КПУ	Матвєєв В. Й.	1943	ч	пенсіонер	Миколаївська
КПУ	Найдьонов А. М.	1978	ч	навчальний заклад	Харківська
КПУ	Перестенко М. В.	1966	ж	підприємство	АР Крим
КПУ	Самойлик К. С.	1951	ж	орган державної влади	Київ
КПУ	Симоненко П. М.	1952	ч	орган державної влади	Київ
КПУ	Ткаченко О. М.	1939	ч	орган державної влади	Київ
КПУ	Храпов С. А.	1981	ж	партія	Дніпропетровська
КПУ	Царьков Є. І.	1974	ч	орган державної влади	Одеська
КПУ	Цибенко П. С.	1949	ч	орган державної влади	Київ
КПУ	Шмельова С. О.	1948	ж	підприємство	Київ

Для обробки зведених даних використаємо пакет статистичного аналізу Statistica. Групуємою змінною виступатиме "фракція", а в якості факторів, що впливають на розподіл – рік народження, стать, місце роботи та область проживання. Для з'ясування того, наскільки дані фактори розрізняють виокремлені нами групи (фракції), виміряємо лямбду Вілкса. Її можна визначити автоматично через уже закладену формулу в програмі

Statistica. Загалом, лямбда Вілкса може набувати значень від 0 до 1. Значення "0" свідчить про те, що за даною характеристикою групи повністю відмінні між собою, при "1" – за даною властивістю різниці між групами немає. У нашому випадку лямбда Вілкса дорівнює 0,67621, що дозволяє стверджувати, що визначені фактори мало дискримінують досліджувані дані.

При проведенні дискримінантного аналізу також визначають приблизне значення критерію Фішера F – "Прибл. F ". Як і лямбду Вількса, його вимірюють за допомогою готових формул, закладених в програмному забезпеченні Statistica. Через визначення критерію Фішера з'ясовують, чи можна вважати вплив факторів, що досліджуються, значимим. Тобто, цей показник демонструє відмінності між середніми значеннями змінних (кожного із факторів) для виокремлених груп. Для цього його порівнюють із табличним значенням – "контрольним" – яке наводиться в спеціальних довідкових таблицях. Для нашого випадку критерій Фішера дорівнює 4,7883. Відповідне табличне значення – 4,40. Оскільки $4,7883 > 4,40$, це свідчить про значний вплив. Якщо б, навпаки, табличне значення перевищувало отриманий в результаті дослідження показник, це означало б, що вплив фактору незначний.

Врешті, рівень значимості " p ", або як його ще називають p -рівень, відображає, наскільки достовірними є отримані результати. Його також визначають за формулами, закладеними в програмному забезпеченні Statistica. У нашому дослідженні p -рівень дорівнює 0,003, що свідчить про те, що похибка даного аналізу не перевищує 0,3 %. Достовірними вважаються такі дані, в яких p -рівень менший 0,05, тобто похибка не перевищує 5 відсотків.

Отримані результати представимо у вигляді табл. 2 для з'ясування того, які фактори, якою мірою та з якою точністю дискримінують заданий розподіл:

Лямбда Вількса: 0,67621
Прибл. $F(4,40)=4,7883$
 $P < 0,0030$

Таблиця 2. Результати дискримінантного аналізу

	Лямбда Вількса	P
Рік народження	0,692962	0,325529
Стать	0,714436	0,140519
Місце роботи	0,848089	0,002777
Область проживання	0,869027	0,001641

Проаналізувавши дані, представлені у таблиці 2, приходимо до висновку, що із вказаних властивостей фракції найбільшою мірою відрізняються за роком народження депутатів, а найменше – за областю, де вони проживають. Водночас, саме останній фактор відображений найточніше.

Оскільки головною метою даного дослідження є суто демонстрація практичного застосування дискримінантного аналізу, інші дані, які потребували б додаткового збору, не використовувались. Однак, якщо б такий аналіз проводився з іншою ціллю, варто було б взяти до уваги ті фактори, які б значно сильніше дискримінували досліджувані дані, приміром – підтримку певних законопроектів, ставлення до тих чи інших політичних проблем, рівень доходів тощо. Для цього можна розширити сферу отримання первинних даних. Приміром, розробити анкету, яку б заповнили депутати або їх помічники (наприклад, щодо позицій із тих чи інших питань), проаналізувати їх податкові декларації, звернутися до політичних партій, які вони представляють, за більш детальними біографіями кожного члена фракції тощо. Можна, також, застосувати технологію Делфі (за відповідями експертів визначити ставлення депутатів до певних політичних проблем) або ж контент-аналіз їх виступів та промов. При проведенні реального системного дослідження усі ці та чимало інших технологій збору первинних даних допоможуть дійсно виявити відмінності між фракціями або дати відповідь на будь-яке інше питання, поставлене аналітиком.

Як і будь-яка технологія дослідження, дискримінантний аналіз має низку сильних та слабких сторін. Головною його перевагою є можливість використовувати декілька незалежних змінних для побудови цілісної моделі класифікації об'єктів [12]. Цим він відрізняється від багатьох інших технологій математичної статистики, які потребують обов'язкового визначення залежності змінних. Така його властивість дозволяє класифікувати навіть ті об'єкти, які залишаються поза межами груп при застосуванні суто залежних змінних. Другою перевагою є те, що дискримінантний аналіз дозволяє дуже чітко розмежувати групи, оскільки враховуються одразу багато параметрів.

До недоліків можна віднести те, що використання цього методу потребує знань та вмінь роботи із спеціалізованим програмним забезпеченням на зразок SPSS чи Statistica. Крім того, що технологію неможливо опанувати через засвоєння теоретичних принципів її роботи. З одного боку, це можна вважати перевагою, однак, як правило, досягти успіху та вірно її використовувати можна лише через метод спроб та помилок. Тому багато політологів відмовляються від неї, вважаючи, що час, затрачений на опанування необхідних навиків, не виправдає отриманих результатів.

Підсумовуючи, варто зауважити, що дискримінантний аналіз, як і будь-яка інша технологія системного аналізу політичних явищ та процесів, має як переваги, так і недоліки, а тому її варто застосовувати, опираючись, насамперед, на її зручність та зрозумілість для дослідника. Відтак, дана стаття, присвячена висвітленню суті дискримінантного аналізу та прикладам його ефективного застосування, потенційно може стати основою для подальших наукових розвідок, зрештою сприяючи активішому впровадженню одного із найбільш поширених методів західної політичної науки – системному аналізу – у вітчизняні політологічні дослідження.

1. Klecka W. Discriminant Analysis / William Klecka. – Newbury Park, CA : SAGE publications, Inc., 1980. – P. 7–8.
2. Ахременко А. С. Политический анализ и прогнозирование : учеб. пособ. / А. С. Ахременко. – М. : Гардарики, 2006. – С. 163–164.
3. Bindah E. V. The Effect of Peer Communication Influence on the Development of Materialistic Values among Young Urban Adult Consumers / Eric V. Bindah // International Business Research. – 2012. – Vol. 5, No. 3. – P. 2–15.
4. Daniels M. R. Notes on the Use and Interpretation of Discriminant Analysis / Mark R. Daniels, R. Darcy // American Journal of Political Science. – 1983. – Vol. 27, No. 2. – P. 359.
5. Taccq J. Multivariate Analysis Techniques in Social Science / Jacques Taccq. – Newbury Park, CA : SAGE publications, Inc., 1997.
6. Janda K. How well does "region" explain political party characteristics? / Kenneth Janda, Robin Gillies // Political Geography Quarterly. – 1983. – Vol. 2, No. 3. – P. 179–203.
7. Evans G. The Structuring of Political Cleavages in Post-Communist Societies: The Case of the Czech Republic and Slovakia / Geoffrey Evans, Stephen Whitefield // Political Studies. – 1998. – Vol. 46, Iss. 1. – P. 115–139.
8. Stimson R. Spatially Disaggregated Modelling of Voting Outcomes and Socio-Economic Characteristics at the 2001 Australian Federal Election / Robert Stimson, Rod McCrea, Tung-Kai Shyy // Geographical Research. – 2006. – Vol. 44, Iss. 3. – P. 242–254.
9. Попова О. В. Группы поддержки "партии власти" в Санкт-Петербурге и Ленинградской области / Ольга Валентиновна Попова // ПОЛИТЭК. – 2006. – Т. 2, № 2. – С. 225–233.
10. Ayşen A. A. The Problem of Social Exclusion in the European Union: A Study for Member States / Altun Ada Ayşen // European Journal of Economics, Finance and Administrative Sciences. – 2012. – Issue 46. – P. 112–129.
11. Депутатські фракції і групи [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/site/p_fractions.
12. Ахременко А. С. Политический анализ и прогнозирование : учеб. пособ. / А. С. Ахременко. – М. : Гардарики, 2006. – С. 163.

Надійшла до редколегії 11.04.12

УДК 32.019.51

В. О. Пашков, асп., ДНУ ім. О. Гончара, Дніпропетровськ

РОЛЬ ВИЩОЇ ШКОЛИ У ПРОЦЕСІ ПОЛІТИЧНОЇ СОЦІАЛІЗАЦІЇ

В статті висвітлена роль інституту вищої освіти у процесі політичної соціалізації. Стверджується, що вища школа є одним з головних агентів політичної соціалізації, значною мірою забезпечуючи її когнітивний компонент.

Ключові слова: вища школа, політична соціалізація, політична освіта, громадянська освіта, деполітизація.

В статье освещается роль института высшего образования в процессе политической социализации. Утверждается, что высшая школа является одним из агентов политической социализации, обеспечивая в значительной мере ее когнитивный компонент.

Ключевые слова: высшая школа, политическая социализация, политическое образование, гражданское образование, деполитизация.

The role of the higher education in process of political socialization is lightened in the article. Author argues that the higher education is the important agent of political socialization, which provides its the cognitive component.

Keywords: the higher education, political socialization, political education, civic education, depoliticization.

З тієї пори коли держава взяла на себе завдання освіти, будь-який вчитель в тій чи іншій мірі є "агентом держави". В результаті організованого навчання й під його впливом людина засвоює не тільки систему наукових знань, а сукупність моральних норм поведінки, формується певний світогляд. Таким чином, система освіти у суспільстві ставить своїм завданням формування інструментарію моральної регуляції поведінки громадян. Тому проблема політичної соціалізації, від якої залежить легітимність суспільного ладу, є актуальною для будь-якої держави незалежно від типу політичного режиму.

Серед дослідників, які займаються цією проблематикою, можна виділити В. Андрущенко, В. Дубицького, М. Карпова, І. Галактіонову, М. Іванова, Л. Лепіхову, Є. Іщенко тощо. Так праці вітчизняних дослідників М. Іванова, І. Галактіонові та Є. Іщенко фокусуються на аналізі громадянської освіти та її перспектив в сучасній Україні. Російські дослідники М. Карпов та В. Дубицький у своїх роботах безпосередньо аналізують роль держави у навчально-виховному процесі. Досить корисною є монографія видатного вітчизняного дослідника філософії освіти В. Андрущенко, у якій зокрема досліджуються процес та чинники розроблення та реалізації освітньої політики, зокрема й її виховної компоненти.

Метою даної статті є визначення ролі інституту вищої освіти у процесі політичної соціалізації підрастаючих поколінь громадян. До завдань, вирішення яких веде до реалізації поставленої мети ми відносимо:

- ✓ визначення поняття "політична соціалізація", основних підходів до її розуміння, рівнів та місця у цьому процесі вищої школі;

- ✓ розмежування понять "політичне виховання", "політична освіта" і "громадянська освіта" і "громадянське виховання";

- ✓ висвітлення особливостей політичної соціалізації, її цілей на прикладі зарубіжних країн.

У процесі освіти відбувається передача від покоління до покоління знань, які здобуло людство, засвоєння результатів суспільно-історичного пізнання, відображеного в науках про природу, суспільство, в техніці та мистецтві, а також оволодіння трудовими вміннями, навиками спілкування й поведінки в умовах соціуму. Освіта формує переконання особистості або в необхідності тих чи інших норм, цінностей, інститутів або, навпаки у їх застарілості. Ось чому протягом усієї історії держава прагне контролювати освітній процес. Сьогодні ця функція в освіті знайшла найбільше втілення у процесі політичної соціалізації. На Заході традиційно сильні намагання здійснювати освітньо-виховний процес поза політико-ідеологічних установок. Але, як свідчить практика, подібні намагання є скоріше декларацією, ніж дійсністю. Вища освіта приділяє значну увагу вихованню політич-

ної культури, передачі європейських політичних цінностей та гуманітаризації освітнього процесу.

На Заході використовують термін "деідеологізація освіти", під яким розуміють відмову від нав'язування молоді конкретних політичних ідеологій, що сповідаються окремими політичними партіями та рухами, але в жодному разі – не як відмову від політичного виховання молоді. На пострадянському просторі, у російській та українській політичній науці використовують термін "деполітизація освіти". Необхідно зазначити, що сам термін "деполітизація освіти" є дуже неточним, породженим свого часу на емоційній хвилі боротьби проти монопольного панування в освітніх закладах комуністичної ідеології. Проте за останнє десятиріччя він міцно утвердився не тільки в публіцистиці, а й в офіційних документах, увійшов до наукового обміну. Сам термін "деполітизація освіти" є більш ширшим, ніж "деідеологізація", що пов'язано передусім з практикою використання на пострадянському просторі адміністративного ресурсу у вищій школі під час виборчих кампаній. Отже, крім вище зазначених характеристик, термін "деполітизація освіти" визначається як відмова від втягування студентів у політичну діяльність, електоральні процеси. Ще на початку XX ст. відомий соціолог М. Вебер доводив, що політиці не місце в навчальній аудиторії, а виховання в стінах університету, на думку М. Дюверже, має повністю відповідати ідеям плюралізму. Нині усталеною є практика заборони політичної реклами в навчальних закладах, що втім, не заперечує активної участі професури і студентства у громадському житті [3].

На думку відомих французьких політологів М. Доґана та Д. Пелассі, більшість сучасних держав чітко усвідомлюють важливість процесів соціалізації і прагнуть на них впливати. Крім того, поділ праці створює відмінність людей, а разом з тим виникають і різні змісти свідомості. На межі XIX – XX ст. в умовах, коли політичним життям починає жити вся нація, а не тільки нечисленна соціальна еліта, на порядок денний ставиться питання про соціальне взаєморозуміння. Саме так у вищій школі з'являється завдання політичної соціалізації. На думку відомого західноєвропейського мислителя XX ст. К. Ясперса, держава є формою найбільш тривалого виховання всіх. Держава, на його думку, через освіту, а у XX ст. через вищу освіту як найбільш динамічний елемент освітньої системи, спрямовує свої зусилля на створення умов для "вищого" соціальних страт в межах збереження стабільного соціально-економічного та політичного ладу. При відтворенні цього процесу протягом кількох поколінь громадян відбувається "типізація людини". Подібний крен виховної та освітньої роботи проявляють як демократичні, так і недемократичні режими (СРСР, США, Франція, НРП, Японія) [2].

Існує два основних визначення політичної соціалізації, що відповідають широкому і вузькому розумінню цього поняття. У широкому розумінні політична соціалізація – це метод, яким соціум передає політичну культуру своїм носіям. Політична соціалізація у вузькому розумінні – це процес навчання політичному життю. Політична соціалізація не є однорідною і включає різноманітні компоненти. Найбільш поширеним є уявлення про неї як тривірнову систему. Перший рівень – це когнітивна соціалізація. Вона об'єднує ті компоненти соціалізації, що пов'язані із знаннями про основні структури і правила політичної системи. Другий рівень політичної соціалізації – це афективна соціалізація, тобто розвиток почуттів схвалення або заперечення політичного лідера, уряду, політичної системи. Найвищий рівень – це оцінкова соціалізація, результатом якої є судження про політичну систему, уряд, політичних лідерів на основі певного морального критерію. Вища школа здійснює як пряму, так і латентну політичну соціалізацію. Пряму – завдяки організації інформаційного процесу з вираженою ідеологією (вивчення суспільно-гуманітарних дисциплін, виховні, патріотичні заходи тощо). Латентну – через організацію інтерактивних процесів, завдяки яким засвоюються соціальні ролі та форми поведінки. Саме у вищій школі відбувається ознайомлення молодого покоління із символами політичної системи, її історією, основними цінностями і правилами. В такий спосіб вища школа сприяє формуванню когнітивної компоненти політичної соціалізації [8].

Процес політичної соціалізації у рамках вищої школи включає політичне виховання та політичну освіту. Вважається, що політичне освіта та виховання сприяють зміцненню соціальної солідарності і можуть запобігти соціальним патологіям – класовим, міжнаціональним і міжрелігійним конфліктам, трудовим спорам, злочинності, політичній апатії і абсентеїзму. У цьому відношенні вища освіта – керований державою соціальний інститут, підтримуваний з метою уніфікації суспільних взірців поведінки, прищеплення необхідних норм уявлень і цінностей соціальним групам. Питання політичного виховання постає як при стабільному функціонуванні політичної системи, коли виникає необхідність залучити до політичного життя нове покоління громадян і тим самим відтворити якісні параметри політичної системи, так і в періоди соціальних трансформацій, коли гостро постає питання ціннісного вакууму в суспільстві.

Держава через корекцію освітніх програм і на основі введення нових дисциплін здатна впливати на форму знань по відношенню до природи суспільства, існуючого суспільно-політичного ладу, розвивати види соціальної регуляції, формувати суспільні ідеї, почуття та відносини, і тим самим змінювати політичний клімат у суспільстві. Подібне втручання в навчально-виховний процес дає довгостроковий ефект, завдяки чому держава корегує актуальну соціальну проблематику. З одного боку, за допомогою вищої освіти суб'єкт навчання управляє власними свідомими цілями свого життя і своєї життєдіяльності, а з іншого боку, агенти держави (навчальні заклади, викладачі) спрямовують пізнавальний процес студентів у необхідний суспільству напрямок. Якщо політичний світогляд підростаючого покоління формується в умовах гострого дефіциту політичних знань, то виникає загроза поширення радикальних та екстремістських настроїв [5].

Основною метою політичного виховання є виховання громадянськості, ступінь якої визначається тим, наскільки особа пристосувалася до соціально-політичних відносин та сприяє розвитку суспільного ладу. Важливим параметром її є ставлення до політичного режиму. В процесі політичної соціалізації формується увесь набір

настановлень, що стають для молоді джерелом політичної поведінки. В результаті успішної політичної соціалізації задовольняються глибинні потреби особистості бути громадянином. Формування громадянина має пріоритетне значення в контексті політичної соціалізації будь-якої країни, незалежно від типу політичного режиму.

Громадянськість є однією із соціально-психологічних рис особистості, що виявляється в її свідомому, відповідальному ставленні до Вітчизни, народу, суспільного життя, діям якого вона є. Громадянськість – це набута риса, яка формується внаслідок поєднання внутрішньої, суб'єктної картини світу з образом навколишнього світу та набутим соціальним досвідом в певному ідеологічному середовищі. Громадянськість формується як усвідомлювана якість особистості, поміркований вибір нею світогляду. Виявляється громадянськість у формі особистісної активності, що спрямовується на досягнення соціальної нормативності, участь у громадянській діяльності й критичне ставлення до поточних соціальних подій. Держава через систему освіти, передусім вищої, програмує ті характеристики та соціальні риси, які б вона вважає за необхідні культивувати у громадян. Головну роль тут грає вища освіта, оскільки на час навчання у ВНЗ (18–23 роки) припадає остаточне становлення особистості, характеру, світогляду. Цей період супроводжується суттєвою зміною ціннісних орієнтирів і саме у цей час свідомість найбільш сприйнятлива до нових цінностей, моделей поведінки. Тому держава активно через вищу освіту впливає на соціально-психологічні риси та світогляд молоді [7].

Слід зазначити, що терміни "політичне виховання" і "політична освіта" є більш ширшими, порівняно з термінами "громадянська освіта" і "громадянське виховання". Терміни "політичне виховання" і "політична освіта" охоплюють всю різноманітність освітніх практик, незалежно від типу політичного режиму. Терміни "громадянська освіта" і "громадянське виховання" більшість дослідників, теоретиків і практиків освітньої політики пов'язують з демократичною парадигмою освіти. Однак історія знає чимало прикладів, коли недемократичні політичні режими (фашистські Бразилія, Іспанія, Румунія, Угорщина, Італія, Німеччина; численні військові диктатури у Латинській Америці) проголошували одним із своїх головних завдань освітньої політики громадянське виховання, хоча при цьому в це поняття вкладався зовсім інший зміст, програмувалися діаметрально протилежні соціально-психологічні риси особистості [6]. Таким чином, зміст політичного виховання може проявлятися у широкому діапазоні – від жорсткої регламентації до демократичного виховання. За умов демократії найважливіші завдання виховання у вищій школі – формування у студентів громадянської відповідальності й правової самосвідомості, ініціативності, толерантності, здатності мислити критично й раціонально; прищеплення усвідомлення взаємозв'язку між індивідуальною свободою, правами людини і її громадянською відповідальністю, готовністю до компетентної участі у суспільному житті. У цій системі ціннісних координат влада розглядається не як тотальна, а як частина архітектури соціального поля.

Національні уряди, фінансуючи систему вищої освіти, не тільки визнають її як суспільне благо, а й одночасно визнають й покладають на національну вищу школу культурну відповідальність. У цьому зв'язку глобалізація вищої освіти, що проявляється перш за все у проникненні на національні ринки освітніх послуг іноземних провайдерів, здатна спричинити небезпеку того, що студенти можуть зазнати впливу культурних норм, які будуть відрізнятися від бажаних для національних урядів. Їх діяльність, між іншим, можна було б розглядати

як настирливу і ворожу щодо національної культури, тобто як інструмент культурного імперіалізму, експансії. Це уявлення широко підтримується як у країнах, що розвиваються, так і в розвинутих країнах. Таке ставлення могло виникнути внаслідок відчутної потреби державного контролю за тим, що і як викладається у ВНЗ. Це відображає концепцію вищої освіти як насамперед частини державних соціально-економічних систем, у яких приватний сектор вищої освіти є лише допоміжним. Так, наприклад, малайзійський закон про освіту 1996 р. привертає увагу до ролі, яку освіта відіграє в межах виховання молоді й просування суспільства до соціальної справедливості й духовного, морального та етичного здоров'я народу. Відповідно до закону від всіх приватних, зокрема іноземних, ВНЗ вимагається, щоб навчання проводилося малайзійською бахаза – національною мовою буміпутра (аборигенів Малайзійської Федерації). Викладання англійською можливе лише з дозволу міністра освіти. Навіть тоді, коли такий дозвіл є, студенти повинні вчити і демонструвати мінімальні мовні навички бахаза, а також відвідувати курси з вивчення ісламу. У цьому контексті також варто згадати про практику та політику Міністерства освіти Ізраїлю. Як зазначається у Національній доктрині освіти Ізраїлю, освіта є основним засобом патріотичного та політичного виховання, а тому присутність на місцевому освітньому ринку закордонних конкурентів завжди небажана. Ось чому Ізраїль, як правило, не визнає дипломи, видані філіалами зарубіжних ВНЗ. При цьому диплом, виданий випускнику після навчання за кордоном, як правило, отримує ізраїльське визнання.

Консолідація демократії передбачає становлення і відтворення демократичної політичної практики, відповідних моделей і візрів поведінки. Обов'язковими умовами стійкості та невідворотності демократії є не тільки наявність функціонуючих демократичних інститутів (політичні партії, конкурентні вибори, парламент), а й виховання демократично настроєних громадян, результатом якого є формування демократичної політичної культури, поліпшення соціального та політичного клімату суспільства, підтримка громадянами демократичного режиму. Стандарти і моделі поведінки суспільства, які діяли під час недемократичного урядування, мають бути змінені. І на перший план виступає не стільки перелом світогляду зрілих членів суспільства, скільки формування нових орієнтирів у молодого покоління, яке не обтяжене старими догмами. Як слушно зазначає відомий індійський дослідник філософії освіти Джидду Кришнамурті, приймаючи певні списки ідеалів і цінностей,

ми створюємо новий шаблон мислення. Саме в студентському віці відбувається перегляд ціннісно-духовних категорій, аксіологічна переорієнтація, що створює найбільш сприятливі умови для ефективного виховного впливу. Необхідно, щоб громадяни знали свої права та поважали права інших, мислили критично і незалежно, були впевнені, що вони можуть впливати на зміни у суспільстві, вміли долати стереотипи та знаходити компроміси. У цьому контексті освіта, як сфера соціокультурної практики, набуває національного пріоритету як один з головних чинників формування суспільства демократичного типу [4]. Для нашого суспільства ця проблема важлива особливою мірою, адже освітяни, покликані готувати молоде покоління в умовах відсутності демократичних традицій і практики громадянського суспільства, в умовах спадщини посттоталітарної держави, характерними рисами якої є невідповідність між теорією та практикою демократії у суспільному житті, наявність у суспільстві подвійних стандартів, незрілість громадянських інститутів, слабка соціальна взаємодія членів суспільства, низький рівень правової та політичної культури, відсутність єдиних цінностей, розрив комунікації між регіонами, субкультурами, брак людей з демократичними цінностями, патерналізм та суспільна пасивність.

У освітніх системах східноєвропейських країн, зокрема і країн СНД, відбувається перехід від ідеологічно-державних стереотипів до цінностей демократичного суспільства. Як підкреслює акад. В. Андрущенко, ця тенденція реалізується в двох головних вимірах: а) як система навчання демократії; б) як перебудова навчально-виховного процесу на демократичних засадах [1]. У цих країнах зміна соціальних орієнтацій, що супроводжує зміни у типі політичного режиму, викликає й трансформацію цінностей: демократія та права людини починають розглядатися як історичні цінності.

1. Див.: Андрущенко В. П., Савельєв В. Л. Освітня політика (огляд порядку денного). – К.: МП Леся, 2010. 2. Галактіонова І. Громадянська освіта як фактор впливу на формування політичної культури громадян України // МАГІСТЕРІУМ. Вип. 10. Політичні студії. – 2002. – С. 52–53. 3. Геллі Е. Освіта та еволюція держави // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2002. – № 3. – С. 147. 4. Девятова С. В. Культура, образование и демократия // Социально-гуманитарные знания. – 2006. – № 2. – С. 75. 5. Дубицкий В. В. Роль современного государства в сфере образования и воспитания // Вестник МГУ. Сер. 12. Политические науки. – 2004. – № 1. – С. 52. 6. Іванов М. Що таке "громадянська" і що таке "політична" освіта? // Політичний менеджмент. – 2003. – № 2. – С. 43. 7. Карпов Н. В. Политическая социализация как элемент гражданской культуры // Вестник МГУ. Сер. 18. Социология и политология. – 2003. – № 1. – С. 116. 8. Лепіхова Л. А. Онтогенетичний погляд на соціально-психологічні властивості громадянськості та політичної культури // Психологія і педагогіка. – 2004. – № 3. – С. 33.

Надійшла до редколегії 27.02.12

УДК 32.351:303

І. І. Петренко, канд. політ. наук, асист., КНУТШ

ТИПИ, ФУНКЦІЇ, ІНСТРУМЕНТАРІЙ ТА ПРИНЦИПИ ЕКСПЕРТНО-АНАЛІТИЧНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Аналізуються основні типи експертно-аналітичної діяльності, визначаються її завдання, формулюються функції, характеризується інструментарій та принципи здійснення.

Ключові слова: експертно-аналітична діяльність, види, завдання, функції, теорія, методологія, метод, методика, дослідницький підхід, принципи.

Анализируются основные типы экспертно-аналитической деятельности, определяются ее основные задания, формулируются функции, характеризуется инструментарий и принципы реализации.

Ключевые слова: экспертно-аналитическая деятельность, виды, задания, функции, теория, методология, метод, методика, исследовательский подход, принципы.

The main types of expert-analytical activities are analyzed, its objectives are defined, functions are formulated, tools and principles are characterized.

Keywords: expert-analytical activity, types, tasks, functions, theory, methodology, method, research approach, principles.

Сьогодні політичні аналітики працюють в органах державної влади різного рівня, комерційних організаці-

ях, дослідницьких інститутах займаючись аналітичною діяльністю у сфері політики. Для розуміння сутності

експертно-аналітичної діяльності важливим є виокремлення її видів, формулювання функцій, вироблення принципів здійснення та з'ясування інструментарію за допомогою якого вона реалізується, в чому полягає і мета даної статті.

Експертно-аналітичну діяльність ми розуміємо як систему методів, прийомів і технік, спрямованих на отримання достовірного, точного та повного уявлення про суть тих чи інших державно-політичних явищ і процесів, що здійснюються фахівцем, який володіє спеціальними знаннями у сфері політики, з метою сприяти посадовим особам чи державним інститутам у прийнятті компетентного державно-політичного рішення або з метою оцінки проблемного рішення та надання рекомендацій щодо покращення його наслідків. Тобто, спрощуючи наше визначення, зазначимо, що експертно-аналітична діяльність – це професійна діяльність спеціалістів, які забезпечують посадову особу чи державний орган інтелектуальною підтримкою в прийнятті ними адекватних державно-політичних рішень, а також здійснюють оцінку прийнятих рішень.

Експертно-аналітична діяльність може здійснюватися в різних формах, серед них можна виокремити дві найпоширеніші – інформування і рекомендування. Інформування спеціалістом суб'єкта, що приймає рішення передбачає пошук і надання йому необхідної та невисначаючої інформації. Рекомендування передбачає відповідь спеціаліста на запит і надання необхідної інформації, отриманої шляхом здійснення логічних операцій з інформацією з різних джерел, для того щоб суб'єкт прийняв обґрунтоване та правильне рішення.

Класифікувати експертно-аналітичну діяльність можна за різними критеріями, зокрема, за просторово часовими характеристиками предмету дослідження, залежно від того, який тип політичного аналізу використовується, залежно від завдань та фаз експертно-аналітичної діяльності, сфери та об'єктів політичного аналізу.

Таким чином, типологію експертно-аналітичної діяльності можна представити наступним чином:

За просторово часовими характеристиками предмету дослідження розрізняють:

Ситуаційну (тут і тепер) експертно-аналітичну діяльність. Вона орієнтована на чітко обмежену в просторі і часі проблему. Мистецтво ситуаційної експертно-аналітичної діяльності полягає в умінні подати конкретну проблему в системному вигляді, визначити головні причини її виникнення, вказати коло інтересів споживача та потенціал наявних ресурсів щодо її (проблеми) вирішення у адресата рекомендацій.

Стратегічну (минуле-сучасне-майбутнє) експертно-аналітичну діяльність. Вона спрямована подивитися за межі поточної політичної ситуації, її суть полягає в конструюванні моделі того чи іншого політичного процесу чи явища, яка могла б допомогти зрозуміти, що буде відбуватися в майбутньому. Тобто, стратегічна експертно-аналітична діяльність спрямована на вирішення проблем, які виникнуть в майбутньому. Експерт-аналітик, в даному випадку, застерігає суспільство та державу, що певна проблема потребуватиме нагального вирішення в майбутньому. Важливим для стратегічної експертно-аналітичної діяльності є реконструювати загальні макрополітичні закономірності, що не залежать від інтересів окремих суб'єктів політичного процесу [Див.: 1].

Залежно від того, який тип політичного аналізу використовується, можна виокремити наступні види експертно-аналітичної діяльності:

Дескриптивна – опис наслідків вже прийнятих та реалізованих рішень:

✓ ретроспективна – передбачає історичний аналіз попередніх рішень та дій;

✓ оціночна – оцінка поточних рішень по мірі їх реалізації;

Перспективна – передбачає аналіз можливих наслідків пропонованих політичних альтернатив:

✓ прогностична – надає проєкцію можливих результатів тих чи інших альтернативних рішень та дій;

✓ прескриптивна (перформативна) – спрямована на прийняття рішень та дій, що здатні привести до конкретних результатів [2].

Дескриптивна експертно-аналітична діяльність, зазвичай, є складовою перспективної експертно-аналітичної діяльності. Для того, щоб проєктувати та оцінювати нові політичні рішення, необхідно зрозуміти зміст та оцінити результати попередніх рішень.

Залежно від завдань та фаз експертно-аналітичної діяльності: 1) моделювання та структурування проблемної ситуації; 2) збір даних та їх дескриптивний аналіз; 3) ситуаційна діагностика; 4) прогнозування тенденцій політичного розвитку; 5) розробка управлінських рекомендацій; 6) оцінка результатів політичної діяльності.

Відповідно до сфер та об'єктів політичного аналізу: 1) політико-інституціональна (зовнішня політика, оборонна, електоральна); 2) економічна (податки, аграрна сфера, бюджетна політика); 3) соціальна (бідність, злочинність, освіта); 4) науково-технічна (інноваційні технології, енергетика).

Виходячи з методології експерта та інструментарію, який він застосовує: 1) структурно-функціональна (системна); 2) раціонального вибору; 3) неоінституціональна; 4) біхевіоралістична [3].

Дана типологія, безумовно, не вичерпує всі варіанти останньої, але в узагальненому вигляді дає розуміння структури експертно-аналітичної діяльності.

Експертно-аналітична діяльність покликана вирішувати ряд завдань: 1) одержувати інформацію, необхідну для обґрунтування цілей і формування завдань державної політики і управління; 2) аргументувати прийняття державно-політичних рішень; 3) виявляти соціальні резерви та використовувати їх для підвищення ефективності виробництва і управління; 4) якнайкраще виходити із кризових і неоднозначних ситуацій; 5) сприяти розробці концепцій, проєктів, програм, планів і прогнозів; 6) удосконалювати організацію і систему управління; 7) обґрунтувати необхідність та ефективності державно-політичних рішень та їх відбір; 8) інтелектуальне забезпечення оцінювання, адже вироблена оцінка виступає основою для планування і здійснення політичної та державно-управлінської діяльності; 9) експертиза законодавчих і нормативно-правових актів, концепцій, реформ, проєктів, пропозицій і рекомендацій, тобто з'ясування обґрунтованості, відповідності нормам пропонованого для експертизи матеріалу, осмислення позитивних і негативних наслідків від їхньої практичної реалізації [4].

Відповідно до завдань, які стоять перед експертно-аналітичною діяльністю, вона виконує наступні функції: 1) гносеологічну – пізнання закономірностей виникнення, розвитку і впливу політичних явищ та процесів; 2) описову – об'єктивне висвітлення політичних явищ та процесів; 3) просвітницьку – допомога в розумінні політичної ситуації й аналізі існуючих підходів до неї, експертна оцінка змісту політичних проблем; 4) прогностичну – одержання уявлень про можливі стани політичних об'єктів, що дає змогу попередити небажані результати політичної ситуації і забезпечити прискорений розвиток суспільства в бажаному напрямку; 5) управлінську – забезпечення осіб, організацій, установ аналітичною

інформацією, на основі якої вони будуть приймати політико-управлінські рішення; 6) регуляторну – надання порад і пропозицій щодо покращення функціонування тих чи інших управлінських чи державних структур; 7) виховну – переконання громадськості чинити правильно (приймати правильні закони, спрямовувати людей на їх власні інтереси); 8) інтегративну – синтезування знань з різних наукових дисциплін; 9) емпіричну – накопичення досвіду та знань, які потім використовуються в наступних дослідженнях чи при прийнятті, тих чи інших рішень.

Розібравшись з визначенням, розглянувши види, завдання та функції експертно-аналітичної діяльності спробуємо виокремити етапи її здійснення (реалізації) починаючи від ідеї аналізу і закінчуючи конкретними рекомендаціями до дії у вигляді аналітичних документів. Отже, експертно-аналітична діяльність складається з таких етапів: 1) розробка програми проведення аналізу, що передбачає досягнення визначеності проблеми, об'єкта, предмета, цілей, завдань, гіпотез й інструментарію аналізу; 2) формування, пошук або укомплектування дослідницького колективу, підготовка його для аналітичної роботи; 3) розробка дослідницьким колективом концепції явища, яке аналізується, що дозволяє пояснити саме явище й можливі його зміни; 4) побудова системи показників і критеріїв, що відображають сутність проблеми, істотні властивості досліджуваного об'єкта (при цьому важливо, щоб показники і критерії їхньої оцінки були сформульовані чітко й однозначно); 5) збирання, систематизація, обробка інформації відповідно до показників і критеріїв аналізу (при цьому застосовуються всілякі методи одержання інформації – від статистики до опитувань); 6) власне аналіз інформації, спрямований на перевірку сформульованих у програмі гіпотез, виявлення причин і закономірностей розвитку об'єкта; 7) вироблення практичних рекомендацій для органів управління за результатами вирішення проблеми; 8) складання аналітичних документів за результатами аналізу: звіту, аналітичних записок, прес-релізів та ін. [Див.: 5].

Наступним нашим завданням є з'ясування особливостей інструментарію експертно-аналітичної діяльності. На основі ознайомлення з літературою з даної проблематики ми можемо констатувати, що інструментарій експертно-аналітичної діяльності складають методи збору, обробки та інтерпретації інформації, кожний з яких являє собою сукупність конкретних принципів, правил, прийомів і алгоритмів аналітичної діяльності, що складають певну систему. І, як зазначає український вчений Ю. Сурмін: "значна частина аналітичних методів являють собою творчі аналітичні процедури, які мобілізують не тільки усвідомлюване дослідником знання, а й неусвідомлене, інтуїтивне, можливості якого значно перевершують механізми усвідомлюваної інтелектуальної діяльності. Вони неефективні без латерального і творчого мислення, що являє собою прогресивний процес генерування нового знання" [6].

Багато методів, які існують в політичній науці та які використовує експерт-аналітик у своїй роботі були запозичені та адаптовані з інших наук. Так, наприклад, аналіз вигід і витрат був запозичений з економіки; методи синектики та "Дельфі" – з психології; інтерв'ю, контент-аналіз, анкетне опитування та інші кількісні та якісні методи – з соціології; з математики – моделювання; кореляційний аналіз, факторний аналіз, аналіз часових рядів – зі статистики. Отже, експерт-аналітик повністю вільний у виборі та комбінуванні тих чи інших методів при проведенні дослідження.

Для характеристики інструментарію експертно-аналітичної діяльності важливим є розмежування таких понять

як "теорія", "методологія", "метод", "методика" та "дослідницький підхід" в експертно-аналітичній діяльності.

Теорія являє собою структури висловлювань, що фіксують певну перспективу, в якій розглядається предметна область дослідження, основну сукупність понять для опису цього предмету і містить низку перевірених, а отже, істинних висловлювань про властивості предметної області. Тобто, теорія – це певне логічне узагальнення досвіду, суспільної практики, що ґрунтується на глибокому проникненні в суть певного явища чи процесу. Вплив використаних теорій накладає стійкий відбиток на дослідження предметної області: теорії фіксують інтерес, який направляє пізнання і формують кроки дослідницького процесу. І, як зазначає німецький дослідник В. Пацельт, лише той, хто добре ознайомлений з теоріями, що існують в політичній науці, може покласти в основу своїх досліджень найбільш корисні для них теорії та практикувати необхідний для цього теоретичний плюралізм [7].

Загалом, методологія аналізу державної політики представляє собою систему критеріїв, принципів і процедур для створення, критичного оцінювання та комунікації політико-релевантного знання [8]. А методологія експертно-аналітичної діяльності – це певні стандарти та процедури відбору загальних принципів і підходів для раціонального дослідження типових проблем та ефективного вирішення практичних завдань вироблення, реалізації та оцінювання державної політики [Див.: 9]. Таким чином, методологія експертно-аналітичної діяльності відповідає за загальні принципи побудови алгоритмів прикладного дослідження політичних явищ та процесів [10].

В. Данн зазначає, що методологічне ядро аналізу політики можна охарактеризувати як форму критичного плюралізму. "Основною методологічною вимогою критичного плюралізму є триангуляція (визначення опорних точок для здійснення аналізу – І. П.): якщо аналітики намагаються вдосконалити політико-релевантне знання, вони мають застосовувати велику кількість точок зору, методів, критеріїв, джерел даних і засобів комунікації" [11]. Критичний плюралізм передбачає комплексний підхід до аналізу державної політики: 1) комплексний характер операцій, який передбачає використання комплексних критеріїв політичних конструктів та змінних, що підвищує правдоподібність теоретичних тверджень через триангуляцію одного об'єкта за допомогою двох або більшої кількості точок відліку; 2) комплексний характер дослідницьких методів, який передбачає використання методів комплексного характеру для спостереження за процесами політики та їх наслідків, що сприяє підвищенню правдоподібності теоретичних тверджень через триангуляцію одного на основі даних, отриманих за допомогою двох або більше засобів; 3) комплексний аналітичний синтез, який передбачає синтез і критичну оцінку наявних аналізів аналогічних процесів і програм, що підвищує правдоподібність теоретичних тверджень через дослідження фонду інформації стосовно впливу політики на різні групи населення в різних контекстах; 4) багатовимірний аналіз, який передбачає включення численних змінних в моделі політики, що підвищує правдоподібність теоретичних тверджень через систематичне тестування й виключення, інтеграцію ефектів, що їх змінні неполітичного характеру справляють на кінцевий результат політики; 5) комплексний аналіз точок зору багатьох представників кіл, що мають інтерес у політиці, який передбачає дослідження інтеграційних моделей і точок зору великої кількості зацікавлених у результатах політики громадян, що підвищує правдоподібність теоретичних тверджень через триангуляцію між конкурентними казуальними й ети-

чними уявленнями стосовно проблем і рішень, що існують у реальних умовах політики; 6) багатоперспективний аналіз, який передбачає введення в аналіз політики різноманітних аспектів – етичного, економічного, політичного, організаційного, соціологічного, культурного, психологічного, технологічного, що сприяє підвищенню правдоподібності теоретичних тверджень через триангуляцію між конкурентними уявленнями стосовно проблем і рішень; 7) мультимедійні комунікації, триангуляція з комплексними засобами передачі інформації й альтернативними стратегіями комунікації знання розширює сферу релевантності знання по відношенню до політики та його потенційного використання [12]. Безперечно, що використання всього арсеналу критичного плюралізму в кожному дослідженні є утопічним, залучення того чи іншого аспекту залежить від мети, предмету, ресурсів та засобів, якими володіє експерт-аналітик. Але максимальна комплексність експертно-аналітичної діяльності є запорукою успішного дослідження.

Методологія експертно-аналітичної діяльності охоплює п'ять загальних процедур: 1) визначення та структурування проблеми – надає інформацію про умови, що породжують політичну проблему; 2) прогнозування – надає інформацію про майбутні наслідки дій згідно з альтернативами політики; 3) рекомендації – надає інформацію про відносну цінність або ціну цих майбутніх наслідків у процесі розв'язання або послаблення гостроти проблеми; 4) моніторинг – надає інформацію про сучасні та минулі наслідки діяльності відповідно до альтернатив політики; 5) оцінювання – надає інформацію про цінність або ціну цих наслідків у процесі розв'язання або послаблення гостроти проблеми.

Поєднання теорії та методології породжує дослідницькі підходи. Виходячи з того, що теорії направляють інтерес дослідника на певні області чи аспекти предмету дослідження, деякі методи будуть більше, інші – менш придатні для отримання чи оцінки інформації саме в цих областях чи аспектах досліджуваних явищ та процесів. Не лише властивості предмету дослідження, але й теорія, що використовується для проведення дослідження, змушує спрямовувати дослідницький інтерес на певні області цього предмету та використовувати певний набір методів. Теорія встановлює, що має бути досліджено, а обраний таким чином предмет дослідження визначає, в свою чергу, застосування конкретних методів. Отже, такий зв'язок між теорією та методом називається "дослідницький підхід" [13].

Кожний експерт-аналітик повинен знати не лише основні дослідницькі підходи, а й методи, через які дослідницький підхід кожної теорії втілюється у життя. Так російський дослідник А. Циганков виокремлює п'ять основних дослідницьких підходів:

Інституціоналізм. Методологічною базою даного підходу виступають правовий та історичний аналіз, описові та порівняльні методи. В даному підході основна увага приділяється політичним інститутам. Обравши дану теорію, дослідник будує дослідження виходячи з суспільно укорінених (легітимних та легальних) політичних форм.

Біхевіоризм. Методологічна база – експериментальні методи, психологічний аналіз, вивчення прийняття політичних рішень. Головною метою даного підходу є виключення з наукового дослідження всіх суб'єктивних факторів – цілей, бажань, ідей – і залишити лише дані верифікованих спостережень. Головна заслуга біхевіористичного підходу полягає в активному залученні в політичний аналіз психологічних методів дослідження. В межах цього підходу теорія, що керує дослідженням, спрямовує інтерес дослідника на поведінку суб'єктів, що

вимагає проведення спостережень чи опитування, які дають інформацію про цікаву нам поведінку.

Структуралізм. Методологічна база – теорія обміну та ролей, класовий аналіз, функціональний, лінгвістичний та структурно-функціональний аналіз. За даного підходу дослідник розглядає політику як одну з існуючих в рамках соціальної системи підсистему, що виконує функцію формулювання стратегічних цілей суспільства і мобілізації ресурсів для їх досягнення. Методологія взаємодії системи з її оточенням допомагає виявити адаптивні чи відкриті політичні системи, показує принципи їх існування і розвитку поряд із закритими системами, що не здатні адекватно реагувати на виклики соціального середовища.

Плюралізм. Методологічна база – емпіричні методи, теорія коаліцій, політичної участі. Теорія даного підходу розглядає політичний процес як взаємодію груп.

Девелопменталізм. Методологічна база – теорія переходу, росту, інновацій, нестабільності політичних режимів. Існування даного підходу пов'язано з усвідомленням того, що політична, як і соціальна наука загалом, в силу своєї природи не може претендувати на утримання емпірично досконалих, абсолютно об'єктивних фактів. Її прогнози можуть носити лише вірогідний характер, адже завжди залишаються за рамками аналізу важливі явища соціального життя (цінності, звички), які не піддаються точному обрахунку та верифікації, загалом, все те, що можна вкласти в поняття "іраціонального", і що складає невід'ємний компонент політичного життя. Методологічно девелопменталізм сформувався як напрямок, що претендує на вибіркове використання різноманітних, вже отримавших визнання досягнень структуралізму, інституціоналізму та інших підходів. Девелопменталізм показує, що дослідження розвитку того чи іншого політичного явища чи процесу не може обмежуватися лише аналізом інститутів чи зразків політичної поведінки виключно. Політичний розвиток – це багатограний процес, дослідження якого не можливо закрити рамками якогось одного з напрямків аналізу. Під час цього процесу та в результаті взаємодії різноманітних політичних сил відбуваються зміни в політичній поведінці, політичній культурі, політичній системі загалом [14].

Німецький дослідник Вернер Й. Пацельт виокремлює ще один різновид – "дослідницький підхід з позиції критики ідей". В межах цього підходу – теорія, що керує дослідженням, спрямовує інтерес дослідника на ті способи мислення, тлумачення змісту та ціннісні уявлення, котрі лежать в основі політичних процесів і структур, що вимагає аналізу відповідних текстів чи опитування тих людей, які особливим чином можуть виступати носіями ідей, чия критика є метою дослідження [15].

Під методом експертно-аналітичної діяльності необхідно розуміти конкретний спосіб чи типовий інструмент аналітичної роботи, що дозволяє отримувати та опрацьовувати необхідну інформацію. Метод характеризує спосіб, підхід до вивчення дійсності, що відображає загальну логіку уявлень про політичні процеси. В експертно-аналітичній діяльності використовується велика кількість методів, які доповнюють один одного. При відборі методів дослідження аналітик виходить не лише з дослідницького підходу та адекватності поставленим завданням, але й враховують ресурси (час, інформація, гроші та ін.), які має в розпорядженні.

І, нарешті, методика експертно-аналітичної діяльності – це система дослідницьких етапів та операцій, яка націлена на конструювання комбінацій та послідовності використання методів і процедур для вирішення конкретних завдань. Методика – це сума прийомів, що за-

стосовуються для накопичення та систематизації емпіричного матеріалу. Тобто, це схема конкретного експертно-аналітичного дослідження.

Аналізуючи літературу з методологічного забезпечення прикладних політичних досліджень, ми можемо відобразити наступну систему методів, що використовуються при здійсненні експертно-аналітичного забезпечення державної політики:

- ✓ методи збору емпіричних даних (опитування, спостереження, фокус-група, біографічний метод, політичне моделювання, "ігротехніка");

- ✓ прикладний аналіз текстової інформації (традиційний метод, контент-аналіз, когнітивне картування, інтент-аналіз, дискурс-аналіз, критичний дискурс-аналіз);

- ✓ статистичні методи (індексація, кореляційний аналіз, регресивний аналіз, пат-аналіз, Q-методологія, факторний аналіз, кластерний аналіз, дискримінантний аналіз, багаторівневе шкалювання, мережевий аналіз);

- ✓ комплексне аналітичне моделювання (емпіричне, нормативне, динамічне);

- ✓ якісний аналіз даних в політичних дослідженнях (експертні методи аналізу даних – метод Делфі, методика "Шанг", "метод парних взаємодій", "послідовна" методика, метод "синектика", "мозковий шторм", метод фокальних об'єктів, "морфологічний аналіз", "списки контрольних відповідей", метод ситуаційного аналізу, метод прогнозного графа, метод перехресної взаємодії, ПАТТЕРН, ПРОФІЛ, КВЕСТ, метод номінальної групи; аналіз візуальних образів);

- ✓ методи дослідження політичних подій та ситуацій (івент-аналіз, SWOT-аналіз);

- ✓ метод побудови прогностичного сценарію;

- ✓ методи прогнозування соціальних станів (класичний аналіз часових рядів, оцінка лінійних трендів, експоненціальне зважування, методологія катастроф, відображення теорії, казуальне моделювання, оцінка точок та інтервалів, аналіз перехресних впливів, оцінка здійсненості);

- ✓ методи моніторингу державної політики (графічне відображення, табличне відображення, індексація, аналіз перериваних часових рядів, аналіз контрольних рядів, аналіз розриву регресії);

- ✓ методи оцінювання державної політики (відображення завдань, пояснення цінностей, критика цінностей, відображення обмежень, аналіз перехресних впливів, дисконтування, аналіз аргументації, аналіз обслідування користувачів) [Див.: 16; 17; 18; 19].

Звичайно, дану систему не можна вважати цілком завершеною. Як вже зазначалося, експерт-аналітик повністю вільний у виборі того чи іншого методу і повинен зважати на доцільність використання останніх в тих чи інших обставинах. Обмежені рамками нашого дослідження ми не ставили собі за мету детальний аналіз вище перерахованих методів, а лише представлення загальної системи методів експертно-аналітичної діяльності, тому перейдемо до розгляду принципів її здійснення, але питання методів та методик експертно-аналітичної діяльності залишається відкритим і отримає свій подальший розгляд в наступних наших роботах.

Найбільш тісний зв'язок у експертизи з правом. Експерт – важлива фігура на суді чи під час проведення слідства. При цьому він ніколи не є тим, хто безпосередньо займається прийняттям юридичного рішення. В області політики все навпаки. Саме тут експерт виступає в ролі арбітра, саме тут він є особою, котра судить. Суддівська місія експерта в політиці співпадає з тією політико-правовою роллю, котру він відіграє в рамках пізнавальної діяльності. Саме експерт визначає те, чим має вважатися знання і чим воно не має бути.

Будучи спеціалістом по роботі зі "специфічним", експерт за фактом професійної приналежності повинен демонструвати досвід специфікації. Обов'язкове для експерта знання предмету є саме застосування досвіду поєднання загального і особливого. З однієї сторони, це загальні проблеми, що вимагають унікальних рішень, з іншої – унікальні цілі, котрі можливо реалізувати лише на основі загальних підходів. Експерт операціоналізує результати пізнавальної діяльності. Завдяки йому знання перетворюються в інструменти, починають функціонувати, "працювати".

Формулюючи рекомендації щодо вирішення тієї чи іншої проблеми, експерт-аналітик повинен не лише описати, пояснити і спрогнозувати розвиток політичного явища чи процесу, але і дати йому оцінку, спираючись на певні принципи.

Таким чином, для того щоб повною мірою реалізувати мету експертно-аналітичної діяльності, підвищити якість отриманих результатів і оцінити політичну проблему необхідним є дотримання наступних принципів:

- ✓ об'єктивності, цей принцип передбачає незалежність результатів дослідження від особистих вподобань експерта та волі замовника. Важливим також є поєднання наукової об'єктивності з національними інтересами, тобто завдання експерта полягає не в діях усупереч об'єктивним закономірностям, а в пошуку об'єктивної обумовленості суспільних інтересів;

- ✓ достовірності, цей принцип передбачає, що аналіз повинен ґрунтуватися на своєчасній, важливій, повній та точній інформації і має охоплювати всі аспекти досліджуваних явищ, подій, процесів;

- ✓ системності, цей принцип передбачає, що політика, з одного боку, розглядається як єдиний об'єкт, а з другого – як сукупність відносно самостійних напрямків дослідження. Як зазначає відомий український вчений В. Горбатенко, "цей принцип дозволяє отримати цілісну модель досліджуваного об'єкта в усій сукупності його прямих та зворотних, ієрархічних та координаційних зв'язків, визначити й виокремити його основні системні ознаки – елементний склад, структуру, мету, зміст, функціонування, способи реалізації" [20];

- ✓ аргументованості, цей принцип передбачає, що кожний висновок експерта-аналітика має бути обґрунтованим і спиратися на фактичний матеріал;

- ✓ альтернативності, цей принцип передбачає можливість розвитку політичного життя по різних траєкторіях, за умови різних взаємозв'язків і структурних відношень; продукт експертно-аналітичної діяльності має враховувати весь спектр можливих напрямків розвитку та прояву тих чи інших соціально-політичних явищ та процесів, що аналізуються;

- ✓ наукового плюралізму, цей принцип передбачає вихід за рамки політичної сфери при розгляді досліджуваного явища чи процесу і підкріплення дослідження знаннями з інших наук (філософії, історії, правознавства, соціології, економіки та ін.);

- ✓ рентабельності, цей принцип передбачає врахування ресурсів досліджуваного об'єкту при наданні рекомендацій щодо його подальшого розвитку та перевищення ефекту від використання аналітичного продукту над витратами на його розробку;

- ✓ верифікації, цей принцип спрямований на перевірку істинності і встановленні достовірності результатів дослідження (перевірка повторним або паралельним дослідженням, опитування більшого кола експертів, співставлення вихідних положень з реальною політичною ситуацією та ін.);

- ✓ темпоральності, цей принцип наголошує на тому, що не можна виключати можливість того, що майбутні

спостереження можуть суперечити прийнятому на сьогодні уявленню.

Російський вчений Лобанов В. В. зазначає, що для уникнення суб'єктивізму в експертно-аналітичній діяльності необхідно дотримуватися певних принципів, а саме: 1) більше довіряти конкретним фактам, а не думкам чи абстрактним ідеям; 2) виражати факти в кількісній формі, а не за допомогою слів чи емоцій; 3) розуміти, що спостереження ведеться завжди над частиною цілого і результати містять помилки та відхилення; 4) приймати стійку тенденцію, виявлену в результаті багаточисельних спостережень, в якості надійної інформації [21].

Виходячи з того, що від експерта-аналітика вимагаються різноманітні знання та навички, а також уміння працювати з керівниками та посадовими особами, він повинен: 1) збирати та узагальнювати інформацію, проводити аналіз, оцінювати різноманітні альтернативи і передавати все це замовнику; 2) розуміти сучасні тенденції та перспективи для того, щоб розглядати проблеми, що аналізуються в комплексі, а не ізольовано; 3) володіти технічними методами експертно-аналітичної діяльності для прогнозування та оцінки альтернатив; 4) розбиратися в суті організаційної та політичної поведінки основних учасників процесу розробки державної політики і в тому, як вони на неї впливають; 5) знати і дотримуватися певних етичних норм і стандартів в своїй професійній діяльності [22].

Отже, експертно-аналітична діяльність продукує прикладне наукове знання про політику, яке може розглядатися як сукупність теоретичних моделей, методологічних принципів та процедур дослідження, орієнтованих на досягнення реального політичного ефекту, серцевиною даного знання є аналіз і подання альтернатив, доступних політичним діям, для розв'язання державних проблем.

Зважаючи на все більшу комплексність суспільно-політичних проблем та ускладнення процесу прийняття

політичних рішень, експерт-аналітик в своїй діяльності повинен використовувати багато змінних, великий арсенал міждисциплінарних принципів, методів, підходів, інструментів, різноманітні джерела інформації та засоби комунікації.

1. Ребкало В. А. Політична аналітика та прогнозування : навч. посіб. / Ребкало В. А., Валевський О. Л., Кальниш Ю. Г. — К. : Вид-во УАДУ, 2002.
2. Туронок С. Г. Политический анализ: курс лекций : [учеб. пособие] / Туронок С. Г. — М. : Дело, 2005. — С. 25.
3. Десятьев А. А. Политический анализ как прикладная дисциплина: предметное поле и направления разработки / А. А. Десятьев // Политанализ.Ру. — 2004 [Електронний ресурс]. — Режим доступу: www.politanaliz.ru/articles_153.html.
4. Сурмін Ю. П. Аналітика державного управління: сутність і тенденції розвитку / Ю. П. Сурмін // Державне управління: теорія та практика. — 2007. — № 1 [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://nbuv.gov.ua/e-journals/Dutp/2007-1/txts/06syypdsv.htm>.
5. Там само.
6. Там само.
7. Методологические подходы политического исследования и метатеоретические основы политической теории. Комментарий к введению / [сост. Н. Конеген, К. Шуберт]. — М. : РОССПЭН, 2004. — С. 133.
8. Данн В. Н. Государная политика: вступ до аналізу: підручник для ВНЗ / В. Н. Данн. [пер. з англ. Г. Є. Краснокутського]. наук. ред. М. О. Баймуратов]. — Одеса : АО БАХВА, 2005. — С. 24.
9. Хрусталева М. А. Методология прикладного политического анализа : учеб. пособие. / Хрусталева М. А. — М. : Проспект, 2010.
10. Десятьев А. А. Указ. соч.
11. Данн В. Н. Указ. соч. — С. 28.
12. Там же. — С. 29–33.
13. Методологические подходы политического исследования и метатеоретические основы политической теории. — С. 133–134.
14. Цыганков А. Современные политические режимы: структура, типология, динамика : учеб. пособие. / А. Цыганков. — М. : Интерпракс, 1995 [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/Cigankov/06.php.
15. Методологические подходы политического исследования и метатеоретические основы политической теории. — С. 134.
16. Ахременко А. С. Политический анализ и прогнозирование : учеб. пособие. / Ахременко А. С. — М. : Гардарики, 2006.
17. Боришполец К. П. Методы политических исследований : учебное пособие для студ. вузов / Боришполец К. П. — М. : Аспект Пресс, 2005.
18. Методологические подходы политического исследования и метатеоретические основы политической теории. — С. 73.
19. Данн В. Н. Указ. соч.
20. Горбатенко В. П. Політичне прогнозування: теорія, методологія, практика / Горбатенко В. П. — К. : Генеза, 2006. — С. 73.
21. Лобанов В. В. Государственная политика: разработка и реализация : учеб. пособие. / Лобанов В. В. — М. : ГУУ, 2000. — С. 36.
22. Там же. — С. 35.

Надійшла до редколегії 22.02.12

УДК 94(438) 09+321

В. В. Смолей, канд. іст. наук, доц., ТОІППО

ПОЛІТИЧНИЙ РЕЖИМ МІЖВОЄННОЇ ПОЛЬЩІ ЯК ОБ'ЄКТ ПОЛІТОЛОГІЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

У статті простежено історичні та політико-правові обставини становлення парламентсько-демократичного устрою, проаналізовано причини кризи функціонування парламентської системи, політичного перевороту і приходу до влади режиму санації, еволюційного в напрямі авторитарного правління та згорання парламентсько-демократичних основ.

Ключові слова: авторитарне правління, парламентська система, політичний переворот, режим, санація.

В статье прослежены исторические и политико-правовые обстоятельства становления парламентско-демократического строя, проанализированы причины кризиса функционирования парламентской системы, политического переворота и прихода к власти режима санации, эволюционирующей в направлении авторитаризма и свертывания парламентско-демократических основ.

Ключевые слова: авторитарное правление, парламентская система, политический переворот, режим, санация.

The article has traced the historical, political and legal circumstances of the establishment of parliamentary-democratic system, has analyzed the causes of the crisis of parliamentary system functioning, political upheaval and sanitation regime, evolving toward authoritarian governing and the collapse of parliamentary-democratic foundations.

Keywords: authoritarian governing, parliamentary system, political upheaval, regime, sanitation.

Термін "політичний режим" ввійшов у широкий науковий обіг з другої половини ХХ ст. і сьогодні як наукова категорія є одним із загальноприйнятих в сучасній політології. Поняття "політичний режим" характеризується "сукупністю характерних для певного типу держави політичних відносин, засобів і методів реалізації влади, наявних стосунків між державною владою і суспільством, домінуючих форм ідеології, стану політичної культури" [1]. Політологічна наука послуговується цим терміном з метою розрізнення основних типів політичних режимів і їх різновидів. Будь-

який політичний режим визначається тим, у який спосіб і за якими процедурами формуються органи влади; принципами поділу влади; характером відносин між державою і громадянами; становителем і роллю громадських організацій та політичних партій; захистом прав людини і основних свобод; свободою діяльності ЗМІ; порядком функціонування правоохоронних органів тощо. Іншими словами, проникнення в суть і зміст цього поняття дозволяють досліднику з'ясувати, які чинники впливають на формування того чи іншого типу політичного режиму, як і за яких обставин один

© Смолей В. В., 2012

тип політичного режиму трансформується в іншу форму політичного правління.

Як наукова категорія, політичний режим становить теоретичний і практичний інтерес для українських і зарубіжних дослідників. Так, в українській політологічній науці досліджувалися типи політичних режимів, тенденції і специфіка становлення політичного режиму в Україні (Ф. Рудич); політичні режими і політичне лідерство пострадянської доби (А. Пахарев); різновиди політичних режимів і форми державного устрою країн Західної Європи (А. Кудряченко); форми реалізації народовладдя у країнах Центрально-Східної Європи в процесі їх переходу від авторитарного політичного режиму до демократичного (Г. Зеленько); сучасні інтерпретації поняття "політичний режим" та його практичне використання щодо характеристики постсоціалістичних країн (В. Бурдяк); політичний режим та народовладдя в сучасній Росії (Н. Кононенко), типологія політичних режимів (В. Якушик).

В зарубіжній літературі політологічний аналіз різновидів політичних режимів та їх особливостей збагатив масив характеристик і розширив інтерпретацію цього явища. Дослідження Х. Арентз, З. Бжезінського, Ж. Бурдо, М. Дюверже, Т. Карла, Ж.-Л. Кермона, Г. О'Доннелла, К. Попера, К. Фрідріха, Ф. Хайєка, Ф. Шміттєра, Й. Шумпетєра дають змогу глибшого розуміння еволюції терміна "політичний режим" і служать основою для наступних наукових студій в царині політичних наук з цієї проблеми.

В цьому контексті викликає науковий інтерес еволюція політичного режиму міжвоєнної Польщі на тлі перманентного внутріполітичного протистояння. Політичне життя у новопосталій Польській державі було надто динамічним і конфліктним. Його динаміка і конфліктність була обумовлена, по-перше, реінтеграцією польського суспільства в єдине ціле, нагальністю вирішення проблем державного устрою, розв'язання гострих політичних, соціальних, економічних і національних протиріч; по-друге, зіткненням і протиборством соціально-політичних сил, суб'єктів політики у їх бажанні реалізувати свої інтереси і цілі в боротьбі за здобуття влади, її перерозподіл, утримання та зміну політичного статусу.

Мета статті. Застосовуючи сучасні інтерпретації поняття "політичного режиму" та його теоретичне і практичне значення у підходах до оцінки форм політичного правління, автор має намір відстежити конкретні історичні та політико-правові умови становлення і реалізації парламентської демократії у міжвоєнній Польщі та причини її трансформації в авторитарну систему правління. Заявлена наукова проблема розглядається в рамках комплексного дослідження "Еволюція політичного режиму у міжвоєнній Польщі (1918–1939 рр.: історико-політологічний аспект).

Виклад основного матеріалу. З кінця XVIII ст. для багатьох поколінь поляків і їх політичної еліти природною метою як для поневоленого народу, було звільнення розпорошених польських земель і об'єднання їх в єдиний незалежний державі. Після Першої світової війни та краху усталеного ладу у Центрально-Східній Європі формувалася новий політичний порядок і принцип самовизначення націй отримав загальне визнання. На місці ще донедавна могутніх імперій поставали національні держави. До них належала новопостала Польща. День 11 листопада 1918 р. назавжди ввійшов в історію для поляків як день відродження II Речі Посполитої.

Насамперед, головною проблемою, яка вимагала негайного розв'язання Польською республікою, була проблема територіальної реінтеграції. Шість воєн, які одночасно точилися протягом 1918–1921 років, дозво-

лили Польщі усталити свої кордони. Відроджена Польща займала територію у 388,4 тис. км², на якій за даними перепису 1921 р. проживало 27,2 млн. осіб. Згідно перепису 1921 р. польське населення становило 69,2 відсотка населення, українці – 14,3, євреї – 7,8, білоруси – 3,9, німці – 3,9, інші національності – 0,9 відсотка [2].

Водночас не менш складною постала необхідність пошуку і творення такої моделі суспільно-політичного устрою, щоб етнічні спільноти, культурні традиції, суспільно-політичні, економічні структури трьох частин поділеної Польщі консолідувати та інтегрувати в одну політичну єдність.

Першим документом конституційного характеру, який визначив тимчасовий державний устрій на період до Законодавчого сейму, був "Декрет про верховну представницьку владу Польської республіки від 22 листопада 1918 р. Цим нормативним актом Ю. Пілсудському до скликання Законодавчого сейму була делегована "Найвища Влада Польської Республіки" як "Тимчасовому Начальнику Держави" (Naczelnik Państwa) з правом призначати і звільняти уряд, затверджувати і відміняти законопроекти, призначати вищих посадових осіб тощо [3].

28 листопада 1918 р. Ю. Пілсудський підписав декрет про проведення виборів до Законодавчого сейму, які відбулися 26 січня 1919 р. відповідно до демократичних процедур – загальні, прямі, таємні, рівні та пропорційні. За владу змагалися вісімнадцять зареєстрованих політичних партій. Участь у виборах взяло майже 80 відсотків виборців. Жодна з політичних сил не здобула абсолютної більшості голосів. Найбільшу кількість депутатських місць здобув Народно-національний союз (Związek ludowo-narodowy, ZWN) – 36 відсотків місць. Певного успіху досягли селянські партії і соціалісти [4]. Обраний склад Законодавчого сейму відображав політичну строкатість польського суспільства.

Ухвалена 20 лютого 1919 р. так звана Мала конституція, забезпечила сейму всю повноту влади, йому й підпорядковувалися всі органи виконавчої влади. На Ю. Пілсудського покладалася обов'язки Начальника держави, який представляв державу в міжнародних відносинах і очолював цивільну і військову адміністрацію. Державні акти Начальника Держави вимагали контрасигнатури (підпису) відповідного міністра [5].

Головне завдання Законодавчого сейму полягало у підготовці і прийнятті основного закону – Конституції. Вибори і схвалення Законодавчим сеймом Малої конституції завершили перший етап становлення II Речі Посполитої та формування системи парламентсько-демократичного устрою.

Гене́за основного закону тривала протягом наступних двох років. За цей час відбулося 106 засідань Конституційної Комісії і 38 пленарних засідань сейму. При підготовці проекту конституційна комісія взяла за основу випробувану на практиці модель III Французької республіки 1875 року і прийняла за основу парламентський устрій, що, на її думку, "найбільше відповідав польському суспільству" [6].

Березнева конституція 1921 р. затверджувала республіканську форму політичного устрою: "Польська держава є Річчю Посполитою" [7]. Засади республіканського устрою держави розвинула ст. 2: "верховна влада в Польській республіці належить народу" [8]. Цей принцип визнавав народ джерелом і носієм верховної влади, що означало участь всіх громадян в політичному житті без огляду на етнічну чи національну приналежність.

Розробники проекту основного закону відомо обмежили компетенцію президента в Березневій конституції, адже усвідомлювали, що найбільш вірогідним кандидатом на перемогу за найвищу державну посаду

президента II Речі Посполитої є харизматичний Ю. Пілсудський, чий заслуги і авторитет були загально визнаними і незаперечними. Найбільше боялися посилення виконавчої влади президента націонал-демократи, а надто їхній лідер Р. Дмовський, який ніколи не "добувся керма влади" і протягом своєї політичної діяльності був одвічним "суперником і критиком Ю. Пілсудського" [9].

Безумовно, ці обставини вплинули на те, що конституція позбавила інститут президентства функціональної самостійності, зокрема, законодавчої ініціативи і права вето на законодавчі акти парламенту [10]. Натомість, сейм і сенат, якому відводилася другорядна роль, зосередили у своїх руках законодавчі, контрольні і конституційні повноваження.

Такий політичний устрій забезпечив надто велику залежність виконавчої влади від розстановки політичних сил в парламенті і призвів до "своєрідної гіпертрофії парламентаризму". В результаті Конституція 1921 р. стала основою дуже хиткого і нестабільного політичного устрою. Політична конфігурація в сеймі складалася таким чином, що уряд міг бути або коаліційним, або позапарламентським. Коаліційні уряди повністю залежали від сейму, натомість в сеймі конфліктували між собою фракції, відтак протягом конституційної доби 1921–1926 років не було створено жодної стійкої парламентської більшості.

Ю. Пілсудський в цій ситуації відмовився балотуватися в президенти на виборах 1922 р., заявивши, що Конституція ввела "сеймократію" і надто обмежила роль глави держави, щоб він міг мати достатньо впливу на перебіг справ у державі. Попри те, Конституція 1921 р. знаменувала об'єднання історичних областей Польщі і завершувала державотворчі процеси та поклатала край дискусіям щодо державного устрою Польщі.

З прийняттям Конституції Польща опинилася у стані ілюзорної політичної стабільності. Найбільш уразливим і найслабшим місцем політичної системи 1921–1926 років був сейм, наділений надто широкими повноваженнями. Протягом цього часу жодна з політичних партій не володіла більшістю місць в парламенті, а парламентські коаліції діяли вкрай контрпродуктивно. Політичні поділи були причиною того, що у відносно короткий час були здійснені практично всі можливі варіанти урядів. Невміння і небажання домовлятися, недотримання міжпартійних домовленостей, корупція у верхніх ешелонах влади творили нестерпну політичну атмосферу, не дозволяли формувати міцні і довготривалі урядові коаліції та ефективно вирішувати життєво важливі державні справи. Відсутність демократичних традицій і політичної культури у депутатів, інтриги, недосконалі закони з найбільш насущних питань економічного і політичного життя свого часу вже призвели до занепаду шляхетської Польщі і тепер спричинювали в незалежній Польщі перманентну політичну, економічну й соціальну кризи.

Під час кабінетних перетасувань Пілсудського не раз запрошували стати членом уряду, двічі пропонували навіть пост прем'єра. Але він постійно відмовлявся, очікуючи свого часу [11]. Маршал не знайшов для себе місця в системі парламентського правління, який узаконила березнева Конституція. Чотири наступні роки він перебував у відставці. Протестуючи проти втручання цивільних у керування армією, дедалі більше переконувався у безсиллі і нестабільності коаліційних урядів. Відійшовши від офіційного політичного життя, він проте продовжував контактувати з окремими політиками лівої орієнтації, генералами і офіцерами-легіонерами, які залишилися вірними йому з часів Першої світової війни і обдумував шляхи їх об'єднання поза партійними структурами [12, с. 113].

Польська політична еліта, яка намагалася шляхом парламентаризму утвердити розвиток демократії, досягти високих соціальних та економічних стандартів, не мала достатнього політичного і державного досвіду, практик демократії. Такий сейм не міг бути ефективним априорі і саме такий парламент викликав у Пілсудського огиду і презирство. Використовуючи постійні помилки своїх опонентів, педалюючи на антипатіях народу до вкоріненій у суспільстві корупції на всіх рівнях, постійно критикуючи скомпрометовані правоцентристські уряди і брудні оборудки партійних політиків, Маршал протягом кількох років готує своє тріумфальне повернення до Варшави. Чергова листопадова 1925 р. політична та економічна кризи фактично стали прелюдією до травневого перевороту 1926 р. Черговий уряд, який опирався на строкату коаліцію, не зміг опанувати ситуацією і 5 травня 1926 р. у повному складі подав у відставку.

Коли 10 травня В. Вітос сформував третій за останні роки правоцентристський кабінет, сеймові клуби ППС, ПСЛ-"Визволене", Селянської партії, парламентська "група праці" виступили зі спільною заявою про реакційний, антиреспубліканський характер нового уряду. Проти виступив і Ю. Пілсудський, звинувативши В. Вітоса і політиків із його команди в корупції і деморалізації армії. 12 травня 1926 р. він очолив відданий йому війська і рушив на Варшаву. По суті почався політичний переворот, який підтримало у своїй більшості польське суспільство, про що свідчили маніфестації у Варшаві.

Після трьох днів збройної боротьби на вулицях Варшави з 12 по 14 травня 1926 року опір військових частин, що залишилися вірними законному уряду, було зломлено. Травневий переворот відкрив шлях утвердженню авторитарного правління із збереженням зовнішніх атрибутів демократичних інститутів влади. "Здійснив єдиний у своєму роді історичний факт", – заявив Ю. Пілсудський 25 травня 1926 р., – "здійснив щось подібне до державного перевороту і зумів натомість його легалізувати; здійснив щось подібне до революції без жодних революційних наслідків" [13].

Так почалася ера режиму "санації" (оздоровлення) – як його охрестили журналісти, симпатизи маршала – політичної сфери. Маршал сейму М. Ратай за рекомендацією Ю. Пілсудського призначив главою уряду професора К. Бартеля. 31 травня 1926 р. Національні збори обрали Ю. Пілсудського президентом, проте він відмовився зайняти цей пост – мовляв, це б означало узаконення перевороту. На цю посаду він запропонував свого однодумця І. Мосціцького. Для себе Ю. Пілсудський створив нову інституцію – Генеральну інспекцію Збройних сил, де зайняв пост генерального інспектора збройних сил, посаду підпорядковану безпосередньо президентові, зберігаючи при цьому портфель військового міністра. Прикриваючи владний фасад "псевдопарламентською шарадою", Пілсудський "відмовився взяти на себе формальний контроль над політичними справами" і "керувати як диктатор" [14].

Те що відбулося в Польщі у другій половині 20-х років, було характерною тенденцією для більшості молодих держав Центральної і Південно-Східної Європи. В умовах недорозвинутого громадянського суспільства, кризи ліберально-демократичних цінностей, відсутності балансу між законодавчою і виконавчою владою демократичні інститути не могли подолати економічні проблеми і стабілізувати політичні та міжнародні відносини.

Травневий переворот започаткував конституційну трансформацію Польської держави у напрямі, протилежному парламентсько-демократичному устрою. Так звана Серпнева новела 1926 р. суттєво розширювала повноваження виконавчої влади, Президента і уряду,

натомість обмежувала права законодавчих органів – сейму і сенату. Так, Президент отримав право розпускати сейм і сенат до закінчення терміну їх повноважень за пропозицією ради міністрів, а в період розпущеного парламенту у випадку нагальної державної необхідності видавати постанови, що мали силу закону у сфері державного законодавства [15]. Одночасно з утвердженням серпневої новели від 2 серпня 1926 р. сейм і сенат надав Президенту право видавати постанови, які мали силу закону, щодо реорганізації і функціонування адміністративних органів, впорядкування правової системи, судочинства, забезпечення бюджетного балансу, економічного становища в країні тощо [16].

Травневий переворот змінив не тільки модель політичного устрою, але й умови його функціонування. Принципом майбутнього правління стало збереження видимості функціонування парламентаризму. Ю. Пілсудський пристосував букву закону працювати для реалізації своїх цілей, а сейму – зберігати видимість конституційності і порядку. Йому був потрібен не політичний партнер, а "слухняний виконавець власних рішень". Протягом 1926–1935 років кабінети міністрів формувались і мінялись незалежно від волі більшості в сеймі. Визначальна роль у всьому цьому дійстві належала Ю. Пілсудському, який одноосібно міняв фігури на "шахівниці влади". Обраний в 1926 р. Президентом І. Мосьціцький повністю залежав від Маршала. І хоча під державними рішеннями стояв його підпис, вся країна була переконана, що їх приймає зовсім інша людина [17].

Протягом 1926–1930 років політична система Польщі отримала авторитарний політичний режим, який звів нанівець принципи Березневої конституції. Перед парламентськими виборами 1928 р. санаційний режим приступив до створення потужної політичної сили, яка прибрала назву Безпартійного Блоку Співпраці з Урядом (BBWR). За підсумками виборів Безпартійний блок співпраці з урядом став найсильнішою парламентською фракцією, здобувши 122 мандати із 444 до сейму і 46 до сенату, що, правда, не забезпечило конституційної більшості. Відтак конфлікти між урядом і сеймом тільки наростали.

Наприкінці 1929 р. у новообраному сеймі з початком світової економічної кризи та у зв'язку з погіршенням ситуації в країні, відчуваючи підтримку суспільства, сформувався блок опозиційних партій, куди ввійшли центристи і ліві, так званий "Центролів" (Centrolew), який виступив з вимогою до санаційного уряду дотримуватись принципів Березневої конституції. Санаційний табір натомість перехопив ініціативу і 30 серпня 1930 р. президент розпустив достроково сейм і сенат і видав указ про нові вибори.

Владні верхи вдалися до активного застосування сили й постійного тиску на опозицію та політичних противників з метою залякування і відлучення їх від активної політичної діяльності у виборчій кампанії. Втративши депутатський імунітет, 19 лідерів опозиційних партій було заарештовано і ув'язнено в Брестській фортеці. Протягом виборчої кампанії жорстоко переслідувались не лише опозиційні депутати і сенатори, але й страйкарі, демонстранти, учасники антиурядових акцій і виступів. Застосовувались й інші методи впливу на результати виборів за допомогою адміністративного апарату і поліції. В результаті виборів санаційні сили отримали 56 відсотків мандатів в сеймі і 67 відсотків – в сенаті [18]. Стало очевидним, що в II Речі Посполитій остаточно утвердився антиконституційний авторитарний режим.

Логічним завершенням конституційних змін, розпочатих Серпневою новелою, стала прийнята 23 квітня

1935 р. із серйозними процедурними порушеннями Квітнева конституція. Саме вона встановила контроль санаційної влади за політичною сферою польського суспільства, до мінімуму обмежила можливості діяльності опозиції, де-юре закріпила функціонування авторитарного санаційного режиму.

Висновки. Польща періоду II Речі Посполитої у своєму політичному розвитку пройшла кілька періодів. Роки 1918–1921 були періодом становлення польської державності, її конституційних засад, який завершився прийняттям Березневої конституції 1921 р. Роки 1921–1926 стали періодом функціонування демократичного парламентарно-партійного устрою, що потерпав від політичних, соціальних і національних суперечностей. Польське суспільство 1926–1939 років – це період функціонування режиму санації, встановленого в результаті травневого перевороту 1926 р. Ю. Пілсудського, для якого характерними рисами були все більше домінування санаційного табору і поступове відсторонення від влади опозиційних політичних партій, посилення антидемократичних тенденцій в еволюції режиму.

Останній, санаційний період для більш глибокого політичного аналізу вимагає поділу його на три складові. Зокрема, на 1926–1930 роки припадає становлення санаційного режиму, політичні партії поступово витісняються із виконавчої влади, з'являється Серпнева новела 1926 р. і проходять вибори до законодавчих органів влади, в результаті яких створений напередодні виборів Безпартійний блок співпраці з урядом отримав відносну більшість в парламенті. У 1930–1935 роках відбувається зміцнення авторитарного режиму, активізується наступ на опозиційні партії. Конституція 1935 р. де-юре закріпила функціонування в Польщі авторитарного режиму санації, повністю витіснивши політичні партії із законодавчої і виконавчої гілок влади і як наслідок забезпечила собі контроль над політичною сферою політичного життя.

Загальний напрям трансформації санаційного режиму другої половини 30-х років можна охарактеризувати як розвиток авторитарної тенденції, намагання зміцнити контроль влади за політичною сферою і зародження тоталітарного режиму, поширення контролю над неполітичними сферами.

1. Політологічний енциклопедичний словник / [упор. В. П. Горбатенко; за ред. Ю. С. Шемшученко та ін. – 2-е вид., доп. і перероб.]. – К.: Генеза, 2004. – С. 563.
2. Бардах Ю., Леснодорський В., Пйетрчак М. История государства и права Польши / Ю. Бардах, В. Леснодорский, М. Пйетрчак. – М.: Юридическая литература, 1980. – С. 416.
3. Dekret o najwyższej władzy reprezentacyjnej Republiki Polskiej // Dziennik Praw Państwa Polskiego. – 1918. – Nr. 17, poz. 41.
4. Зашкільняк Л. О., Крикун М. Г. Історія Польщі: Від найдавніших часів до наших днів / Л. О. Зашкільняк, М. Г. Крикун. – Львів: Львівський національний університет ім. Івана Франка, 2002. – С. 449.
5. Kalas M. Historia ustroju Polski XX w. / Marian Kalas. – Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997. – S. 307–308.
6. Bardach J., Lesnodorski B., Pietrzak M. Historia ustroju i prawa polskiego / Juliusz Bardach, Bogusław Lesnodorski, Michał Pietrzak. – Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis, 2003. – S. 480.
7. Ajnenkiel A. Konstytucja Polski w rozwoju dziejowym / Andrzej Ajnenkiel. – Warszawa: Oficyna Wydawnictwa Rytm, 2001. – S. 175.
8. Ustawa z dnia 17 marca 1921 roku. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej // Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej. – 1921. – Nr. 44, poz. 267.
9. Дев'як Н. Боже ігрище: історія Польщі / Норман Дев'як. – К.: Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2008. – С. 491.
10. Brzoza Cz., Sowa A. L. Historia Polski 1918–1945 / Czesław Brzoza, Andrzej Leon Sowa. – Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006. – S. 65.
11. Штарський М. Юзеф Пілсудський. Факти і міфи / Мар'ян Штарський // УІЖ. – 1992. – № 5. – С. 95–96.
12. Наленч Д. и Т. Юзеф Пилсудский. Легенды и факты / Дарья и Томаш Наченч. – М.: Издательство политической литературы, 1990. – С. 113.
13. Nałęcz D. i T. Józef Piłsudski – legendy i fakty / Daria i Tomasz Nałęcz. – Warszawa: Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, 1987. – S. 257.
14. Дев'як Н. Зазнач. пр. – С. 761.
15. Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej. – 1926. – Nr. 78, poz. 442.
16. Ibid. – Poz. 443.
17. Наленч Д. и Т. Зазнач. пр. – С. 163.
18. Бардах Ю., Леснодорський В., Пйетрчак М. Зазнач. пр. – С. 499.

УДК 321.015

О. І. Ткач, д-р політ. наук, проф., КНУТШ

ПЕРСПЕКТИВИ СПІВРОБІТНИЦТВА ЛАТИНОАМЕРИКАНСЬКОГО РЕГІОНУ В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛЬНИХ ПРОЦЕСІВ

Розглянуто проблеми взаємодії неолібералізації та політичної модернізації в залежності від перехідних умов в країнах Латинської Америки.

Ключові слова: цивілізація, демократія, світова економічна криза, новий економічний світопорядок, світовий порядок, багатополарність, українсько-латиноамериканські відносини, глобальні проблеми сучасності.

Проанализированы проблемы взаимодействия неолиберализации и политической модернизации в зависимости от условий в странах Латинской Америки.

Ключевые слова: демократия, Латинская Америка, политическая система, режим, модернизация развитие.

Globalization proces a considerable challenge comparative politics, understood as the comparison of separate states. Different institutions are functionally equivalent when they the same role within the political system. This a comparative study of this topic might need to compare different mechanisms of scrutiny across the selected.

Keywords: social state, social policy, social partnership, democratic political regime, legal state, liberal state, social democracy

Постановка проблеми. У посткризовій глобальній системі актуальним є дослідження генезису полярності світу. Багатополарність склалася ще задовго до першої світової війни. Десятиліття, що безпосередньо передувало війні, визначалося тендітним "балансом сил" п'яти європейських держав – Англії, Німеччини, Росії, Австро-Угорщини та Італії. Російський політолог А. Д. Богатуров визначив, що "для багатополарності характерна зразкова порівняльність сукупних можливостей одночасно декількох держав світу. Така структура міжнародних відносин була в Європі XIX ст., коли європейські великі держави спостерігали і не дозволяли посилитися.

Дослідження проблеми науковцями. З поміж сучасних зарубіжних учених, що досліджували цю проблематику слід назвати М. Ментініса, П. Фрейре, Голбері-ду-Коуту-Силва, Ліра Таварес і Мейра Маттос. З-поміж російських учених, які активно вивчали проблему слід визначити праці Е. С. Дабагяна, А. Шумакова, Л. Б. Ніколаєвої, І. К. Шереметьєва М. Баглая, В. Мілецького та ін. Серед українських дослідників проблему досліджують О. Ковальова, Н. Весела, О. Чубко та ін.

Виклад основного матеріалу. Нездатність багатополарності початку XX ст. запобігти скочуванню світу до війни є сьогодні чи ледве не головним аргументом, насамперед американських (З. Бжезінський, Ч. Краутхаммер, Р. Кохейн), вчених, що бачать у "доброзичливому гегемонізмі" одного, найдужчого учасника системи, або в біполарному "поділі відповідальності" двох держав захисників забезпечення глобальної безпеки (К. Уолтц, Дж. Міршеймер). "Багатополарний світ був дуже стабільним, – визначив у 1993 р. американської політолог К. Уолтц, – але одночасно занадто схильним до воєни".

Нинішній етап глобалізації відрізняється особливими рисами. Джерелом прискорення процесів стала інформаційна та науково-технічна революція наприкінці XX ст. Вона змінила планету, скоротивши просторово-тимчасові відстані і максимально прискоривши контакти між людьми на всіх існуючих рівнях соціального, цивілізаційного спілкування [1].

До "системи Бісмарка" входили різні країни, з різними державними системами і полярно розрізнялися державними інтересами. Однак усі вони (за винятком Японії) належали до однієї західної християнської цивілізації. Вони виступали єдиним фронтом у відносинах з "незахідними" цивілізаціями – Китаєм, Індією, країнами Африки і Латинської Америки. Багатополарний світ визначається міжцивілізаційним спілкуванням регіонів, рас, релігій, культур і моделей соціально-економічного розвитку. Така парадигма відрізняється від багатополарності початку XX ст. За Богатуровим – це "структура міжнародних відносин, за якої існує декілька ведучих

держав". У порівнянні з багатополарною системою початку XX ст. вона має додаткові можливості співробітництва, нові навантаження і ризики, оскільки до поняття "міжцивілізаційне спілкування" включаються також кризи і конфлікти "нового покоління".

Глобальна конкуренція вперше в новітній історії здобуває цивілізаційного виміру, що припускає "конкуренцію між різними ціннісними орієнтирами і моделями розвитку в рамках універсальних принципів демократії і ринкової економіки". Можливі ціннісні, цивілізаційно-культурні та інші "нюанси", про що свідчила міжнародна практика останніх двадцяти років. Зокрема, глобальна економічна криза продемонструвала утопічність "універсальних принципів ринкової економіки" саме в тих країнах, що намагалися звести ці принципи в ранг абсолюту для всіх країн.

По-перше, новий багатополарний світ XXI ст. народжується в умовах збереження і подальшого удосконалення ядерної зброї за формулою Клаузевіца про війну як "продовження політики іншими засобами". Проте, існує загроза поширення ядерної зброї на нові країни і регіони.

По-друге, "багатополарність" розглядатися скоріше як функція міжцивілізаційної взаємодії, ніж як результат взаємодії декількох "великих держав". Підтвердженням цієї тенденції є зростаюча регіоналізація сучасного світу. Сьогодні відбувається активний процес становлення "Великого Заходу", "Великого Китаю", "Великої Індії" і "Великої Латинської Америки".

На початку 90-х років теорія "плюралістичної однополарності", висунута Богатуровим про "зміну природи", "дозованої плюралізації" однополарного лідерства США у світі, розглядаючи цю країну вже не як одноособового лідера, "а в щільному оточенні країн "сімки", тобто, як лідера єдиної цивілізації Заходу.

Однополарність "пом'якшеного" (цивілізаційного) типу буде менш жорстко впливати на зовнішній світ, ніж гегемонія Сполучених Штатів. Однак після подій 11 вересня 2001 р. і всього того, що за цим пішло, розмови про "міжцивілізаційну взаємодію" народів набули характеру пророкування С. Хантінгтона про "війну цивілізацій". Визначився зв'язок між глобалізацією як усуненням інформаційно-культурних меж між різними людськими співтовариствами і протестом "традиційних" соціумів, зокрема мусульман, південноамериканських індіанців проти нав'язаних поведінкових стереотипів.

Досвід новітньої політичної історії свідчить, що "класична" багатополарність, біполарність, "недорозвинена" ("плюралістична") однополарність та ідея багатополарного світу має утопічний характер. Наївно розраховувати на усунення культурно-релігійних меж, що відокремлюють цивілізації.

Так, біполярність американського історика Дж. Л. Геддіса мала назву "довгий світ" (The Long Peace). На тлі односторонніх дій США в обхід ООН, зростання рівня недовіри між Сходом і Заходом, загрози поширення ядерної зброї, локальних воєн, тероризму згадалася "передбачуваність" світової політики в епоху "холодної війни". Поряд із суперництвом двох наддержав, визначалися елементи співробітництва між ними, що не дозволили світові скотитися до третьої світової. На думку автора цивілізаційної теорії С. Хантингтона, світові цивілізації вважаються "зрілими", якщо в їхньому складі є лідер (в західній – США, православній – Росія, латиноамериканській – Бразилія, індуїстській – Індія).

В розпал ейфорії "кінця історії" дослідники попереджали світ про важкі наслідки руйнації після 1945 р. глобального світопорядку. Тоді їх вважали "консерваторами", сьогодні до них ставляться як до провидців.

Так, проф. Дж. Міршеймер висловив в 1990 р., що "ми станемо шкодувати про втрату порядку, що, завдяки "холодній війні", прийшов на зміну хаосу в міжнародних відносинах". Його аргументи на користь біполярності: "Біполярна система має більш мирний характер тому, що в стані суперництва знаходяться лише дві великі держави. Великі держави, як правило, вимагають лояльності від малих країн, що з високою частотою імовірності призводить до утворення союзницьких структур. Малі держави, таким чином, захищені не лише від нападів конфронтуючої держави, але і одна від іншої. Отже, біполярна система має лише одну діаду (пару), у якій може вибухнути війна.

Багатополярна система має набагато більшу рухливість і містить безліч таких діад. Тому за рівності інших факторів імовірність війни статистично вище за багатополярної моделі, ніж за біполярної. Прийнято вважати, що в багатополярному світі збройні конфлікти, у яких беруть участь лише малі країни або лише одна велика держава, не настільки руйнівні, як зіткнення між двома великими державами. Але малі війни завжди можуть перерости у великі" [2].

Адже ближче до кінця "холодної війни" світ став практично триполюсним, з огляду на глобальну роль Китаю, складна взаємодія в трикутнику СРСР – США – КНР і реальність виникнення повномасштабної війни між Радянським Союзом і Китаєм. "Внутрішньосистемні" війни (китайсько-в'єтнамська, сомалійсько-ефіопська, англо-аргентинська) не виключалися. Крім того, "лояльність малих країн" була явищем досить відносним, з огляду на, що поводження ГДР, Куби і В'єтнаму стосовно СРСР, Франції й Ізраїлю стосовно США в ряді випадків можна було назвати "квазілояльністю".

Дж. Л. Геддіс визначив переваги біполярності в забезпеченні "тривалого світу", цей світ був результатом випадкового збігу обставин. "Холодна війна, – могла бути гірше, набагато гірше... Усі могло відбутися з точністю до навпаки". "Сьогоднішній світ, – укладав він, – став краще, тому що ця війна була виграна правильною стороною".

На початку 90-х років минулого століття поверхнева думка про "правильний" результат біполярного протистояння змусила політичних аналітиків, більшість людей повірити в можливість "кінця історії" і створення всесвітнього уряду, що забезпечить довгоочікуваний порядок, виключить війни, конфлікти і вирішить усі глобальні проблеми.

Частина американської правлячої еліти (представляли демократичну, республіканську партії США, Зб. Бжезінський, Ч. Краутхаммер, Р. Кейган, У. Крістол) запропонувала людству ідею однополярного світу, побачивши в "доброзичливому гегемонізмі" Сполучених

Штатів "найменше зло" у порівнянні з гегемонією "клуба обраних" або з біполярним балансом сил. Погляди цих учених досить докладно розглядалися в російській і закордонній літературі, і зупинятися на них знову не має змісту. Колишній держсекретар в демократичній адміністрації Б. Клінтона М. Олбрайт обґрунтовувала необхідність забезпечення глобального лідерства США тим, що американці просто "краще інших бачать суть проблем" ("see further").

Практичні результати політики "доброзичливого гегемонізму" виявилися жалюгідними. Навіть Р. Рейган, один з визнаних стовпів неоконсервативного дискурсу, змушений був визнати в 2008 р.: "Сьогоднішній світ більше нагадує XIX ст., ніж кінець XX ст. Ті, хто вважають це гарною новиною, повинні згадати, що XIX століття не закінчилося так благополучно, як епоха "холодної війни".

США виявилися нездатними нести тягар такого лідерства. "Сучасний світ відчуває гострий дефіцит авторитету в умовах падіння морально-політичного і навіть військового впливу світової наддержави, ослаблення міжнародних організацій і применшення суверенітету держави як такого", – змушений був визначити в 2007 р. журнал "Economist". Глобальна економічна криза виникла з вини Сполучених Штатів, досить переконливо продемонструвала вади однополярності. Американська модель "свободи-демократії" наштовхнулася на нерозуміння і несприйняття не лише в країнах, що належали до інших цивілізаційних систем (Близький Схід, Латинська Америка, "стара Європа") [3].

В сучасних умовах відбувається "перехід від залишкової однополярності до багатополярності. Реальної альтернативи поки що немає".

Зростає популярність ідеї нового "дуумвірату" – США і Китаю, однак якщо такий варіант і можливий, то у досить віддаленій перспективі.

Однією з складних проблем сучасного світу є: формування на макрорівні міжнародного спілкування принципово нових цивілізаційних полюсів доповнюється на мікрорівні цілком закономірною поляризацією цінностей. Це знаходить підтвердження в різному відношенні людей різних цивілізаційних архетипів до глибинного сприйняття тих самих проблем, що торкають людства в цілому (тероризм, боротьба з бідністю і соціальною нерівністю, ядерне нерозповсюдження, екологія). Розходжень у поверхневому сприйнятті самої проблеми як правило не спостерігається. Сумним наслідком є те, що всі заклики, що лунають на міжнародному рівні (ООН), "боротьби з тероризмом", "перешкодження поширенню ЗМВ", "ліквідації соціально-економічної нерівності", "поліпшення екологічної ситуації" є нереалізованими.

Міжцивілізаційне спілкування – це реальність сучасного світу, у якому крім держав у постійні багаторівневі міжнародні контакти різного роду вступають недержавні структури, громадські об'єднання і колективи, окремі люди – представники своїх цивілізаційних архетипів. У режимі міжнародних трансакцій підприємницька етика однієї сторони постійно накладається на підприємницьку етику іншої, що свідчить про початок нового етапу міжнародних відносин, коли їхньою серцевиною стають не міждержавні, а міжкультурні контакти.

Відсутність центру в одній з найбільш впливових цивілізацій сучасного світу – ісламській, ускладнює функціонування всієї системи, з огляду на гостроту протиріч між християнською, індуїстською і конфуціанською цивілізаціями, з одного боку, і світом ісламу – з іншого. Спостерігається взаємодія "родинних" цивілізацій, зокрема між християнською православною і християнською католицькою цивілізаціями.

Особливе ставлення до права не дозволило латиноамериканським країнам схвалити агресію США і НАТО в Югославії і бомбардування Косово в 1999 р. (колективна заява "Групи Ріо"). Більшість держав регіону відмовилася також визнати легітимність вторгнення США та їхніх союзників до Іраку. Усе це зміцнило авторитет в очах світової громадськості. Правовий нігілізм, що демонструвався Сполученими Штатами протягом останніх років після краху біполярної системи, серйозно підірвав міжнародний престиж США.

В Бразилії держава розглядалася як живий організм зі своїми власними інтересами і цілями, що вище інтересів окремих людей та груп (Голбери ду Коуту Сілва, Ліра Таварес і Мейра Матрос). Ставлення самих американців до інституту державної влади можна назвати "ексклюзивним". На думку таких авторитетів, як Д. Бурстин і Г. Кісінджер. Вважалося, "мінімалістське" ставлення до держави через те, що громадянське суспільство в США історично оформилося раніше, ніж держава ("The Diplomacy". New York, 1994).

Практика свідчить, якщо історія Європи – це історія воєн, то історія Латинської Америки – це в першу чергу історія правового вирішення внутрішньорегіональних суперечок і спроб перебування правових бар'єрів проти втручання ззовні. Значним збройним конфліктом у Латинській Америці в XX ст. була болівійсько-парагвайська ("Чакська" війна) 1932–1935 рр., загинуло приблизно 100 тис. чоловік. Переважна більшість "воєн", що велися латиноамериканськими країнами в минулому і позаминулому століттях, з нашої "звичної" точки зору взагалі можна було б вважати не більш ніж прикордонними конфліктами. За формулою Клаузевіца можна стверджувати, що між політикою і війною латиноамериканських країн традиційно вибудовувалося набагато більше правових бар'єрів, ніж в інших регіонах.

Лідерство латиноамериканців у розробці інструментарію засобів і методів мирного вирішення міжнародних суперечок: від переговорів і "добрих послуг" до човникової дипломатії, посередництва й арбітражу, їхній внесок у закріплення загальних принципів міжнародного права – рівності, невтручання і територіальної цілісності. Латиноамериканські країни впровадили в міжнародну практику принцип дипломатичного притулку, розробили ряд важливих новацій у морському праві. У науці міжнародного права одержали популярність імена латиноамериканських юристів Л.-М. Драго, Х. Кальво, А. Де Стефані. Незаперечними є заслуги латиноамериканців в сфері міжнародного приватного права, наприклад, "Кодекс Бустаманте" [4].

В Латинській Америці є своєрідний феномен. Бразилія – країна-гігант (п'яте місце у світі за територією), що межує із усіма державами Південної Америки, крім Чилі й Еквадору, не має територіальних претензій з боку сусідів, незважаючи на те, що в період 1898–1909 рр. приєднала мирним шляхом територію, що за площею дорівнює Франції. Однак укорінене преклоніння перед "правом сили", що змушує людей пам'ятати імена завойовників і тиранів, усунуло з історичної пам'яті імена великих миротворців Латинської Америки. Серед них – міністр закордонних справ Бразилії барон де Ріо-Бранко (1904–1912 рр.), що вирішив територіальні проблеми країни, його аргентинський колега Сааведра Ламас, що став першим латиноамериканським лауреатом Нобелівської премії миру. На жаль, доктрина загально- міжнародного права, що відповідає епосі "великих держав", але не "великих цивілізацій", ще зберегла підходи, властиві західному розумінню. Однак варто визнати, що розподіл держав на "цивілізовані" і "нецивілізовані" дотепер зберігається в політиці.

Своєрідний "культ" міжнародного права в країнах Латинської Америки є проявом "латиноамериканського духу". Фактором, що об'єднує людей в іbero-американському політичному просторі залишається католицька система цінностей. У ціннісній ієрархії індивідуальний економічний успіх, індивідуальні права, державно-правові ідеї, установи, принципи, що за М. Вебером, складає основу протестантської етики, традиційно має особливий порядок. Специфіку латиноамериканської правосвідомості (сучасним, атеїстичним і модерністським) можна пояснити генетичним укоріненням у ньому католицької догми, спрямованої на стягнення "Граду Божого" на Землі і початку від Блаженного Августина.

Тому визначається традиційна віра латиноамериканців у силу і можливості держави (авторитетне ієрархічне: спочатку церкви, потім військових) і не менш традиційна популярність лівих (державницьких) ідей.

В Латинській Америці копіювання олігархічними кланами, ліберальною буржуазією правові моделі "Великого північного сусіда" не характеризувалося ідеями соціальної справедливості і латиноамериканської спільності, що відстоювалися Боліваром і Бельо. Культ сили і філософія "реальної політики", що поступово захоплювали європейських та північноамериканських політичних діячів із середини позаминулого століття, визначилися також і в Латинській Америці через ідеї геополітики, лібералізму і буржуазного індивідуалізму. На цьому ґрунті мали розвиток позитивістські і нормативістські вчення, характерні для англосаксонських і західно-європейської правових систем. Розходження між самими латиноамериканськими країнами, "особняком" розташовувалася лузо-бразильська цивілізація. Негативно на розвиток міжнародно-правових доктрин латиноамериканських країн впливали через спадщину від колоніальних часів територіальні суперечки і конфлікти, взаємне суперництво і боротьба за субрегіональне лідерство. Це найчастіше призводило до того, що під час відсутності США, як єдиного "ґрунту", їм не вдавалося сформувати спільну позицію з важливих міжнародних проблем. Перебуваючи під захисною "парасолькою" "Доктрини Монро" і не маючи досить розвинутих зв'язків за межами Західної півкулі, латиноамериканські країни з часу проголошення незалежності і до початку 70-х років XX ст. не були суб'єктами "великої" світової політики.

Ситуація змінилася в перше десятиліття нового століття. "Лівий поворот" більшості держав цього регіону, який здавався спочатку лише "ланцюжком випадків", укорінився в цивілізаційно-культурних, історичних і соціально-економічних сферах латиноамериканських суспільств. Він є наслідком перетворення Латинської Америки в новий центр сили у світовій політиці. "Лівий поворот" розглядається як нова спроба латиноамериканських держав "повернутися до джерел", позначити і затвердити свою національно-культурну, економічну, політичну ідентичність, став закономірним відображенням цивілізаційного підйому всього континенту. Повага латиноамериканських держав до міжнародного права має цивілізаційний, культурно-історичний, а тому і некон'юктурний характер. Відображенням такої спроби є філософія "боліваризму" у Венесуелі. С. Боліваром визначалася ідея автохтонного розвитку, що не копіює чужі моделі [5].

Латиноамериканська цивілізація була виділена зі складу "західної" лише нещодавно С. Хантінгтоном. До цього Тойнбі, Кіркпатриком вона розглядалася разом з католицькими країнами Європи лише як побічна "гілка". Таке виділення було досить правомірним, тому що відповідало не лише особливій специфіці латиноамериканських держав, але і впливу у світовій політиці [6].

Однак, за теорією "мультикультуралізму", висунуту ще адміністрацією Б. Клінтона, низка американських авторів, у тому числі і Хантінгтон, виражали стурбованість із приводу втрати своєї "цивілізаційної ідентичності". Так, висловлення президента Б. Обами, що США це "не лише християнська, але й ісламська, іудейська, конфуціанська країна, а також країна атеїстів".

Політична кон'юнктура нездатна одночасно скасувати розходження в цивілізаційному і культурному сприйнятті і трактуванні окремими державними лідерами деяких базисних принципів, на яких ґрунтується система міжнародного спілкування. Одним з таких є принцип державного суверенітету.

Висновки. Імперативи нової глобальної взаємодії диктують необхідність перебування міжцивілізаційних підходів до розуміння актуальних проблем сучасності з метою вироблення загальних засобів протидії. Для вироблення таких підходів потрібне співробітництво "великих держав", контактування як полюсів міжцивілізаційного спілкування. Ці полюси в основному склалися або знаходяться в процесі становлення: Росія, США, Китай, Індія, Бразилія, ПАР. Вони збігаються з тими центрами глобальних цивілізацій – культур, що були виділені у працях Хантінгтона.

УДК 32; 327.009.11

І. В. Ткаченко, канд. іст. наук, ст. наук. співроб., ІЄД НАН України

ПРОБЛЕМНІ ПИТАННЯ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІНТЕГРАЦІЇ УКРАЇНИ

У статті досліджено основні проблеми, що постали перед українською державою на шляху досягнення стратегічної мети – входження до складу ЄС, висвітлено основні моменти, які впливають на її реалізацію.

Ключові слова: Європейська інтеграція України, вступ до ЄС, проблеми внутрішнього розвитку, протистояння "Схід-Захід" у суспільній свідомості, взаємини України з ЄС та Російською Федерацією.

В статье исследованы основные проблемы, которые возникли перед украинским государством на пути достижения стратегической цели – вхождения в состав ЕС, освещены основные моменты, которые влияют на ее реализацию.

Ключевые слова: Европейская интеграция Украины, вступление в ЕС, проблемы внутреннего развития, противостояние "Восток-Запад" в общественном сознании, отношения Украины с ЕС и Российской Федерацией.

In the article the main problems, which appeared before Ukrainian state on the way of reaching it's strategic aim – entering to European Union were investigated and main points, which have an influence on it's realization were lighted up.

Keywords: European integration of Ukraine, entering to EU, the problems of internal development, confrontation "East-West" in public opinion, relations of Ukraine with EU and Russian Federation.

Питання євроінтеграції стоїть на порядку денному в Україні відтоді, як у 1991 році на політичній карті світу з'явилася незалежна українська держава. Проблема пошуку свого місця в світі й до сьогодні найважливіше питання у міжнародній політиці України, яке за час самостійного існування так і не набуло реальних обрисів. Як і у випадку з перманентними реформами, які мали б докорінно змінити українське посткомуністичне суспільство, майже 20 років незалежного існування минули марно – в Україні і реформи, і власне євроінтеграція були і залишаються деклараціями, а вступ до європейської сім'ї народів, як показує досвід, – горизонтом, який віддаляється по мірі наближення до нього.

Саме прагнення вступу до Європейського Союзу в Україні не викликає заперечень, адже вступ до ЄС не стільки політичне переконання, скільки усвідомлене прагнення кожного громадянина, незалежно від його політичних симпатій і переконань, до кращого життя, не стільки мета політичних еліт чи окремих громадян, скільки напівсвідомий потяг українського суспільства зберегти власну національну ідентичність в умовах викликів XXI століття. Стратегічний курс України на входження у європейський простір визначений історією українського народу як європейського у своїй суті і сформованих та закріплених на законодавчому рівні ще на початку незалежності України.

Перевага системи багатополісного устрою світу перед однополісним і біполісним в тому, що ґрунтується на праві. Сила не має потреби в праві, має бути обмеженою правом. Однополісний світ існує "за поняттями" головного гравця глобальної системи. Це стосується і біполісності, де кожний із двох "рівновідповідальних" акторів прагне до забезпечення "свободи рук" у власній зоні впливу для дискредитації позиції суперника в глобальній грі з "нульовою сумою". Важливо забезпечувати між ними розумний *modus vivendi*.

1. Миршеймер Дж. Почему мы будем тужить за "холодной войной". – Россия в глобальной политике. – М., 2008. – С. 129. 2. Хименес де Аречага Э. Современное международное право. – М., 1983. – С. 18. 3. Мартынов Б. Ф. Сила права vs право силы. Международная безопасность (латиноамериканский ракурс). – М., 2004. – С. 9. 4. Окунев Л. С. Бразилия: особенности демократического проекта. – М., 2008. – С. 99. 5. Jeffery R. Webber. Book Review: Bolivia's Neoliberal Labyrinth // Latin American Perspectives. – 2007. – № 34. – P. 19. 6. CEPAL. Globalización y desarrollo. Brasilia. – 2002. – P. 161. 7. Isabella Alcaniz and Melissa Scheier. New Social Movements with Old Party Politics: The MTL Piqueteros and the Communist Party in Argentina // Latin American Perspectives. – 2007. – № 34. – P. 150–157. 8. Пшевorskий А. Демократия и рынок. Политические и экономические реформы в Восточной Европе и Латинской Америке / А. Пшевorskий. – М.: РОССПЭН, 1999.

Надійшла до редколегії 09.02.12

В глобалізованому світі XXI століття інтеграція України до європейського цивілізаційного простору, поєднана з одночасним розвитком динамічних взаємин з Росією, Японією, Китаєм, Індією, Бразилією сприятиме адаптації нашої країни до змін, що відбуваються, та досягати високих соціальних стандартів життя [1].

Для реалізації цієї мети необхідні, перш за все, консолідовані зусилля політичних еліт України та всього українського суспільства. Це стосується, насамперед, вміння захищати державні інтереси саме України, а не її сусідів, що має забезпечити Україні достойну роль у міжнародному поділі праці. Необхідно повсякденно покращувати імідж України в світі, здійснюючи реформи, а не лише говорячи про них, курс на вдосконалення законодавства та демократизацію українського суспільства [2]. Слід чітко уявляти, що в українській державі слід провести надзвичайно складну роботу, яка сприятиме ефективному розвитку економіки, правової сфери, зовнішньої та внутрішньої політики і, насамперед, саме українське суспільство, для того, щоб членство України в ЄС вийшло за рамки протоколів про наміри і набуло реальних рис.

Очевидно, що для реалізації поставленого завдання (якщо воно актуальне на сьогодні для влади та політичних еліт країни) Україні необхідно усунути ряд перешкод. В першу чергу це стосується уміння відстоюва-

ти національні інтереси – економічні, культурні, мовні, релігійно-церковні тощо, ефективної участі у міжнародному поділі праці. Реалізація цих завдань на практиці для України може означати не лише реальну перспективу входження до ЄС, але й виконання поставленої Президентом України мети – входження держави до 2020 року у число країн з високим індексом розвитку.

Розвиток української держави, її реформування і наближення до критеріїв, які дали б підставу претендувати на входження у перспективі до Європейського Союзу, є тривалим і багато в чому болісним процесом. Але при цьому для України він, як свідчить досвід наших західних сусідів у регіоні Центрально-Східної Європи, аж занадто затягнувся. Причина – неефективні "реформи" в Україні, а також власна позиція Європейського Союзу щодо можливого вступу України.

Хоча, як видається на перший погляд, в українському суспільстві і владних структурах посилюється усвідомлення того факту, що європейська інтеграція у першу чергу внутрішня політика держави, європейський вибір все ж недостатньо закріплений у проявах їх діяльності. "Реформи", які мали б бути свідченням європоцентричних прагнень України, викликають лише подив і розчарування. Про це свідчить, принаймні, численні публікації у вітчизняних ЗМІ під кричущими заголовками на кшталт "Євросоюз розчарувався в Україні" або "Кредит довіри до України в Європі виснажений".

Здається, така ситуація, коли отриманий внаслідок "реформ" результат надзвичайно далекий від декларованих намірів, нікого не дивує ні в Україні, ні в ЄС, ні будь-де: коли реалізація реформ зводиться лише до розробки законопроектів без належної уваги до їх якості та своєчасного ухвалення, не кажучи вже про ретельну імплементацію, "слід запитати, на якому етапі між політичною декларацією та конкретною дією пробуксовує державний механізм? Відповідь очевидна: на етапі бюрократичного апарату" [3]. Неефективний бюрократичний апарат, надзвичайно роздутий, громіздкий і наскрізь корумпований штат державних чиновників, який перейняв усі найгірші риси радянської бюрократичної системи, крайнє негативно впливає на і без цього низький рейтинг привабливості України.

На цьому тлі надзвичайно "привабливими" виглядають обіцянки прем'єр-міністра України, що через 10 років Україна буде членом Євросоюзу. Свого часу Хрущов також обіцяв комунізм "нинішньому поколінню радянських людей" – паралелі і ймовірний результат очевидні.

Попри цілому несприятливі обставини, характерні для посткомуністичного українського суспільства, подібні проблеми характерні для всіх країн колишніх СРСР і Варшавського договору. Сьогодні потрібно формулювати й популяризувати в суспільстві позитивний досвід проведення внутрішніх реформ. Прийнятним з погляду отриманого результату є чеський досвід – так, Перше, з чого почав свій президентський термін Вацлав Гавел у 1989 р., – практично заново сформував правоохоронну систему: за кілька місяців змінилося 90 відсотків працівників суду, прокуратури та органів внутрішніх справ. Колишнім власникам повернули землю та нерухомість, підприємства, побудовані після 1948 року, було приватизовано за сертифікатами, які, на відміну від українських, приносили реальні дивіденди [4]. В українських умовах, на жаль, таких змін не відбулося. Лише в 2005 р. на фоні "помаранчевої" ейфорії велися розмови про лustrації. Але, як і завжди, так розмовами і обмежилися. Суворі українська дійсність вимагає корінних змін – лише адекватні законодавчі рішення і ефективна їх реалізація, помножені на волю громадянського суспільства, створять передумови для існування такої системи відносин, при яких членство України в ЄС перейде зі словесної фази в дієву. Питання лише в тому, чи має

українське суспільство прагнення до реформування самого себе не на словах, а на ділі. Як свідчить практика наших сусідів, у цьому немає нічого неможливого.

Слід активно використовувати позитивний досвід, накопичений ними упродовж останніх 20 років, зусилля, успішний прояв яких – входження у європейську сім'ю народів. "Ми виходимо з того, що європейська інтеграція – це не просто якась висока мета, а щоденний процес тісного співробітництва з Європейським Союзом, його окремими країнами-членами з практичних питань, які хвилюють простих українців у їх повсякденному житті" [5] – з цією думкою К. Грищенка навряд чи можна не погодитися.

З огляду розширення Європейського Союзу на Схід і приєднання до нього чотирьох країн Центральної Європи – "сусідів першого і другого порядку України" – Польщі, Угорщини, Словаччини та Чехії, вивчення їх унікального досвіду набуває сьогодні особливої ваги для України [6]. Цьому сприяє ряд моментів – етнічна близькість, тривала історія спільного перебування у складі Австро-Угорської та Російської імперій, широкі економічні та політичні контакти, а також, врешті-решт, фактор географічного сусідства. Україна є і буде важливим стратегічним партнером Центральної Європи, а відтак і усього Європейського Союзу. Ці країни, у першу чергу Чехія та Польща, можуть стати адвокатами України в ЄС.

Те, що Україна потребує зовнішньої підтримки в реалізації євро прагнень – незаперечний факт. Українська держава не має достатніх ресурсів, щоб переконати Європейський Союз у позитивних наслідках від свого приєднання до нього. Важливо не лише поступово формувати позитивний імідж України та демонструвати відданість ідеалам європейської демократії. Перевіряючи Україну на відповідність чітко визначеним критеріям розвитку суспільства, ЄС відчуває вмотивовані сумніви з приводу України як невід'ємної частини європейського світу. Хай би скільки не доводили, що Україна – держава, яка розташована в самому центрі Європи, це далеко не факт у геополітичному сенсі. Європа ще не визначила остаточно свого ставлення до України та її перспектив, так само як і Україна стоїть на роздоріжжі – з однієї сторони ЄС і високі стандарти добробуту, з іншого – Росія з ідеєю "руського мира" та спільного "братського" минулого. Саме ЄС і Російській Федерації належить вирішальна роль у тому, які будуть майбутні Україні. Третью, і вирішальною, зацікавленою стороною є сама Україна і подолання нею ряду протиріч і недоліків внутрішнього розвитку.

Щодо позиції ЄС слід зауважити, що ще у 2002 році Б. Тарасюк говорив про те, що Євросоюз так і не розвинув узгодженої політики щодо України. Зовсім не дивно, враховуючи перебіг української історії на початку XXI століття, що ситуація на сьогодні не змінилася. У цьому є частка провини ЄС, однак значно більша відповідальність лежить на самій Україні, яка повинна не лише декларувати, але і здійснювати конкретні кроки з приєднання до Європейського Союзу [7].

В цілому політику ЄС щодо України можна визначити як таку, що не має чіткої концепції і містить елементи подвійності, двозначності і навіть суперечливості, беручи до уваги особливості розширення ЄС на Схід [8] – 1993 року в Маастріхті було прийнято принципове рішення про доцільність розширення ЄС, і були визначені можливі нові кордони. Йшлося про "відновлення Європи" у межах перед Другою світовою війною. Саме на основі цього принципового рішення керівників Євросоюзу надалі будувалася політика розширення [9]. Оскільки України як такої до Другої світової війни не існувало, цілком очевидно, що молода українська посткомуністична держава не входила на той час у сферу потенційних кандидатів на членство в Євросоюзі.

Таким чином, Європейський Союз ще з початку 90-х рр. XX ст. провадив щодо Києва пасивну політику, зациклившись на "першій хвилі" розширення (Польща, Угорщина, Словенія, Чехія, Естонія), а потім на балканській кризі. Європа, намагаючись показати свій інтерес до України, насправді тримала її на відстані, уникаючи подальшого зближення [10]. Сам підхід ЄС до України полягав у фактичній відмові останній не лише на повноправне, а навіть і на асоційоване членство в Євросоюзі. Україна фактично підштовхувалася до подальшого її втягування в зону впливів Москви. Аргументи щодо того, що у такий спосіб відроджується євразійська політична могутність, на європейських чиновників враження не справляли [11]. Ще більше ця тенденція посилювалася після розширення ЄС у 2004 р., після чого зміни в Центральній Європі почали розглядатися як остаточні.

Сьогодні, як зазначив экс-президент Чехії Вацлав Гавел, Європейський Союз так само як і Україна шукає відповідь на питання, де закінчується Європа" [12]. Складається враження, що уявна межа Європи для європейців – східний кордон Польщі. А Україна, в свою чергу – сусід, а не можливий учасник об'єднання. Це сприйняття останнім часом посилюється як внаслідок реального розчарування європейців українською перманентною політичною кризою, так і внаслідок негативних популістських емоцій на фоні фінансової кризи з приводу мігрантів, які підірвуть економічний добробут і зруйнують системи соціального захисту [13]. Україна з 46 млн. населення у нинішньому її стані є сумнівним придбанням з непередбачуваними наслідками. Відтак ЄС не робить практично жодних реальних кроків до зближення – непотрібна конкуренція в окремих галузях економіки, острах перед дешевою, але енергійнішою і менш вибагливою робочою силою, вузькі національні інтереси – все це негативно позначається на ставленні держав старої Європи до України.

Крім того, ставлення до України визначається тим, що до сих пір неможливо схилити український уряд до впровадження глибоких системних змін. Як наслідок Європейська комісія змушена визнати, що "Україні й досі необхідно продовжувати реформи енергетичного сектору, приватизації та вдосконалювати податкову систему. Також необхідно рухатись вперед в питаннях реформи судової системи та фінансових інституцій з метою покращення бізнес-клімату та залучення іноземних інвестицій, надзвичайно необхідних для модернізації застарілих технологічних стандартів та інфраструктури української економіки" [14]. Таким чином, ЄС має надзвичайно дієвий аргумент у стримуванні євроінтеграційних прагнень України, адже логічно, що країна з низьким рівнем економічного і соціального розвитку, корумпованим і неефективним апаратом державного управління апріорі не відповідає критеріям претендента на вступ до ЄС.

Взаємини з Російською Федерацією також значною мірою визначають майбутні геополітичні перспективи України. Ностальгія за імперським минулим в Росії проявляється у постійному намаганні втягнути Україну до сфери своїх геостратегічних інтересів. Спільне минуле є достатньою причиною для багатьох російських можновладців, експертів і політологів нав'язувати Україні відверто проросійську орієнтацію, що проявляється, наприклад, у способах вирішення мовного питання, експансії Російської православної церкви в Україні, концепції "русского міра", газових, митних, прикордонних суперечностях тощо.

У контексті російського геостратегічного бачення Україна мала увійти в інтеграційні формування на пострадянському просторі під домінуванням Російської Федерації [15]. А прагнення української влади до створення зони вільної торгівлі з ЄС викликає хвилю обурення як в РФ, так і серед проросійськи налаштованих політи-

ків і простих громадян України, що ностальгують за спільним минулим в СРСР.

Аналіз тенденцій розвитку українсько-російських відносин в останні роки доводить, що небажання Росії бачити Україну в колі європейських держав набуло рис цілеспрямованої політики з метою включення її в більш жорстку систему залежностей від Москви – аналогічно до "білоруського варіанта". У випадку посилення залежності України від Кремля про членство України в ЄС можна практично забути, адже Російська Федерація майже в ультимативній формі ставить Україну перед проблемою вибору – або зона вільної торгівлі з ЄС і надія на майбутнє членство в союзі, або єдиний економічний простір або митний союз з РФ, Казахстаном, Білоруссю, "руссій мір", дешевий газ і т. д. другий сценарій стає ще більш вірогідним у тому випадку, якщо ЄС реально відмовиться від будь-якої інституційної взаємодії з Україною, остаточно відвівши їй роль "буфера" між східними кордонами союзу та Російською Федерацією.

В питанні вибору між двома світоглядами, європейським та євразійським, необхідно, перш за все, зважати, що Україна не частина втраченої Росією "ісконно руської території", а самодостатня держава, що географічно, культурно та історично належить Європі. І ця ідентичність постійно доповнюється усе новими та політичними та економічними складовими [16]. Про європейський вектор у зовнішній політиці свідчать і дії Президента та Уряду України, направлені на лібералізацію візового режиму з ЄС, проведення переговорів щодо асоціації, зони вільної торгівлі тощо.

Однак активному впровадженню і закріпленню у суспільних свідомості європейського вибору України заважає ряд внутрішніх протиріч, насамперед, що стосується виразного внутрішнього поділу українського суспільства на Захід-Схід, який має також чітку географічну орієнтацію "ЄС – Росія" відповідно.

На сьогодні українська влада не здатна подолати розкол в українському суспільстві і забезпечити належним чином висвітлення переваг членства України в ЄС та НАТО, що особливо помітно на сході та на півдні нашої держави. Жити як в Європі мріють і на Заході, і на Сході України, однак розуміння того, у який спосіб можна досягти такого рівня суспільного розвитку, кардинально відрізняються.

Одними з ключових проблем, розв'язання яких сприятиме консолідації українського суспільства навколо європейської парадигми розвитку, є питання національної історії, мовної практики та релігійно-церковної сфери.

Як відомо, Україна отримала незалежність після століть перебування у складі Російської імперії та її наступника – СРСР. Політична асиміляція і приведення населення імперії до єдиного стандарту призвела до появи в Україні подвійної, а то й потрійної, українсько-російської чи то "руської" ідентичності, що не могло не позначитися на сприйнятті національної історії українським суспільством. У той час, коли всі провідні європейські держави давно здійснили масштабну роботу з формування такого образу національної історії, який забезпечував би колективну лояльність громадян цим державам (державницький патріотизм) та створював би передумови для ідеологічної і політичної мобілізації громадянства у випадку зовнішніх загроз і конфліктів, "хворе на історію" [17] українське суспільство за 20 років незалежності не спромоглося визначитися із власним ставленням до історичних подій власного минулого. Яскравим прикладом непродуманого, недбалого ставлення до почуттів українського суспільства став экс-президент України В. А. Ющенко, який безапеляційно пропагував героїв, абсолютно неприйнятних для більшої частини населення України, яке виросло за

часів СРСР і звикло до партійних кліше з приводу "бандерівців і посібників фашистських окупантів", що ще більше посилюючи нарізний після подій 2004 р. суспільний розкол.

Протиріччя між "проросійським" Сходом і "європейським" Заходом України ще більше посилюється, якщо згадати про мовну проблему. У російськоімперській та радянській часи під впливом ідеологічних та силових офіційних чинників у суспільній свідомості істотно послабилися ціннісні сутності як національної культури, та і мови, внаслідок чого українська мова до сьогодні перебуває у стані безперервного скорочення сфер її функціонування та стійкого відтворення [18]. І це позначається як на внутрішньому житті України, так і на її зовнішній політиці – окремі можновладці демонструють відверту зверхність і небажання використовувати українську мову навіть у своїй публічній діяльності (наприклад, губернатор Донецької області Анатолій Близнюк), звичайні працівники органів внутрішніх справ мають схильність вживати по відношенню до української мови епітет "теляча", Міністерство освіти і науки, молоді та спорту України розробляє Концепцію мовної освіти в Україні з невиправданими преференціями для російської мови і сфери її вжитку, а запропонований Верховною Радою України проект Закону України "Про мови в Україні" викликає обурення Венеціанської комісії, яка звертає увагу на неприпустимість зрівняння у правах російської та української мов – все це органічно вписується в схему змагання між " новою" національною мовою, українською, і колишньою "імперською", російською [19].

Враховуючи наведене, з огляду на продовження намагань вскочити на підніжку європейського експресу українською владою стратегічним пріоритетом державної мовної політики має стати створення належних умов для володіння українськими громадянами державною мовою, а також мовами міжнародного спілкування [20]. Українські громадяни можуть використовувати як українську, так і російську мови – це жодним чином не збіднює, а навпаки збільшує можливості їх комунікативної практики. Орієнтуючись же виключно на розширення сфери використання російської мови і витіснення нею української, політикам необхідно пам'ятати, що мовна політика ЄС, до якого вони так гаряче прагнуть на словах, підтримує багатомовність та можливості для ситуації, при якій кожен громадянин ЄС може розмовляти принаймні двома іноземними мовами на додачу до своєї рідної, а кожна дитина в ЄС повинна вивчати мінімум дві іноземні мови з самого раннього віку [21]. Таким чином, логічно буде зробити висновок – якщо російськомовний громадянин України демонструє неспроможність вивчити хоча б державну мову, про який вступ до ЄС у майбутньому може йти мова??? Хотілося б, щоб ці слова були почуті.

Підсумовуючи запитаємо – чи означає усе сказане, що Україна абсолютно не має шансів на входження до складу Європейського Союзу? – Звичайно, що це не так! Українцям слід пам'ятати, що у світі і надалі пануватиме правило: міждержавні відносини не будуються на альтруїзмі, а визначаються інтересами. Україна тоді буде членом ЄС, коли той буде в цьому зацікавлений [22]. Варто усвідомлювати, що Україні потрібно докласти ще багато зусиль для набуття необхідних Європі чеснот – адже без внутрішніх позитивних змін, динамічного суспільного розвитку досягти членства в ЄС неможливо.

Ключовим моментом, який українська сторона повинна донести до своїх європейських колег, це розуміння незавершеності об'єднання Європи – до тих пір, поки будь-яка країна (у тому числі й Україна) не входить до складу Європейського Союзу, об'єднання не можна вважати завершеним, а розширення успішним [23]. Ми просто зобов'язані спрямувати канал політичної думки

ЄС щодо України в руслі неминучості членства України в його складі. Це буде, звичайно, складно, адже для дуже багатьох європейців Україна вже остаточно опинилася за межами Європи. Але разом з тим успішні дії наших слов'янських сусідів по регіону Центрально-Східної Європи показують, що в цьому немає нічого неможливого.

Часто можна почути фразу, що "ми Європі не потрібні". Навіть якщо це так, що тоді заважає українцям працювати над тим, щоб добитися взаємності з Європою? Україні потрібно зрозуміти, що ключі від членства в Європейському Союзі – в руках самої України, і саме їй слід замислитися над тим, як цими ключами скористатися [24]. Водночас навряд чи варто намагатися випередити події і марно витратити час на дискусії щодо часових рамок вступу України до ЄС – потрібні не розмови, але дії. Час розмов залишився у минулому, а перед Україною постають нові завдання на шляху до реалізації омріяної мети.

Для успішного здійснення своїх прагнень Україна може скористатися перевагами, наприклад, Східного партнерства, а це – нові посилені угоди між ЄС та країною-партнером, створення поглиблених зон вільної торгівлі, лібералізація візового режиму з можливістю започаткування візового діалогу, створення спеціальної програми допомоги для зміцнення адміністративної спроможності країн-партнерів [25].

Сьогодні слід поставити завдання якісного наповнення вже визначеного курсу конкретним змістом, визначити пріоритети та надати їм відповідне інституційне забезпечення. А, отже, лише досягнення стандартів держави, яка гідна бути членом ЄС, надасть Україні реалістичну можливість якщо не безумовного членства в об'єднанні, то принаймні дозволить досягти задекларованого Президентом України входження до числа країн з високим індексом розвитку.

1. Україна – ЄС – НАТО: міфи та реалії // www.dt.ua/1000/1550/67491 № 40 (768) 17–23 жовтня 2009.
2. Віднянський С., Мартинов Ю. Зовнішня політика України як предмет історичного аналізу: концептуальні підходи та перспективи // Український історичний журнал. – 2001. – № 4. – С. 55.
3. Єлісєєв К. Україна і ЄС: партнерство – асоціація – членство // <http://www.dt.ua/1000/1600/66101> № 16 (744) 30 квітня – 15 травня 2009.
4. Підлуцький О. Вацлав Гавел: інтелектуал, який здолав Абсурдиан // www.dt.ua/3000/3760/68919 № 12 (792) 27 березня – 2 квітня 2010.
5. Грищенко назвав головні пріоритети в європейській політиці України // <http://www.news.bigmir.net/print/ukraine/276304>.
6. Кіш Є. Центральна Європа в сучасній системі євро регіональної інтеграції. – Ужгород: Ліра, 2008. – С. 7.
7. Тарасюк Б. Зовнішня політика незалежної України: підсумки та перспективи. – Л., 2006. – С. 12.
8. Денисюк В. Далекий обрій європейський // Політика і час. – 2001. – № 9. – С. 27.
9. Підлуцький О. Роман Шпек: Будівлю членства України в Євросоюзі зведено відсотків на 20–25 // www.dt.ua/1000/1600/62212 № 8 (687) 1–7 березня 2008.
10. Денисюк В. Далекий обрій європейський // Політика і час. – 2001. – № 9. – С. 27.
11. Крапівін О. Євроатлантична інтеграція України: навч. посіб. / Олександр Крапівін, Ігор Тодоров. – Донецьк: Вебер, 2008. – С. 58.
12. Вацлав Гавел: "Я готовий завжди підтримати Україну" // <http://www.dt.ua/3000/3760/54886> № 41 (620) 28 жовтня – 3 листопада 2006.
13. Загоруйко Ю. Свіжа кров для старої Європи // <http://www.dt.ua/2000/2250/46599> № 21 (496) 29 травня – 4 червня 2004.
14. Andrei Zagorski. EU Policies Towards Russia, Ukraine, Moldova and Belarus // GCSP Occasional Papers. – No. 35. – P. 9.
15. Крапівін О. Євроатлантична інтеграція України: навч. посіб. / Олександр Крапівін, Ігор Тодоров. – Донецьк: Вебер, 2008. – С. 51.
16. Там само. – С. 50.
17. Соціально-економічний стан України: наслідки для народу та держави: національна доповідь / за заг. ред. В. М. Гейця [та ін.]. – К.: НВЦ НБУВ, 2009. – С. 462–463.
18. Там само. – С. 479.
19. Підлуцький О. Вацлав Гавел: інтелектуал, який здолав Абсурдиан // www.dt.ua/3000/3760/68919 № 12 (792) 27 березня – 2 квітня 2010.
20. 11. Новий курс: реформи в Україні. 2010–2015. Національна доповідь / за заг. ред. В. М. Гейця [та ін.]. – К.: НВЦ НБУВ, 2010. – С. 59.
21. EU Language Policy // ec.europa.eu/education/languages/eu-language-policy/index_en.htm.
22. Веселовський А. Європейська інтеграція обирає гідних // <http://www.dt.ua/1000/1550/64718> № 43 (722) 15–21 листопада 2008.
23. Єлісєєв К. Україна і ЄС: партнерство – асоціація – членство // <http://www.dt.ua/1000/1600/66101> № 16 (744) 30 квітня – 15 травня 2009.
25. Моцук О. Східне партнерство – додатковий шанс на зближення з ЄС // www.dt.ua/1000/1550/66037 № 15 (743) 25–29 квітня 2009.

М. А. Шульга, д-р політ. наук, проф., КНУТШ

НОВИЙ СВІТОВИЙ ПОРЯДОК: ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ДИСКУРС

В статті аналізується особливості європейського дискурсу нового світового порядку. З'ясовуються їх відмінності від американської версії останнього.

Ключові слова: новий світовий порядок, Європейський Союз, спільна зовнішня та безпекова політика.

В статті аналізуються особливості європейського дискурсу нового мирового порядку. Указываются их отличия от американской версии последнего.

Ключевые слова: новый мировой порядок, европейский Союз, общая внешняя политика и политика безопасности.

The article analyzes European discourse's peculiarities of the new world order. It investigates their differences from the American version of the latter.

Keywords: the new world order, the European Union, the common foreign and security policy.

Осмыслення проблеми нового світового порядку, в сенсі нової системи управління міжнародними відносинами, на думку сучасних європейських дослідників, має за мету посилення дієздатності ЄС у міжнародному плані, перетворення його на одного із глобальних гравців, спроможного запропонувати свою, альтернативну до американської, модель нового світового порядку. Якщо прибічники останньої керуються принципами реалістичної школи міжнародних відносин, то європейці воліють приймати рішення у нормативному контексті, який передбачає трансформацію міжнародного права у "транснаціональний правовий порядок" (Ю. Габермас). "Монополярному світові вочевидь притаманна нестабільність, особливо, якщо гегемон користується своєю силою безвідповідально. Краще врівноважити цю силу не менш могутнім утворенням – ЄС" [1]. При цьому Європа, наголошує Ю. Габермас, має продемонструвати, що в складній світовій спільноті рахуються "не лише із дивізіями, а й з м'якою силою переговорів, взаємовідносин та економічних вигод" [2].

Важливою умовою утвердження правового світового порядку вважається вироблення Європейським Союзом спільної стратегії стовно США, подібно до вже існуючих спільних стратегій, які покликані слугувати для держав-членів Союзу орієнтиром під час вироблення ними своїх національних зовнішніх політик стосовно Росії, України та країн Середземномор'я. В цьому контексті важливе значення мало підписання в грудні 1995 року у Мадриді на самміті ЄС-США Президентом Європейської Ради та Європейської Комісії, з одного боку, та Президентом США – з іншого, "Нового трансатлантичного порядку денного", який був доповнений спільним планом дій.

Однак, попри досягнуті домовленості, Європа все ж прагне навчитися говорити не лише єдиним, а й самостійним голосом у зовнішній політиці, в тому числі й стосовно США. Це зумовлено тією дилемою, перед якою вона сьогодні опинилася, а саме: або змиритися із перевагою Америки, або ж виробити та впроваджувати в життя власний і незалежний курс, розуміючи, що це неминуче призведе до "трансатлантичного тертя" (Петер ван Хам). "Європейські держави опинилися перед необхідністю вирішувати: чи хочуть вони зайняти в "коаліції слухняних" місце, яке їм як союзнику відведе в цьому сценарії Вашингтон, чи ж вони віддадуть перевагу посиленню колективної дієздатності ЄС з тим, щоб добиватися "реконструкції Заходу" в умовах відносної самостійності" [3].

Сьогодні в європейських дебатах про майбутнє трансатлантичних відносин відслідковується згода з приводу, принаймні, двох питань: трансатлантичні відносини потребують корінної зміни, а широка мілітаризація Європи є їх необхідною умовою [Див.: 4]. Ця згода відображена в Європейській стратегії безпеки (офіційна назва "Безпека Європи у кращому світі", грудень, 2003 рік), що є одним із стратегічних документів, де йдеться

про майбутнє європейської зовнішньої політики. У ньому, зокрема, визнається необхідність збільшити та більш ефективно використовувати кошти на оборону з тим, щоб зробити європейські збройні сили більш гнучкими, перетворити їх на сили мобільного реагування й дати їм можливість протистояти новій загрозі. Дослідники відмічають зв'язок завдання широкої мілітаризації Європи з міркуваннями економічного характеру. Показовими тут можна вважати слова Вальтера Штютцле про те, що союз, який не може захищатися, не союз, а тверда валюта, яка має слабку оборону, на довгострокову перспективу не є твердою валютою [Цит. за: 5].

Однак, домінуючою можна вважати думку стосовно того, що мілітаризація Європи є небажаною, оскільки вона, по-перше, загострить конфронтацію із США, а, по-друге, призведе до уподібнення ЄС вже існуючій "глобальній воєнній сили", що поховає перспективи прогресивної політики Євросоюзу [Див.: 6]. Останній, щоб протистояти гегемоністським претензіям США повинен, скоріше, нарощувати потенціал м'якої сили – посилювати невоєнні форми вирішення і попередження конфліктів, а також за рахунок дипломатії й економічної могутності розвивати власну, геоекономічно обґрунтовану глобальну стратегію, власний "коопераційний політичний контрпроект". Так, згадувана вище Європейська стратегія безпеки, на відміну від "Національної доктрини безпеки", ухваленої урядом США у 2002 році, забороняє вдаватися до односторонніх випереджальних дій без отримання відповідного уповноваження на це з боку Ради Безпеки ООН. Скоріше, вона наголошує на "дієвій багатосторонності", визнаючи, що з існуючими загрозами "неможливо справитися виключно військовими засобами" [Див.: 7]. Далі, американська концепція випередження має виключно воєнний характер, а європейська – базується на так званій "тривалій участі", за якої превентивне воєнне втручання застосовується поряд із економічним та правовим й націлене на створення політичних та інституційних засад стабільності, а не просто на ліквідацію безпосереднього джерела небезпеки [8].

Майбутнє ж завдання для ЄС, який справді хоче стати глобальним гравцем, визнають європейські вчені, – це створення багатополлярної системи, в якій будуть враховані інтереси всіх держав (в тому числі й "третього світу") й яка буде базуватися на принципі ненападу, нормах міжнародного права та багатосторонніх підходах. Тому, під час вироблення ЄС спільної стратегії стосовно США, зазначає Петер ван Хамом, потрібно враховувати наступні зауваження. Перше – Європі слід не лише критикувати США, а й пропонувати конструктивні практичні альтернативи воєнному втручання, що можуть бути прийнятними і для Вашингтону. Друге – Європі слід докладати більш енергійних зусиль з тим, щоб впливати на процес вироблення політики у Вашингтоні, підтримуючи аргументи та фракції, які відповідають її власним інтересам. Третє – Європі слід ви-

робити власне геостратегічне бачення світу й бути готовою до участі у вирішенні проблем, які знаходяться за межами її політичного горизонту, включаючи проблеми Північної Кореї, на Тайвані, Близькому Сході (тобто Європі слід проявляти глобальну зацікавленість). Четверте – Європі слід переконати США в тому, що зусилля Європи з приводу формулювання переконливої спільної зовнішньої та безпекової політики та європейської політики безпеки і оборони спрямовані не на створення якоїсь "противаги" Америці, а на перетворення Європи на надійного і корисного союзника США, який "прагне досягнення спільної мети, але інколи прямує до неї іншими шляхами" [9].

Окрім цього, вироблення ЄС спільної стратегії стовно США, на думку деяких європейських дослідників, попередньо потребує своєрідного іншування США, суть якого полягає у розгляді американської держави як "проблеми для всього світу" [Див.: 10]. Зміст цієї проблеми, пояснює французький політолог Емманюель Тодд, полягає у тому, що США дедалі більше перетворюються на чинник всесвітнього безладу та глобально порушення рівноваги. Тоді як світ відкриває демократію і вчиться політично обходитися без Америки, остання виявляє схильність до втрати своїх демократичних характеристик. Сучасний стан відносин між США та ЄС, на думку Тодда, можна охарактеризувати наступним чином: "сили зближення і роз'єднання нарастають одночасно" [11]. Дедалі сильніше прагнення до злиття зі США в Європі дедалі ефективніше тамується потребою роз'єднання, яка швидко прогресує. Вибір, перед яким стоїть Європа сьогодні – це вибір між інтеграцією в американську систему та емансипацією. Остання впливає із об'єктивної економічної могутності Європи та визнає за нею здатність самостійно забезпечувати свій військовий захист.

Тодд називає наступні "важкі й неусвідомлені фактори", що у подальшому чинитимуть вплив на стосунки між Європою та Америкою [12]. По-перше, – це конфлікт цінностей. Так, у Європі домінують цінності миру та рівноваги, що є чужими для сучасного американського суспільства. По-друге, – в Європі взаємовідносини громадян із державою були й залишаються довірливими, а в осередині рівноваги кожного із європейських суспільств лежить соціальна безпека. Тому експорт США своєї специфічної моделі нерегульованого капіталізму сприймається європейськими суспільствами як загроза. По-третє, – це економічна могутність Європи, яка стає автономною потугою. По-четверте, – Європа, на відміну від США, не має особливих проблем із зовнішнім світом, зокрема з двома головними супротивниками США й своїми географічними сусідами – Росією та мусульманським світом. А тому вона стратегічно зацікавлена у довготривалому мирі, а її пріоритетні стратегічні цілі віднині перебувають у радикальній опозиції до американського вибору.

Створюваний нині світ, робить висновок Тодд, не буде імперією, контрольованою єдиною могутньою державою. Скоріше, це буде комплексна система, в якій сукупність рівнозначних націй чи мета-націй урівноважиться, навіть, якщо вони й не будуть рівними. Полюсами цієї системи можуть стати Росія, Японія, Китай, Європа (точніше, її "керівний триумвірат" – Франція, Німеччина та Великобританія), Південна Америка на чолі з Бразилією, а також "демократичні, ліберальні та продуктивні" США. З огляду на це, ЄС має сприяти появі "тверезої політичної суперструктури", яка б відповідала економічній реальності світу та сприяла б уникненню жорстоких зіткнень [13].

Відтак, за висновком європейських дослідників, Європа має об'єднатися на основі "спільної зовнішньої

політики, політики безпеки і оборонної політики" (Ю. Габермас) і, у такий спосіб, збалансувати гегемоністську однополярність Сполучених Штатів, протиставивши неприйнятному для міжнародного права "випереджаючому удару" свої "превентивні заходи" [14].

Усвідомлення цього, яке прийшло на заміну "Власній ідентичності безпеки і оборони ЄС", розглядалося свого часу як важлива умова попередження перетворення "ширшої" Спільноти на політично "слабшу". "Власна ідентичність безпеки і оборони ЄС" була спробою європейських держав-членів НАТО *всередині* альянсу зміцнити європейську складову з тим, щоб здійснити власне вироблення європейської самобутності в царині політики безпеки [Див.: 15]. З цим свого часу було пов'язане рішення НАТО про розвиток "відокремлюваної, але невідокремленої" ідентичності європейської політики безпеки і оборони всередині структур НАТО [Див.: 16].

Непогодження ЄС із цим рішенням та формування Європейської політики безпеки і оборони поза структурою НАТО стало поворотом у напрямку незалежності від НАТО і, тим самим, від США європейської зовнішньої політики та політики безпеки. Знаковими тут можна вважати наступні події. Перше – формулювання так званих "Петерсберзьких завдань" – завдань ЄС в галузі оборони і безпеки, що були визначені Радою міністрів країн Західноєвропейського Союзу у готелі "Петерсберг" поблизу Бона (1992 рік). На цій зустрічі держави-члени висловили готовність надати для виконання воєнних операцій під егідою Західноєвропейського союзу (ЗЄС) військові підрозділи своїх традиційних родів військ. Було визначено, що збройні сили ЗЄС можна залучати для виконання таких завдань, як: гуманітарні та рятувальні операції; операції на підтримку миру; застосування збройних сил для врегулювання кризових ситуацій. Амстердамський договір (1999 рік) вніс так звані "Петерсберзькі завдання" до Договору про Європейський Союз (стаття 17), відтак вони становлять невіддільну частину європейської оборонної та безпекової політики.

Друге – перетворення Західноєвропейського союзу, за Амстердамським договором, на "невіддільну частину розвитку Союзу" шляхом надання йому оперативних повноважень у сфері оборони. Сьогодні Західноєвропейський союз, попри передачу його повноважень відповідним структурам і агентствам ЄС (за рішенням Ради міністрів країн Західноєвропейського Союзу про поступове розформування цієї організації, листопад 2000 рік), продовжує виконувати функцію забезпечення колективної безпеки ЄС.

Третє – визначення головних цілей спільної зовнішньої та безпекової політики (СЗБП). (Остання була започаткована Маастрихтським договором (1993 рік) замість запровадженої в 1970 році Європейської політичної співпраці з метою координації зовнішньої політики держав-членів ЄС.) Такими цілями, за Маастрихтським договором, є: захист загальних цінностей, фундаментальних інтересів, незалежності та інтегрованості Союзу відповідно до принципів Статуту ООН; посилення безпеки Союзу у всіх аспектах; збереження миру і зміцнення міжнародної безпеки відповідно до принципів Статуту ООН, а також принципів Заключного Гельсінського акту (1975) та цілей Паризької хартії для нової Європи (1990); підтримка міжнародної співпраці; розвиток і консолідація демократії, а також забезпечення панування права, посилення прав людини і фундаментальних свобод.

Згідно зі статтею 17-ю Ніццького договору (2003), спільна зовнішня і безпекова політика ЄС також включає всі питання, що стосуються безпеки Союзу, в тому числі прогресивне утворення спільної оборонної політи-

ки, яка може перетворитися на спільну оборону у разі прийняття такого рішення Європейською Радою. Рішення Ніццького самміту заклали фундамент дієвої європейської безпекової та оборонної політики (ЄБОП) Європейського Союзу, яка є важливою складовою спільної зовнішньої і безпекової політики ЄС.

Інструментами здійснення спільної зовнішньої та безпекової політики ЄС є: принципи та настанови (ухвалені Європейською Радою), які визначають загальний політичний напрямок; спільні стратегії (ухвалені Європейською Радою), які визначають "завдання, тривалість та засоби, що їх потребують Союз та держави-члени" у сфері взаємних інтересів, та створюють каркас, в рамках якого Рада може ухвалювати спільні дії та спільні позиції кваліфікованою більшістю (за винятком воєнних та оборонних заходів); спільні дії (ухвалені Радою) з тим, щоб реагувати на конкретні ситуації, які потребують "оперативних заходів"; спільні позиції (ухвалені Радою), щоб "визначити підхід Союзу до певних географічних і тематичних питань" [17].

Амстердамським договором передбачено, що засадничого ухвалення Радою рішень у сфері СЗБП вимагає одностайності. Однак, під час ухвалення рішень, що стосуються здійснення спільних стратегій або спеціальних виконавчих заходів, Рада може діяти кваліфікованою більшістю. Водночас Амстердамський договір передбачає дві нові формули ухвалення рішень у сфері СЗБП. Перша – "конструктивна неучасть", суть якої зводиться до наступного: утримання від голосування членів Ради, присутніх особисто або представлених, не перешкоджає ухваленню рішень, які вимагають одностайності. Член Ради, який утримувався від голосування, може обґрунтувати свою позицію в рамках офіційної декларації, що має наслідком звільнення відповідної держави-члена від обов'язку виконання ухваленого рішення. Проте відповідна держава-член визнає ухвалені рішення обов'язковими для ЄС і зобов'язується не перешкоджати діям Союзу, які базуються на цьому рішенні [Див.: 18].

Друга формула має назву "стоп-кран" й застосовується у тих випадках, коли рішення може ухвалити кваліфікованою більшістю (наприклад, застосування спільних дій), але держава-член "з важливих і обґрунтованих причин національної безпеки" заперечує проведення голосування за таке рішення. В такому разі Рада вправі, діючи кваліфікованою більшістю, передати питання на розгляд до Європейської Ради для ухвалення одностайного рішення. Отже, у спірних питаннях, що мають ключове значення для певної держави-члена, перевага надається принципу одностайності [19]. Фактично, визнає, Д. Дайнен, Амстердамський договір відбив надзвичайну національну чутливість теми співпраці із СЗБП в Європейському Союзі [20].

"Розкол" Європейського Союзу, який стався під час конфлікту в Перській затоці, підтвердив домінування національних інтересів у СЗБП Європейського Союзу. Водночас, зауважує німецький дослідник Матіас Гердеген, ця криза підкинула сумніви щодо того, чи має спільна зовнішня політика, визначена за принципом більшості, у своїх ключових питаннях достатню власну значущість, та чи є вона бажаною під час колізії життєво важливих інтересів за сучасного стану інтеграції [21].

Лісабонський договір фактично усталив цей сумнів, задекларувавши, що положення, які стосуються спільної політики безпеки та оборони не зачіпають окремих аспектів політики безпеки і оборони держав-членів. Рішення з питань у цій галузі приймаються одностайно, а можливість змінити процедуру й застосувати принцип кваліфікованої більшості виключена. За Лісабонським

договором, перехід до спільної політики в галузі оборони здійснюється на підставі одноголосного рішення Європейської ради. При цьому, Договір прописує обов'язкову колективну відповідальність країн-членів ЄС: якщо держава-член стала жертвою агресії, решта держав-членів зобов'язані надати допомогу й підтримку усіма можливими засобами. Однак, за договором, це зобов'язання не порушує специфіку політики безпеки деяких членів Союзу (нейтральних держав чи держав, що пов'язані особливими домовленостями), а також домовленості в межах НАТО [Див.: 22].

Верховний представник з питань зовнішньої та безпекової політики ЄС, посада якого запроваджується Лісабонським договором, здійснює зовнішню та безпекову політику ЄС шляхом внесення пропозицій та реалізації вже досягнутих домовленостей. Саме ж формування спільної зовнішньої та безпекової політики ЄС, за визнанням європейських дослідників (Карен Сміт, Вольфганг Вагнер, Гунтер Гельманн), здійснюється сьогодні у руслі декількох концептуальних підходів, які дають різні відповіді на такі ключові питання, як: хто є важливими учасниками процесу ухвалення рішень (тільки країни-члени)?; як вони ухвалюють рішення (шляхом укладення ділових угод, компромісів тощо)?; чому вони діють спільно (під зовнішнім тиском чи маючи на меті інтереси ЄС)? [23].

Так, раціоналістична теорія кооперації розглядає спільну зовнішню та безпекову політику як міжнародний інститут, а держави – як інструмент для кращої реалізації його цілей. Існування цього інституту та продовження зусиль для його посилення засвідчує, що він пов'язаний з таким масштабом впливу, який значно перевищує суму можливостей впливу окремих країн.

Неореалізм виходить з того, що держави за деяких обставин можуть відмовлятися від переваг, які приносить співпраця з іншими державами, якщо спільні прибутки непропорційно високо розподілені на користь партнерів.

Міжурядовий підхід постулює важливість спільних інтересів країн-членів для досягнення згоди. За відсутності таких інтересів згода неможлива, навіть якщо колективні дії дають взаємну користь.

Теорія еліт тлумачить спільну зовнішню та безпекову політику як консенсус між елітами і припускає, що останні можуть маніпулювати нею для консолідації своїх основ влади.

Концепція співчутливої взаємозалежності розглядає спільну зовнішню та безпекову політику як інструмент розв'язання передусім міжнародних проблем на підставі спільних цінностей, навіть за рахунок власних прямих вигод держав-членів.

Конструктивізм стверджує, що в процесі співпраці інтереси й індивідуальні риси суб'єктів зазнають змін завдяки участі в "колективних задумах". Цей підхід дозволяє пояснити як створення та розвиток спільних уявлень та ідентичностей у галузі оборонної політики за рахунок тривалої регламентованої взаємодії між міністерствами зовнішніх справ країн-учасниць, так й вплив спільної зовнішньої політики та політики безпеки на зовнішню політику країн-членів.

Неофункціоналізм з його ключовою тезою про "переливання" дозволяє з'ясувати "логічні зв'язки" між узагальненою політикою зовнішньої торгівлі і зовнішньополітичною співпрацею, а також між зовнішньою політикою, політикою оборони і безпеки, які засвідчують, що досягнення спільних цілей в одній сфері залежить від співпраці в інших сферах. Як варіант "переливання", що створює додаткові стимули для зовнішньополітичної кооперації країн-членів ЄС, вчені називають екстерна-

лізацію заходів, узгоджених серед країн-членів. Це може бути лібералізація ринку, спільна сільськогосподарська політика тощо. Такі узгоджені заходи змушують країни-члени дотримуватися спільних позицій по відношенню до інших країн, які не є членами ЄС. В свою чергу екстерналізація слугує каталізатором подальшої інтеграції країн-членів.

Концепції з конфліктології та досліджень миру зосереджують увагу на змістовному аспекті спільної зовнішньої та безпекової політики, зокрема на питанні, чи готові міждержавні об'єднання, які складаються виключно з демократій, застосувати силу, і чи ця готовність має свої особливості, що їх можна вивести з демократичного характеру країн-членів та з особливостей співпраці між демократіями. Центральною тут є теза про те, що основою демократичного миру є перенесення норм несилового вирішення конфліктів усередині демократій на площину відносин з іншими демократіями та їхніми об'єднаннями. "З огляду на це можна було б очікувати відображення у зовнішній політиці ЄС норм поведінки країн-учасниць" [24].

Можна зробити висновок, що формування спільної зовнішньої та безпекової політики ЄС здійснюється у руслі переважання "логіки різноманітності" (Карен Сміт), "багатоголосся" (Вольфганг Вагнер і Гунтер Гельманн) та здатності СЗБП "формулювати тільки символічні позиції" (Карен Сміт). Це, не в останню чергу, зумовлює відсутність до цього часу єдиної точки зору країн-членів ЄС на архітектуру нового світового порядку. Але, водночас, і забезпечує відкритість європейського дискурсу. Відкритість яка, поміж іншим, означає й те, що на майбутнє "центральним завданням досліджень зовнішньої політики і зовнішніх відносин Європейського Союзу залишиться теоретична інновація" [25]. Адже, в той час, коли США діють як єдиний центр, що посилюється коаліціями та альянсами, Євросоюз знаходиться на шляху створення першої багатодержавної системи, яка б ґрунтувалася на добровільному союзі держав-націй, а тому саме ЄС належить досвід формування справді багатопольного світу [Див.: 26]. Відтак, лейтмотивом європейського дискурсу нового світового порядку лишається думка французького політолога Міше-

ля Фуше про те, що Європейський Союз – це своєрідна геополітична лабораторія, яка займається винайденням нової політичної конфігурації сил у сучасному світі.

1. Дайнен Д. Дедалі міцніший союз. Курс європейської інтеграції / Десмонд Дайнен. – К., 2006. – С. 600. 2. Хабермас Ю. Расколотый Запад / Юрген Хабермас. – М.: Издательство "Весь мир", 2008. – С. 42. 3. Там же. – С. 69. 4. Вагнер Ю. Партнеры или противники? Милитаризация Европейского Союза и ее воздействие на трансатлантические отношения / Юрген Вагнер // Европейские страны СНГ: Место в "Большой Европе" / под ред. В. Грабовски, А. В. Мальгина, М. М. Наринского (отв. ред.). – М.: Международные отношения, 2005. – С. 68. 5. Там же. – С. 83. 6. Там же. – С. 92. 7. Гердеген М. Европейське право / Матіас Гердеген. – К.: К. І. С., 2008. – С. 478. 8. Леонард М. ХХІ век – век Европы / Марк Леонард; пер. с англ. Т. Банкетовой. – М.: АСТ Москва: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – С. 98. 9. Петер ван Хам. Европа и трансатлантические отношения: туманное будущее / Петер ван Хам // Геополитика. Антология / Н. Н. Ашенкамф, С. В. Погорельская (сост.). – М.: Академический Проект: Культура, 2006. – С. 637–638. 10. Тодд Е. Після імперії. Есе про загибання американської системи / Еммануель Тодд; пер. з фр. Зої Борисюк. – Львів: Кальварія, 2006. 11. Там само. – С. 157. 12. Там само. – С. 160–171. 13. Там само. – С. 183. 14. Хабермас Ю. Расколотый Запад / Юрген Хабермас. – М.: Издательство "Весь мир", 2008. – С. 100. 15. Вагнер Ю. Партнеры или противники? Милитаризация Европейского Союза и ее воздействие на трансатлантические отношения / Юрген Вагнер // Европейские страны СНГ: Место в "Большой Европе" / Под ред. В. Грабовски, А. В. Мальгина, М. М. Наринского (отв. ред.). – М.: Международные отношения, 2005. – С. 71. 16. Вагнер В., Гельманн Г. Цивільна світова держава? Зовнішня політика та політика оборони і безпеки Європейського Союзу / Вольфганг Вагнер, Гунтер Гельманн // Європейська інтеграція / Уклад.: М. Яхтенфукс, Б. Колер-Кох; Пер. з нім. М. Яковлева. – К.: Вид. дім "Києво-Могилянська академія", 2007. – С. 383. 17. Дайнен Д. Дедалі міцніший союз. Курс європейської інтеграції / Десмонд Дайнен. – К., 2006. – С. 636–637. 18. Гердеген М. Европейське право / Матіас Гердеген. – К.: К. І. С., 2008. – С. 473–474. 19. Там само. – С. 475. 20. Дайнен Д. Дедалі міцніший союз. Курс європейської інтеграції / Десмонд Дайнен. – К., 2006. – С. 637. 21. Гердеген М. Европейське право / Матіас Гердеген. – К.: К. І. С., 2008. – С. 474–478. 22. Лиссабонський договір // http://ru.wikipedia.org/wiki/Лиссабонский_договор. 23. Сміт К. Європейський Союз: творення зовнішньої політики на прикладі Східної Європи / Карен Сміт; С. І. Фатій (пер. з англ.). – Харків: Тарбут Лаам, 2006. – С. 29. 24. Вагнер В., Гельманн Г. Цивільна світова держава? Зовнішня політика та політика оборони і безпеки Європейського Союзу / Вольфганг Вагнер, Гунтер Гельманн // Європейська інтеграція / уклад.: М. Яхтенфукс, Б. Колер-Кох; пер. з нім. М. Яковлева. – К.: Вид. дім "Києво-Могилянська академія", 2007. – С. 389. 25. Тодд Е. Після імперії. Есе про загибання американської системи / Еммануель Тодд; пер. з фр. Зої Борисюк. – Львів: Кальварія, 2006. – С. 391. 26. Фуше М. Европейская республика. Исторические и географические контуры: Эссе / Мишель Фуше; В. П. Серебрянников, Т. Н. Серебрянникова (пер. с фр.). – М.: Междунар. отношения: Белэн, 1998. – С. 97–108, 112–137.

Надійшла до редколегії 02.02.12

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 109

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. 9,53. Наклад 300. Зам. № 212-6137.
Вид. № Фл4. 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