

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

Богачов А. Л. Основні риси та суперечності герменевтики Ф. Шляєрмахера	5
Куценко В. В. Час як філософська категорія: у пошуках екзистенційної темпоральності	9
Роздайбіда Л. Г. Філософсько-українознавчий аналіз ролі громадських організацій національних меншин України в збереженні етнічної ідентичності	12
Семикрас В. В. Етичні аспекти філософсько-правової концепції Богдана Кистяківського	16
Смольницька О. О. Літературознавство XX ст. в Київському університеті в контексті філософських досліджень	18
Супрун Н. Т. Логіка як практична дисципліна в Київській духовній академії (1819–1920 рр.)	20
Суржик І. О. Особливості дослідження міфологічного світогляду в українській етнічній, народній і національній культурі	24

ПОЛІТОЛОГІЯ

Неліпа Д. В. Застосування кластерного аналізу при проведенні системного аналізу в політології	27
Панухник Р. Моделі електорального вибору в країнах з розвинутою демократією та в демократіях, що розвиваються: порівняльний аналіз	32
Призгілей М. О. Політична участь громадян в умовах демократизації суспільства	35
Рева Т. С. Політичний екстремізм у державах Західної Європи (на прикладі Іспанії, Італії та Німеччини)	38
Сенько В. В. Вплив громадянської освіти на становлення демократичної політичної системи	41

НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ

Акімова Д. С., Сунгатуліна Є. К. Проблема перетинання освіти й насильства	44
Гаєвська Н. З. Код юродивого у російській культурі	45
Заболотських К. І. Проблема самотності у філософії П. Лаїна Ентральго	46
Лисков А. С. Алвін Плантінга й Ентоні Флю: презумпція (а)теїзму	47
Малевич Т. В. Поняття "природна релігія" у когнітивному релігієзнавстві	48
Мудраков В. В. Релігійні конотації філософських шукань раннього Ф. Ніцше	49
Орехова А. А. Догмат о Святій Трійці як парадигма класифікації неохаризматичних НРР	50
Рачитських Д. О. Проблеми особистості у буддизмі	51
Сурікова А. С. Поняття "потойбічного" у контексті релігійної та секулярної свідомості кінця XVIII – середини XIX ст.	52
Шевченко К. В. Концептуально-методологічний плюралізм проблеми обґрунтування математики	53
ДО ВІДОМА АВТОРІВ	54

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Богачов А. Л. Основные черты и разногласия герменевтики Ф. Шляермахера	5
Куценко В. В. Время как философская категория: в поисках экзистенциальной темпоральности.....	9
Роздайбида Л. Г. Философско-украиноведческий анализ роли общественных организаций национальных меньшинств Украины в сохранении этнической идентичности	12
Семикрас В. В. Этические аспекты философско-правовой концепции Богдана Кистяковского	16
Смольницкая О. А. Литературоведение XX ст. в Киевском университете в контексте философских исследований	18
Супрун Н. Т. Логика как практическая дисциплина в Киевской духовной академии (1819–1920 гг.)	20
Суржик И. О. Особенности исследования мифологического мировоззрения в украинской этнической, народной и национальной культуре	24

ПОЛИТОЛОГИЯ

Нелипа Д. В. Применение кластерного анализа при проведении системного анализа в политологии	27
Панухник Р. Модели электорального выбора в странах с развитой демократией и в демократиях, которые развиваются: сравнительный анализ	32
Призиглей М. О. Политическое участие граждан в условиях демократизации общества.....	35
Рева Т. С. Политический экстремизм в государствах Западной Европы (на примере Испании, Италии и Германии)	38
Сенько В. В. Влияние гражданского образования на становление демократической политической системы	41

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

Акимова Д. С., Сунгатулина Э. К. Проблема пересечения образования и насилия	44
Гаевская Н. З. Код юродивого в русской культуре.....	45
Заболотских К. И. Проблема одиночества в философии П. Лаина Энтральго.....	46
Лысков А. С. Алвин Плантинга и Энтони Флю: презумпция (а)теизма.....	47
Малевич Т. В. Понятие "естественная религия" в когнитивном религиоведении	48
Мудраков В. В. Религиозные коннотации философских поисков раннего Ф. Ницше	49
Орехова А. А. Догмат о Святой Троице как парадигма классификации неохаризматичных НРД	50
Рачитских Д. О. Проблемы личности в буддизме	51
Сурикова А. С. Понятие "потустороннего" в контексте религиозного и секулярного сознания конца XVIII – середины XIX вв.	52
Шевченко К. В. Концептуально-методологический плюрализм проблемы обоснования математики	53
К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ	54

CONTENTS

PHYLOSOPHY

Bogachov A. The main features and differences of F. Schleiermacher hermeneutics	5
Kutsenko V. Time as a philosophical category: in search of the existential temporality	9
Rozdaibida L. Philosophical and ukrainian analysis of the role of the National Minorities Public Organizations of Ukraine in the preservation of ethnic identity	12
Semykras V. Ethical aspects of the philosophical and legal concept of Bogdan Kistiakowsky	16
Smolnytska O. Literary criticism of XX of century in the Kyiv University in the context of philosophical researches	18
Suprun N. Logic as a practical discipline in the Kiev Theological Academy (1819–1920)	20
Surzhik I. Features of researching of mythological worldview in the Ukrainian ethnic, folk and national culture	24

POLYTOLOGY

Nelipa D. The use of cluster analysis during systems analysis in political science	27
Panukhnyk R. Models of electoral choice in advanced and developing democracies: a comparative analysis	32
Pryziglei M. Citizen's political participation in conditions of society's democratization	35
Reva T. Political extremism in Western European countries.(Spain, Italy and Germany)	38
Senko V. The influence of civic education on the formation democratic political system	41

RESEARCH REPORTS

Akimova D., Sungatulina E. The problem of the intersection of education and violence	44
Gaevskaya N. Holy fool code in Russian culture	45
Zabolotskih K. The problem of loneliness in the philosophy of P. Laina Entralgo	46
Lyskov A. Alvin Plantinga, and Antony Flew: the presumption of (a)theism	47
Malevich T. The concept of "natural religion" religious studies in cognitive	48
Mudrakov V. The religious connotations of philosophical exploration of early F. Nietzsche	49
Orehova A. The dogma of the Trinity as the paradigm for the classification of neocharismatic RRM	50
Rachitskih D. Problems of identity in Buddhism	51
Surikova A. The concept of "afterlife" in the context of religious and secular consciousness in the end of XVIII – middle of XIX centuries.	52
Shevchenko K. Conceptual and methodological pluralism challenges the foundations of mathematics	53
FOR AUTHORS	54

ОСНОВНІ РИСИ ТА СУПЕРЕЧНОСТІ ГЕРМЕНЕВТИКИ Ф. ШЛЯЄРМАХЕРА

Автор аналізує основи герменевтики Шляєрмахера та показує суперечності його теорії розуміння. В статті визначено зв'язок поглядів Шляєрмахера з німецьким ідеалізмом і романтизмом, указано напрям подолання суперечностей його герменевтики.

Ключові слова: герменевтика, романтизм, життя, досвід.

Автор анализирует основы герменевтики Шлейермахера и показывает противоречия в его теории понимания. В статье определена связь взглядов Шлейермахера с немецким идеализмом и романтизмом, указано направление преодоления противоречий герменевтики Шлейермахера.

Ключевые слова: герменевтика, романтизм, жизнь, опыт.

The author analyzes the principles of Schleiermacher's hermeneutics and explores the contradictions of his theory of understanding. In the paper is defined the relationship between his views and German idealism and romanticism, shown the possibility of overcoming of the contradictions of Schleiermacher's hermeneutics.

Keywords: hermeneutics, romanticism, life, experience.

Протестантський теолог і філософ Фридрих Даніель Ернст Шляєрмахер (1768–1834) здійснив одну з перших спроб створити філософську теорію герменевтики. Він сформулював 1805 р. в Галі проблему загального вчення про розуміння і продовжив спроби її розв'язання в Берліні, до 1833 р. читаючи лекції з герменевтики. На відміну від Г. А. Ф. Аста (1778–1841), Шляєрмахер не написав систематичного твору з герменевтики¹. До кінця життя він переглядав свою концепцію, невдоволений результатами. 1838 р. його учень Ф. Люке зібрав рукописи й лекційні записи вчителя в окремій книжці, що отримала назву "Герменевтика і критика, що особливо стосуються Нового Завіту"².

Філософською герменевтикою іменують теорію, що аналізує розуміння взагалі, отже, що є загальною теорією. Шляєрмахер саме так трактує загальність герменевтики. Проте, зазначимо, він обмежував предмет розуміння мовними виразами будь-якого різновиду; наполягав, що печатки, монети, сні, немовні знаки³ – все це раніше теж було герменевтичним предметом – не слід зараховувати до цього предмета, бо інтерпретують лише вислови. Зауважимо істотний незбіг підходів Шляєрмахера та Аста: перший хотів визначити невідмінні умови інтерпретації всіх мовних виразів, навіть повсякденних, а другий намагався метафізично обґрунтувати тлумачення лише предмета філології, класичних письменних творів. Отож на тлі герменевтики Аста проєкт Шляєрмахера виглядає як спроба трансценденталістичного погляду на розуміння взагалі. Але Шляєрмахер теж не трактує розуміння як універсальне: невідмінне й повсякчасне ставлення до світу та буття людини. Для нього розуміння – це розуміння слів.

Герменевтика Шляєрмахера досить суперечлива, адже містить трансценденталістичний принцип невід-

мінних умов усякого розуміння, ідеалістичне уречевлення істини та романтичний підхід до сенсу як до життєвого вияву індивідуальності. Тут плутанина в самому бажанні поєднати ідеалістичний інтелектуалізм і романтичний антиінтелектуалізм. Через те Шляєрмахер не збагнув, як доводить Гадамер, ролі традиції в інтерпретації. Деякі дослідники, правда, сперечаються з Гадамером, бо не поділяють його, в цілому, низької оцінки герменевтики Шляєрмахера. Втім, навряд чи хто заперечуватиме, що Шляєрмахер зробив темою герменевтики загальність дії тлумачення, відокремленої від конкретного предмета тлумачення.

Шляєрмахер стверджував, що первісна для нас ситуація нерозуміння. Нашого звичайного стосунку до висловлення не увиразнює ні ситуація повної ясності тексту, ні ситуація неясності його окремих місць, які, мовляв, тільки й підлягають герменевтичному опрацюванню. Наш стосунок до висловлення, особливо мистецького, зазвичай не певний, бо зміст слів, що намагаємося збагнути, залежить від, як правило, ще нез'ясованого сенсу цілого висловлення та його контексту, адже об'єктивація духу – це вираз органічного зв'язку⁴. Усувати щоразу нову ситуацію нерозуміння маємо систематично, сприймати вислови – щоразу рефлексивно, отже, потребуємо методу, що інструментально забезпечить перехід думки від мовних знаків до всього вияву чужого духовного життя, до сенсу. Системність методу – запорука отримання цілого контексту, органічності взаємозв'язку, а відтак – повної істини окремого виразу. Разом з тим Шляєрмахер визнавав, що сприйняття змісту того чи того вислову вимагає не лише методу, а також романтичної "конгеніальності" автора та реципієнта. В такій силі життя – спільна основа розуміння⁵.

1. Основна герменевтична формула. Розгляньмо головні пункти романтичного проєкту герменевтики. За Шляєрмахером, герменевтика має стати методичною, системною, "строгішою практикою" [6, S. 92] – мистецтвом розуміння (Kunst des Verstehens) будь-якого висловлення. Оскільки ж індивідуальність автора, творчість, позначається на кожному мовному виразі, герменевтику слід розглядати як дисципліну інтерпретації індивідуальності.

Дисципліна – це процедура тлумачення, яка не залежить від кожної своєрідності змісту, що тлумачать. Процедура є втіленням знання про умови розуміння

¹ Ast F. Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik [Text] / Georg Anton Friedrich Ast. – Landshut, 1808.

² 1959 р. Г. Кімерле, спонуканий Гадамером, видав твори й рукописи Шляєрмахера, стосовні герменевтики, окремою книжкою під назвою "Hermeneutik", 1974 р. вийшло друком перевидання з доповненнями. 1977 р. М. Франк, учень Гадамера, видав збірку «Герменевтика і критика. З додатком текстів Шляєрмахера з філософії мови» [6], що багато разів перевидувалася. В книзі варті особливої уваги академічні промови Шляєрмахера "Про поняття герменевтики в стосунку до зауваг Ф. А. Вольфа та підручника Аста" (1829), а також ґрунтовний вступ М. Франка. Див.: Шлейермахер Ф. О понятті герменевтики, ссылаясь на догадки Ф. А. Вольфа и ученик Аста [Текст] / Фридрих Шлейермахер [пер. с нем. А. Лаврухина] // Докс. Збірка наукових праць з філософії та філології. – Вип. 12: "Німецька традиція у філософії, гуманітаристиці та культури". – Одеса, 2008. – С. 440–454.

³ Г. Ф. Маєр, попередник Шляєрмахера, вважав предметом своєї загальної герменевтики також немовні природні знаки, проте його герменевтика має за мету канон (правила) інтерпретації. Натомість філософська герменевтика Шляєрмахера намагається прийти через аналіз розуміння взагалі до визначення методу (органон).

⁴ Що дух неодмінно органічна цілість, – це взагалі принцип німецького ідеалізму.

⁵ Здобуток Гадамера в тому, що він прояснив спільну основу розуміння, показавши: це мовна традиція – первісна ситуація передрозуміння. Ми розуміємо не за методом, а в події спільного буття тих, що порозумілися.

взагалі. Шляєрмахер тут не помічає прірви між своєрідністю змісту як продукту *індивідуальної* творчості та *загальністю* дисципліни. Тому він лише констатує значення особистої майстерності вчених-гуманітаріїв, якої нам не дасть саме знання загальних умов і методу, бо майстер її передає в спілкуванні, через участь у його роботі. Шляєрмахера явно спокушає мрія інструменталізувати герменевтику. Він праг мати *засоби інтерпретації*, застосовні до всякого різновиду тексту, усного і письмового. Словом, він шукав знарядь, не визначених конкретністю мети. Тільки за їхньої ефективності можна сподіватися, що в текстах відкриватимемо *об'єктивний, загально-значливий сенс, і при тому як вияв індивідуальності*. Між тим, справа тлумача – Шляєрмахер, зокрема, блискуче перекладав Платона – доводила йому, що успіх тлумача забезпечено аж ніяк не шуканим методом.

Шляєрмахер розвивав ідею, що успішна інтерпретація вислову – це *суб'єктивна та об'єктивна реконструкція* його генези. Це відродження *авторського сенсу*, який, однак, пов'язаний з *предметною істиною* вислову. Відповідно, суб'єктивний аспект інтерпретації пов'язаний з об'єктивним. *Основна герменевтична формула*: "Розуміти висловлення (die Rede) спершу так добре, як розумів його автор, а потім – ліпше за нього" [6, с. 94]. Герменевтика не обмежена усвідомленням того, що колись знав автор. Слід розуміти не тільки, що він хотів сказати, а також як саме життя визначає зміст його творчого акту, ним не усвідомленого. В цій формулі *герменевтичного ідеалу*, мабуть, відбивалось романтичне уявлення Шляєрмахера про ґенія, що творить подібно до несвідомої природи й виражає не так себе, як дух епохи. Однак, показує Гадамер, згадана формула має давнішу історію. Вона також висловлює ідеал наукової критики [1, с. 184–185]: що більше знаєш предмет, то правильніше оцінюєш авторове висловлення про нього. Проголошували його Кант, Фіхте, Шлегель та інші [4, с. 105].

Суб'єктивна сторона інтерпретації, за Шляєрмахером, має керуватися "психологічним методом", а об'єктивна – "граматичним". Перший метод ураховує, що вислів породжено світом авторових думок, другий, – що він належить світові мови. "Позаяк кожне висловлення має подвійний стосунок, до цілості мови і до цілого мислення його автора, то й усе розуміння складається з двох моментів: розуміти висловлення як узятє з мови, розуміти його як факт у тому, хто мислить" [6, S. 77]. Вислів – частина, що входить до цілого, яке Шляєрмахер визначає подвійно. Це сфера *мовного вжитку*, яку "граматичним" методом залучають для *об'єктивної* специфікації вислову, мово- та літературознавчої, історичної. Це також сфера *життя*, яку "психологічним" методом розкривають як *суб'єктивне* джерело вислову, з нього випливає стиль висловлення – улюблені теми та ідеї, композиція, воно обумовлює *біографічні* обставини автора й саме обумовлене ними. Отже, сенс вислову – частина цілого зв'язку *загальної* мови, історично визначений її ресурсами та правилами, з другого боку, він – окремий вияв внутрішнього та зовнішнього життя автора, *індивідуальності* його характеру та обставин, без осягнення якої не можна відтворити автору інтенцію та весь контекст сенсу.

Як видно, єдність окреслених методів тлумачення сенсу – це вимога основної герменевтичної формули. Підстава їхньої узгодженості – *саме життя*, в маніфестаціях, виразах, якого суб'єктивне і об'єктивне, психічне (буття людини) і загальне (буття мови) сполучені *актом творчості*, – не як причина і наслідок або основа і основане. Можна сказати, йдеться про *структурну єдність життя творчої індивідуальності*. До того, повнота (ге-

ніальність) злиття в певній маніфестації вказаних сторін усе-життя – головна *естетична* цінність маніфестації.

Естетичний принцип герменевтики Шляєрмахера виявляє, що його підхід до життя лишається *зовнішнім*. Вираз життя *сприймає* суб'єкт інтерпретації. Тому справжній ґрунт узгодження методів – не умови розуміння, а умови сприйняття виразу. Тобто умови суб'єктивності, як у Канта. Однак, за проектом Шляєрмахера, *структурною узгодження методів* мало бути життя. *Трансцендентальні умови розуміння* він хотів розглядати як *умови самого життя*. А бути умовами самого життя означає, що належність інтерпретатора до *цілості* життя входить до умов розуміння. Ставлення інтерпретатора до висловленого *наперед* обумовлене *цілістю* життя. Не слід зводити цю обумовленість до об'єктивної заданості слововжитку. Вона, зокрема, виглядає як життєва дистанція між інтерпретатором і автором, це неминуча та істотна їхня різниця.

Неодмінна умова розуміння: воно спосіб життя інтерпретатора. Коли ж авторове неусвідомлене, присутнє в його виразах, – предмет об'єктивного методу інтерпретації, це означає, що інтерпретатор Шляєрмахера уник життєвої обумовленості, легко долає дистанцію до автора, ба більше, сягає об'єктивного сенсу. Розуміння як реконструкція генези сенсу – це дістання повторюваного, автономного сенсу, уявлюване за умови усунення дистанції між автором і реципієнтом, або різниці їхніх життєвих ситуацій ставлення до сенсу.

Весь Шляєрмахерів проект загальної герменевтики спирається на стару ідею уречевленого сенсу висловів та історичних епох, що його слід лише "правильно схопити та передати" за допомогою мистецтва-техніки. Новизна проекту – в наголошенні властивих добі понять духу, життя, творчості, індивідуальності, методу, трансцендентального підходу¹. Втім, на думку Рикера, ідея Шляєрмахера, що правила тлумачення та філології слід підпорядкувати загальній проблематиці розуміння, вже складала революцію, подібну до тієї, яку здійснила кантівська філософія, особливо в природничих науках [5, р. 114]. Але Шпет таки слушно зазначив, що Шляєрмахеру не вдалося проаналізувати розуміння як таке [3, с. 240].

2. Життя, уява і метод. Шляєрмахер аналізував розуміння слів, виходячи з узагальнення психічної діяльності. Осягнення проявів психічної дії інших людей, звичайно, передбачає спостереження за власною душею, що зовні виражає свої результати й водночас здатна сприймати маніфестації чужого психічного життя, бо "кожна людина на свій кшталт представляє все людство" [Цит. за: 2, с. 95]. Через споглядання різноманітності *індивідуального* та безмежну творчість маємо дістати уявлення про *загальний* початок – Бога, – умову істини, добра та краси. Як *усе-життя*, це джерело маніфестацій майже заступає християнського Бога в пантеїстичній тенденції романтизму². Справді, розуміння божественного першоджерела *виявів життя індивіда й загалу*, а ніяк не трансцендентальне розуміння, – головний мотив герменевтичних студій Шляєрмахера. Мотив цей надто складно поєднати з мотивом методології. Єдине, що об'єднує їх, – це зовнішнє ставлення до життя.

¹ Деякі дослідники заперечують оригінальність герменевтики Шляєрмахера, вказують на її залежність від попередніх герменевтичних учень. Див.: Szandi P. Einführung in die literarische Hermeneutik [Text] / Peter Szandi [Hg. v. J. Bollack und H. Stierlin]. – Frankfurt a. M., 1975. Hübener W. Schleiermacher und die hermeneutische Tradition [Text] / Wolfgang Hübener // Schleiermacher-Archiv; [Hg. v. H. Fischer u. a.]. – Bd. 1, Teilbd. 1. – Berlin / New York, 1985. – S. 561–574.

² Пор.: Дільтей В. Історія молодого Геґеля [Текст] / Вільгельм Дільтей; [пер. з нім. О. Литвиненка, наук. ред. Ю. Кушаков]. – К.: ВПЦ "Три крапки", 2008. – С. 204–205.

Зіставмо ці мотиви. Збагнути маніфестації як *істини життя* означає збагнути, що в них від авторових задумів, а що від неусвідомлених процесів життя взагалі, до яких залучено автора. Відповідно, слід, по-перше, знайти спосіб розуміти *життя автора*. В цьому житті є те, що він хотів сказати, що було головною його інтенцією, і що він не хотів сказати, але що керувало його виражальними діями. Тому все, що висловив автор, слід поміщати в цілий контекст його біографії та творчості¹. Однак таку цілість життя суб'єкта неможливо відірвати від цілості життя мовної спільноти, до якої він належав, зрештою, від всіляких історичних обставин об'єктивації його життя². Ці обставини теж є життя. Інтерпретатор усвідомлює зовні неозору різноманітність життєвих впливів на зміст висловів. Урятувати їхній сенс від хибного тлумачення, на думку Шляєрмахера, може тільки метод. Тривалі міркування про методичність герменевтики, стало невдоволення їхніми наслідками так і не привели Шляєрмахера до висновку, зараз очевидного: його відчай породжено зовнішнім ставленням до життя.

Об'єктивність сенсу "дається" одноковим, *повторюваним* ставленням до нього, значить, *зовнішнім*. Маємо, вочевидь, збіжні поняття: *об'єктивного, споглядального і методичного* ставлення до сенсу; вони самі – вираз *зовнішнього ставлення до життя*. Шляєрмахер не дає ясної відповіді на питання: в чому така вже цінність об'єктивного сенсу? Навіщо моєму життю реконструкція, повторення, чужого сенсу? Якщо це сенс висловлень, що стосуються *природи*, отже, йдеться про закономірності, тоді ясно: він важить передусім для матеріальних потреб кожного. Але для особистого життя яку вагу має сенс висловлень, що стосуються *життя* – передусім виразів людського життя, а не *природи*? Зрозуміло, має неабияку вагу, якщо вони стосовні мого *саморозуміння, самостворення*, а не *повторення* чужого. Скажімо, читання художнього твору – це спосіб *внутрішнього ставлення до життя*, отже, до життєвого сенсу. В інтерпретації такого тексту відбувається *перетворення* самого читача, – це вагомніше за *повторення* об'єктивного сенсу заради *естетичної насолоди* від нього та його божественного першоджерела. Ми, певна річ, тлумачимо змістовні тексти заради кращого саморозуміння.

Давня протестантська герменевтика брала до уваги крім здатності подумки схоплювати об'єктивний сенс сказаного (*subtilitas intelligendi*) також здатність розтлумачувати його своїми словами співрозмовнику (*subtilitas explicandi*) та застосовувати в новій ситуації (*subtilitas applicandi*). Дві останні здатності деякою мірою говорять про справжню життєвість сенсу, його роль у спілкуванні-перетворенні. Натомість протестантський проповідник Шляєрмахер обмежує герменевтику процесом індивідуального схоплення об'єктивного сенсу (дорівнює метафізичному спогляданню). Вузькість такого підходу він, правда, намагається компенсувати тим, що крім *інтелектуального* схоплення, методу, визнає ще "метод" *дивінації* – здатність долати відстань до автора через вчування (*Einfühlung*) в його індивідуальність. До речі, герменевтичну тему "натхнення" (*divinatio*) Шляєрмахер міг знайти не тільки в романтиків, а також у Платона ("Йон").

Інтелект і методичне тлумачення рано чи пізно зупиняються перед непевністю сенсу більшості життєвих

висловлень, виявляються тут безсилями. Адже нерозуміння, точніше: неясне розуміння, – це фундаментальна ситуація. Чи то бракує знань, що правила б за певний і достатній контекст мовних виявів, чи то надмір контекстів і обставин, що впливають на розуміння. Тому вдаємося до *дивінації*. Наше розуміння за допомогою уяви додає те, чого не вистачає для "повноти картини", або, навпаки, зайве редукує, зважає тільки на "вирішальне" для остаточного збагнення сенсу. Думаю, можна навіть сказати, що *розуміння завжди дивінаційне* – неодмінно скероване, упереджене. Ось тільки Шляєрмахер не розбирає, що саме спрямовує нашу увагу, чому передрозуміння неминуче, він радше в цьому бачить *мистецьку уяву* як рису розуміння.

Шляєрмахер наївно абстрагує під іменем дивінації важливий момент *герменевтичного досвіду*, але він таки має загальне уявлення про цей досвід. Достатньо згадати його формулювання компаративного методу, який він, між іншим, пов'язує – на відміну від дивінації – з об'єктивною стороною інтерпретації. *Компаративний метод* спочатку ідентифікує те, що слід зрозуміти, із загальним, а потім шукає в ньому своєрідність, порівнюючи з подібними йому речами [6, s. 169]. Отже, метод вимагає відштовхуватись від достатньо зрозумілого й через порівняння з ним поступово освоювати менш зрозуміле. Мовиться, суттю справи, про *структуру життєвого досвіду*: загальне та зрозуміле є тлом, а малозрозуміле – тим, що мусимо порівняти зі старим досвідом, тлом, і потім увиразнювати на цьому тлі відмінне, нове, як пригамане отому, що порівнювали зі старим. Складно не побачити тут *циклічності* структури досвіду.

3. *Герменевтична спіраль*. *Фігуру герменевтичного кола* окреслювала вже *антична риторика*, що вподібнювала досконалу промову до цілості людського тіла, до єдності голови та частин тіла. Частини промови слід розуміти, виходячи з їхньої цілості взаємозв'язку, а також головної думки, яка дається взнаки в усій промові. Розуміння фрагмента обумовлено розумінням цілого, яке розуміємо через розуміння всіх фрагментів, і навпаки.

Взявши за основу цю *філологічну модель розуміння*, Шляєрмахер цілком у дусі протестантської герменевтики стверджує: "Словниковий запас та історія епохи автора становлять ціле, з якого слід розуміти його твори як окреме, і те знову з нього" [6, s. 95]. Крім того, він застосовує філологічну модель до всієї *історичної науки*, бо слушне для історичних джерел, які тлумачать філолог, є слухним і для історичного знання, яке вони містять. Всесвітньо-історичний ланцюг подій, де своє місце має кожний предмет історіографії, кожна епоха, – це оте ціле, з якого тлумачимо сенс окремої події, окремого вияву життя, і навпаки: оте ціле можна збагнути лише через його окремі ланки. Саме таке, історичне, поняття герменевтичного кола дозволяє нам зрівнятися з автором, якого хочемо зрозуміти. Що ліпше ми зрівнялися з авторовим розумінням цілої історії та найближчих історичних обставин, то ліпше ми підготовлені інтерпретувати його текст. Проте інтерпретація не може відразу розкрити весь зміст тексту, кожне нове прочитання веде до більшої ясності, котра дедалі більше наближає нас до автора. Тож *коло тут позірне*, слід казати – підкреслює Шляєрмахер – про *спіраль розуміння*.

Аби повністю зрівнятися з автором, отримати об'єктивний сенс його висловів, слід ще провадити *психологічне тлумачення*, яке теж скидається на коло. Психіка автора – можна говорити й про все життя особистості – складає те ціле, з якого належить інтерпретувати будь-який словесний вираз. Цілість психічного життя – не лише основа розуміння творів і висловів автора, а й входить як момент у історичне життя, дух епохи й, зре-

¹ Пор. ґрунтовні дослідження біографічного підходу: Менжулін В. Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні: моногр. [Текст] / Вадим Менжулін. – К.: НаУКМА, 2010. Голубович І. Біографія: силует на фоні Humanities (Методологія аналізу в соціогуманитарному знанні): моногр. [Текст] / Інна Голубович. – Одеса: Фридман А. С., 2008.

² Прекрасно ілюструє залежність творчості від життя загалом кн.: Ермоленко В. Оповідач і філософ. Вальтер Бенямін та його час [Текст] / Володимир Ермоленко. – К.: Критика, 2011.

штою, тотальний взаємозв'язок усе-життя. Звісно, та цілість стає нашим надбанням лише через розуміння окремих її виразів. Існує циклічний рух розуміння від цілого до окремого і від окремого до цілого, який, правда, Шляєрмахеру не здається нескінченним, а має шанс дійти "того кінцевого моменту, коли раптом все стає ясним до деталей" і відбувається "наче перетворення себе в іншого".

Як видно, герменевтика Шляєрмахера обіцяє водночас і надто мало, і надто багато. Оскільки вона розглядає об'єктивний сенс як мовний вияв життя – життя таки не Бог, воно здатне помилятися¹, – то маємо надто мало: лише прагнення відтворювати об'єктивацію колишнього творчого акту, тож на ділі не здобуємо висловленої *предметної істини*. Оскільки ж вона розглядає *розуміння як потенційно скінченне*, обіцяє аж переселення в авторову душу та епоху, можливість іншого життя в іншому світі, то маємо надто багато. Такий збіг крайностей, звісно, *іронічна риса романтизму*, який убачав у мистецтві сенс людського життя і створив естетично-пантеїстичну метафізику індивідуальності. Чи прийнятна *естетична свідомість*, яка відокремлює все мистецьке від дійсного життя, – це питання виходить за рамки цієї статті. Я тільки ще раз зауважу, що суперечливий романтизм Шляєрмахера також виявився в поглядах, що акт розуміння – це перетворений акт *мовлення* (реконструкція *виразальної конструкції*), однак мовне вираження – це мистецтво.

4. Апорія романтичної герменевтики. Ключова думка Шляєрмахера: якщо вияви життя – мовні вияви, вони продукти творчих актів. Мовлення є вираження індивідуальності, себто творчості, що, однак, залежить від мовних правил, лексико-стилістичних особливостей авторової епохи. Та оскільки творчість насамперед свобода, проявляється вона в тому, що не детермінована зовнішньою реальністю, є вільне комбінування уяви, отже, особисте вираження життя. Найповніше життя виявляє себе не в дослідженні *загальних* законів природи, а в *індивідуальному* художньому мисленні, в геніальних витворах мистецтва. Геній сам створює зразки й правила, тим сягає повноти життя. Він схожий на саму природу, вона теж творить свої закони, які потім вивчають науковці. Мистецтво – протилежність не життєвому джерелу, а лише загальним, зовнішнім для індивідуальності продуктам життя, зрештою, буденному життю. Інтерпретації потребують передусім індивідуальні, небуденні вирази, бо свобода творчості відкриває божественні глибини життя.

В естетичному профілі своєї герменевтики Шляєрмахер увиразнює протилежність *розуміння* життя і *пояснення* природи. Його думка натикається на розбіжність предметів інтерпретації та наукового пізнання. Перший предмет, уважали кантіанці, залежить від *емпіричного суб'єкта*, другий, навпаки, не залежить. Шляєрмахерові герменевтиці насамперед бракує відповіді на трансцендентальне питання: як теорія розуміння має узгодити *об'єктивність сенсу виявів життя* і *належність сенсу до емпіричної царини*, себто до окремої психіки. Адже для Шляєрмахера через сенс виявляється *назовні* врешті все-життя, а сприймає сенс окрема *душа* інтерпретатора.

Відповідь на це питання Шляєрмахер намагався дати на підставі узгодження об'єктивної та суб'єктивної сторін інтерпретації як реконструкції походження сенсу. Однак ідея відтворення походження, яку він обрав під

впливом Фіхте [2, с. 90–92], має трансцендентальну вагу, якщо спирається на онтологічну структуру тотожності суб'єкта і об'єкта, яка знімає картезіанський дуалізм фізичного і психічного, зовнішнього і внутрішнього. Проте думка Шляєрмахера існує на ґрунті цього дуалізму. Він трактує словесний зміст як об'єктивацію внутрішнього життя, убачає філософічність своєї герменевтики в тім, що вона виходить із чужості як первинної даності (первинність нерозуміння) і має стосунок до "мислення як внутрішнього боку мовлення".

Попри згадування все-життя, подію розуміння Шляєрмахер підміняє тим, що відбувається в головах мовця і того, хто намагається його зрозуміти, тобто що відбувається між розумними монадами, які зовнішньо сприймають одна одну. Реконструкція походження сенсу – це для Шляєрмахера історичне виведення зовнішнього з внутрішнього, обґрунтування істини об'єктивації через відтворення її генези. Але такий генетичний метод [2, с. 91] має за відправний пункт емпіричне та чуже, тому й не може врешті обґрунтувати загальнозначливого та об'єктивного сенсу.

На думку Гадамера, Шляєрмахер безумовно програє Геґелю, який протиставив нездійсненній реконструкції втраченого, чужого світу свій принцип інтеграції минулого сенсу до сучасного життя [1, с. 158–162]. Гадамер підкреслює: *розуміння – це насамперед безпосереднє порозуміння*. Люди розуміють один одного на підставі всього загально-суттєвого, що їх зв'язує між собою. Розуміння перетворюється на особливе завдання і потребує техніки свого досягнення там, де порушується або неможливе природне життя у спільній свідомості того, що є спільним предметом. Там, де виникло нерозуміння, думка іншої людини вражає своєю незрозумілістю і об'єктивною даністю в ролі думки, що належить іншій людині. І якщо, говорить Гадамер, спроби домовитися в цій ситуації про спільний предмет не справляться, лише тоді постає питання, обране Шляєрмахером за вихідне, про *середність* та індивідуальність Ти.

Однак, як на мене, Гадамер однобічно трактує думку Шляєрмахера про первісність нерозуміння [1, с. 171]. Вище я показав: Шляєрмахеру йдеться про первісну чужість маніфестацій небуденного, творчого характеру, їхній істинний сенс постає в цілості життя, котру слід методично знайти, розкривши їхній генетичний зв'язок з тим, що – як цілісно-органічний контекст – ми осягаємо *об'єктивно*, на підставі мовних, літературних та історичних знань, і внутрішньо, *суб'єктивно*, на підставі уяви й сили спільного життя. На ділі Шляєрмахер теж пропонує долати чужість сенсу та його світу через інтеграцію до життя, проте, його герменевтичне коло генетичної реконструкції розбите навпіл дуалізмом Декарта. Шляєрмахер намагається знайти спосіб інтегрувати сенс до життя, але все ж таки позиціонує інтерпретатора потойбіч *історичного* життя. В цьому, на мій погляд, основна суперечність його герменевтики.

1. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики [Текст] / Ганс-Георг Гадамер; [пер. з нім. О. Мокровольського]. – К., 2000. – Т. 1. 2. Дильтей В. Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики [Текст] / Вильгельм Дильтей; [пер. с нем. под ред. В. В. Библихина и Н. С. Плотникова] // Дильтей В. Соч. : в 6 т. Т. 4. Герменевтика и теория литературы. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. 3. Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы [Текст] / Густав Густавович Шпет // Контекст'89. – М., 1990. 4. Joisten K. Philosophische Hermeneutik [Text] / Karen Joisten. – Berlin : Akademie Verlag, 2009. 5. Ricoeur P. The Task of Hermeneutics [Text] / Paul Ricoeur // Philosophy Today. – 1973. – Vol. 17, №2/4. 6. Schleiermacher F. D. E. Hermeneutik und Kritik: mit e. Anh. sprachphilos. Texte Schleiermachers [Text] / F. D. E. Schleiermacher; [Hrsg. von M. Frank]. – Frankfurt a. Main : Suhrkamp, 1977.

¹ Схильність романтизму виправдовувати прояви життя, силу життя через зближення його джерела, все-життя з поняттям Бога пізній романтизм (Шопенгавер, Ніцше) долає, відявляючи "аморальність" та "іраціоналізм" усієї течії.

ЧАС ЯК ФІЛОСОФСЬКА КАТЕГОРІЯ: У ПОШУКАХ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ ТЕМПОРАЛЬНОСТІ

У статті здійснюється спроба окреслити семантичне поле часової проблематики і виділити власне філософський зміст категорії часу. Тут подано декілька типологій часу із загальною настановою виокремити екзистенційну темпоральність як особливу площину антропологічної значущості часу.

Ключові слова: час, філософія, філософія історії, типологія, екзистенційна темпоральність, суб'єктивність.

В статье осуществляется попытка очертить семантическое поле временной проблематики и выделить собственно философское содержание категории времени. Здесь представлено несколько типологий времени с общей установкой выделить экзистенциальную темпоральность как особую плоскость антропологической значимости времени.

Ключевые слова: время, философия, философия истории, типология, экзистенциальная темпоральность, субъективность.

In the article is made an attempt to describe the semantic field of the problem of time and to distinguish the philosophic content of the time concept. Here some typologies of time are given with the general requirement to highlight the existential temporality as a special dimension of the anthropological significance of time.

Keywords: time, philosophy, philosophy of history, typology, existential temporality, subjectivity.

Постановка проблеми. Темпоральна проблематика не перестає цікавити дослідників з огляду на той особливий зміст, який прихований у феномені часу. Ще елементи помітили парадоксальність часу, який дивним чином поєднує сталість і плинність, буття і небуття. В відомих апоріях Зенона вдало зафіксована неможливість легко і безперешкодно з логічної точки зору сприймати і мислити рух, що також опосередковано стосується і часу, який уможлиблює рух, надає йому сенс власне руху. І така апоретичність не полишає час протягом всієї історії цього поняття, значення якого мандрує із зовнішнього світу у внутрішній вимір, із релігійного контексту в соціальний, із філософії в уста інших наук. Проблема часу особливо актуальна сьогодні, коли спостерігаємо такі соціально значущі явища як соціальна атомізація, глобалізація, віртуальна комунікація, і так зване "прискорення часу". На сучасному етапі, як ніколи, важливо артикулювати значення часу і певну темність феномену "часу", не дивлячись на грандіозну кількість досліджень, що в різних сферах присвячувались цій проблематиці. Контекстів для часу існує багато і це такі дисципліни як фізика, біологія, психологія, історія, соціологія. Однак саме філософія наділена особливою мисленнєвою ретельністю і універсальністю світосприйняття, яка домірна проблемі часу. Час не має свого топосу в якості домінуючого контексту, адже однаково важливим є соціальний час як елемент відтворення і конструювання соціального досвіду, як і історичний, фізичний та психологічний час, як регіони вузького значення часу, які зовсім не є маргінальними дискурсами. З огляду на це, філософії можна надати статус метако-нтексту для розуміння часу. Які ж питання до часу можемо зарахувати саме до філософії? І чи існує специфічно філософська парадигма часу?

Мета дослідження полягає в тому, щоби виокремити філософську площину запитування про час через розгляд різноманітних типологій часу, і таким чином вийти на проблематику екзистенційної темпоральності.

Основна частина. Шукаючи визначення часу, варто брати до уваги всю складність і багатошаровість людського досвіду, який спричинив появу в свідомості цього поняття, а також дисциплінарні розрізнення тлумачення часу. По-перше, постає проблема перетину філософського тлумачення часу з історичним часом, який виступає об'єктом дослідження філософії історії. Це питання можна докладніше зрозуміти, якщо розглядати цю категорію у працях саме філософів, а не тих, кого найчастіше зараховують до історіософії, хоча й тут не без вагань і неоднозначностей. І другий момент стосується стосунків часу і суб'єкта, де час сприймається як дещо здійснене, або те, що виявляється в самому бутті, тоді як суб'єкт формує своє уявлення про це здійснене, і тим

самим конструює певну часову парадигму. Ця проблема знову таки виникає в устах історіософії, яка говорить про те, що дослідник, який каже про час, сам знаходиться в часі, і це впливає на усвідомлення часу. Не менш важливо зрозуміти яким чином під впливом уявлень про сучасність може змінюватись картина минулого, що знаменує прорив історіософії в XVIII–XIX ст., коли минуле усвідомлюється як конструйоване під впливом історичної свідомості, а не як раз і на завжди дане.

Якщо починати з витоків, тобто античності, можна згадати А. Лосева та його працю "Антична філософія історії", де він виділяє міфологічний час, що стосується родового суспільства і чуттєво-органічного замкненого космосу (час як вічність, нерухомий космос), епічний час, де вирізняється людство від космосу, але ще нема усвідомлення абстрактної тяглості, а також історичний час, що вписується в рамки природного історизму (в основі коловий рух небес, що постійно повторюється) [1]. Вже там ми маємо моделі регресу (Гесіод) і прогресу історії (Демокрит, Ксенофан).

Дослідниця історіософії І. Савельєва, аналізуючи темпоральну свідомість, виділяє такі її компоненти: індивідуальний (емпіричний) час, сімейний або родовий час, сакральний час (міфологічний і релігійні уявлення), історичний час – всі вони розвиваються своїм шляхом, і в сукупності складають систему темпоральних уявлень [2]. Нам тут важливий цей поділ тому, що кожен із цих компонентів породжує певні категорії сприйняття часу, що є важливим кроком для систематизації. Так, емпіричний час можна пояснити як певні індивідуальні уявлення про час, що залежать від характеру діяльності та спостережень за природними циклами – його можна перефразувати на "суб'єктивний час", як певний концепт часовості. Сімейний час стосується генеалогії, наслідування предків, і тут формується уявлення про "життєвий час", або тривалість життя. Це своєрідний аналог соціального часу. Сакральний час спрацьовує на опозиції "час-вічність", "сакральне-профанне", "хронос-кайрос", де останнє буде розкрито пізніше. А в історичному часі вбачаємо натяк на певний інтерсуб'єктивний час, тобто як переусвідомлення часу життя, спільного для всього людства, що виявляється в історичних моделях циклічності, лінійності, спіральності.

Названі концепти прикметні для аналізу часовості, однак їм не вистачає філософської глибини аналізу такого складного феномену як час. Можна поставити за мету в межах філософської рефлексії виділити ті типи часу, які розвивалися разом із розвитком філософської думки: космологічний час, онтологічний час (при цьому треба пам'ятати, що онтологічні проекти суттєво змінювались, що впливало на уявлення про час), антропологічний час (коли у центрі філософських розмислів опи-

няється людина, час її життя), гносеологічний час, що має відношення до пізнавальних структур (можна загадати Канта, Гуссерля). Однак таке типологічне виокремлення різних темпоральних моделей є досить умовним, хоча і потребує значних дослідницьких зусиль для свого обґрунтування.

Ще одна позиція, часто обговорювана в історіософії, представляє нам поділ часу на "хронос" і "кайрос", де перший означає формальний, календарний час, а другий – то "істинний час", сповнений напруги, смислу, можливостей [3]. Цікаво, що "кайрос" не є якимось метафізичним, абсолютним часом (типу вічності) – це лише вузловий момент на часовому векторі, що сутнісно змінює буття чи хід історії. І його неможливо порахувати, адже він несе в собі грандіозний смисл, що видається таким, що подекуди перевершує звичні часові параметри у сенсі фізики чи історії. Очевидно, що тут треба ще враховувати розуміння часу через дихотомію "час-вічність", за якою "кайрос" визначається як час, куди вливається вічність з її абсолютними сенсами.

Поняття "кайрос" здебільшого має релігійні конотації, адже воно постає в античності на ґрунті іудаїзму і раннього християнства, де прихід Ісуса Христа вважається "священним часом", який розділяє епохи, а також забарвлює життя людства очікуванням Страшного Суду і кінця світу. П. Тілліх пояснює "кайрос" таким чином: "Не все можливе у всякий час, і не все істинне у всякий час" [4], що дозволяє звільнити дану типологію (хронос-кайрос) від релігійної навантаженості, перефразовавши її на дихотомію "несмисловий час" – "смысловий час". Так, у профанному плані вона стосується історії, в яку вписуються саме смислові події, тоді як несмислові становлять тло, додаткові умови й обставини основних.

Але, ж ми можемо запитати, хто приймає рішення стосовно такої фіксації подій, а також за якими критеріями здійснюється цей відбір? Чи не є це свавіллям з боку істориків, а водночас і колосальною відповідальністю, визначати те, у що віритиме і на що орієнтуватиметься ціле людство? Як зазначає Р. Козеллек, історія до XVIII століття була "історією церкви", потім "політичною історією", і лише доба Просвітництва дарувала нам власне "історію", що вже сприймалася не як єдина незмінна правда про минуле, а як оповідь, конструкція, здійснена за певними правилами [5]. І тут маємо вперше дефініцію "історичного часу", який відривається від природної хронології, що пов'язана з природними ритмами і певною історичною необхідністю. Згадуємо тут історію, оскільки завдання даного дослідження передбачає виділення поля сенсів, що їх можна було би зарахувати саме до філософського часу. Історичний час, очевидно, не повною мірою передає сутність філософського розуміння часу.

Філософський спадок дозволяє виокремити дві концепції часу – субстанційну і реляційну. Субстанційна концепція передбачає розуміння часу як незалежної субстанції, або сутності, яка існує в бутті. А за реляційною теорією, час треба розуміти тільки у стосунку до інших феноменів, таких як простір, матерія, рух. Певною мірою виразниками цієї дихотомії є Платон і Арістотель, а загалом вона стосується новочасного розуміння часу Ньютоном і Ляйбніцом. Як відомо, Ньютон вважав час і простір самодостатніми структурами світу, що характеризують матерію з точки зору структурованості і протяжності – простір (як існування "поряд") і з точки зору тривалості, змінності – час (як існування "після" або "до"). Тут час і простір притаманні самій реальності, можуть існувати і без явищ. Час тут виявляється вмістилищем, нескінченним середовищем, де існують матеріальні речі. Час розуміється через тривалість,

є одномірним і синхронним, тим самим у всіх точках всесвіту. Реляційна теорія розкриває час як залежний від речей (а не до них чи поза ними), а також постулюється зв'язок часу і простору (часо-просторовий континуум). Час тут є лише сукупністю якостей, що притаманні матеріальним системам, а також результатом взаємодій, що виникають між ними. Зокрема, Ляйбніц розглядає час в контексті своєї моналології, тобто вчення про світ як нескінченний потік монад (простих, неподільних, нематеріальних субстанцій), які постійно взаємодіють. Час, як і простір, тут має відносний характер, і позначається як система відносин, що виникає в процесі динамічної взаємодії між окремими монадами, і підтримується принципом наперед установленної гармонії. Час в такій концепції – це певний порядок послідовності речей [6]. Теорія відносності Ейнштейна вносить в науку такі нові уявлення про час як багатомірність, оберненість, замкненість, розгалуженість, подвоєння подій в часі, а також невіддільність часу від простору і залежність його від швидкості руху.

Але, вказані підходи проблематизують час тільки з точки зору його стосунків із матерією, речами, і зовсім нічого не запитують про значущість часу для людини. Загальноприйнятим вважається розуміння часу як такого, що протікає з минулого через теперішнє в майбутнє. Однак це об'єктивістський погляд на час, де, як вказує Л. Штомпель, приписується тотожність тому, що за своєї суттю не може бути таким – становленню і головному принципу його утворення – часу. В другій половині XX століття маємо фундаментальний перегляд поглядів на наукову раціональність, так зване "відродження часу" – відкриття нового сенсу об'єктивних процесів. Саме квантова механіка по-новому відкриває проблему становлення і, відповідно, часу. Як зазначає Пригожин, спостереження надає смисл події, а не навпаки [7]. Тепер фігура спостерігача стає ключовою в дослідженні тих чи інших властивостей явища, адже саме суб'єкт виражає своє розуміння явища і його можливостей. Це відкриває поле антропологічної значущості часу. Як пише Л. Штомпель: "Що є час? Це питання зараховується до розряду метафізичних. Він би не був таким, якби час був тільки способом вимірювання. Але час, як показав вже Арістотель, – це міра змін. А в людському і олюдненому світі міра всіх речей – це людина. Не допустимо змішувати зміну і вимірювання" [8]. В парадигмі об'єктивізму, який постулює наука, можна запитувати чи дійсно існує час чи це лише накидання певної структури на дійсність суб'єктом? Однак, для філософії це питання виглядає якимось безглуздо, адже питання не в тому, чи дійсно дещо існує, а що такого це дещо має, що знову і знову змушує нас дивуватись? Час як ніщо інше змушує нас дивуватись, і в цьому його філософський зміст. І в часі нас дивуємо ми самі, адже ми самі перебуваємо в часі, продукуємо його, руйнуємо, ми самі є час.

Загалом, в історії філософії можливо виокремити певні види часу, які перетинаються із його тлумаченням в інших науках, що ще раз підтверджує всеохопність, фундаментальність часової проблематики, а також її міждисциплінарний характер. Так, розглянутий вище час є "фізичним часом", адже стосується фізичних процесів, матеріальних об'єктів, які по суті є філософськими абстракціями, які потрібно припустити задля дослідження характеристик світу. Філософи Нового часу здійснили найбільший внесок в дослідження фізичного часу, тим самим заклавши підвалини для наукової, фізичної парадигми часу. Також можна виокремити так званий "біологічний час", який артикулюється в філософії життя Анрі Бергсона. Це час як тривалість, що стосується не світу математизованих об'єктів, а світу як

життя, яке розгортається в історичному вимірі. Час тут не піддається просторовій інтерпретації, що загальноприйнята у фізичній парадигмі, його не можна виміряти, вирізавши шматок із лінії часу. Це єдиний потік життя, який досягаємо через свідомість-інтуїцію і пам'ять. Тут минуле постійно актуалізується в теперішньому, і немає ніякої дискретності, адже лише абстрагуванням виділяється теперішнє. А майбутнє виявляється таким, що не можна схопити, адже воно невідоме, нездійснене, як простір можливого.

Фактично, світ, де роль грає минуле і теперішнє, а майбутнє нічого не значить – це біологічний світ, світ як життя. Тут людина не відокремлена від загального процесу становлення, а постає як набуття матерією нової якості, а саме свідомості, що єдина виділяє людину із світу живого. Йдеться не про людський світ, а про світ, де випадково виникла людина, і так само випадково може зникнути, адже майбутнє – темний і неважливий часовий модус. Чим насправді постає майбутнє? Це бажання, мрії, сподівання, проекти, передбачення, що не просто виникають як певні уявлення, або форми свідомості, а сутнісно пов'язані із усвідомленням людиною своєї унікальної позиції в світі.

Антропологія артикулює пошук природи і сутності людини, її походження і місця в світі, а також сенсу і цінностей людського життя. Тому, можна взяти на себе сміливість виділити "антропологічний час", як такий час, що розглядається в контексті пошуку людської сутності і особливого атрибуту. Звісно, антропологія виникає в XX столітті, і принципово відрізняється від екзистенціалізму, який відмовляється від "сутності" на користь одиничного, конкретного людського існування, а також має виразний практичний елемент, однак все ж таки їх об'єднує людина як нескінченна мета філософських пошуків, і, відповідно, погляди екзистенціалістів на час можна вважати такими, що визначають його як людський час, філософською мовою, "антропологічний". Переживання часу, позначене А. Бергсоном, потім входить в контекст феноменології, яка звертає увагу на час, яким він сприймається свідомістю в контексті переживання світу. Це своєрідний аналог "психологічного часу", який досліджує психологія. Цей тип часу найбільше дотичний до екзистенціалізму, адже саме там йдеться про стани і стадії людського існування, модуси автентичності і неавтентичності, важливість того, як індивід сприймає своє минуле і майбутнє.

Окрім названого, ще важливо згадати "соціальний час" як форму соціального буття, в контексті якого фігурують різні типи часу: особистий час, інституційний час, політичний час, біографічний час, інформаційний час, історичний час [9], – які є предметами дослідження соціальної філософії. А також окремою формою часу є "художній час", що стосується особливої здатності творення часу і простору, що притаманна мистецтву.

В контексті висловленого, надзвичайно влучним видається поділ часу, здійснений О. Больновим ("Філософія екзистенціалізму"). Так автор виділяє "об'єктивний час" і "суб'єктивний час", наголошуючи на тому, що останній є унікальним досягненням саме філософії життя і екзистенціалізму [10]. Об'єктивний час, як аналог фізичного часу, – одновимірний континуум, що розгортається, і де мить виступає демаркаційною точкою між трьома часовими модусами. Тут нелегітимним вважається звернення до особистого переживання часу, а відтак втрачається і стосунок його до людини. Якщо сприймати мить як таку, що потенційно несе в собі відношення до минулого і майбутнього, тобто у її структурності, то можна вийти на розуміння суб'єктивного часу, як форми індивідуального переживання часу крізь при-

зму життя, смерті, скінченності, цілепокладання. Тут часові модуси (минуле, майбутнє, теперішнє) будуть лише проекціями, точками зору, напрямками, які актуалізуються в певних вузлових ситуаціях, а також проступає не універсальність часосприйняття, можливість змішування часів, забарвлення одного часу смислами іншого. Це екзистенційна часовість, за якою час необхідно визначати через відповідні поняття і сенси екзистенційної філософії. Минуле тут завжди пригнічує, нависає над теперішнім (закинутість людини в буття, ситуацію), а майбутнє присутнє як бажання, свобода, рішучість, що визначає наше "тепер".

Однак, наведена типологія, на нашу думку, потребує уточнення, адже, навіть Арістотель, який вважається транслятором традиції сприйняття однорідного (об'єктивного) часу, писав про душу як єдине джерело часопокладання і часоподілу. Справа в тому, що філософське мислення рефлексивне, філософія ніколи не забуває, що запитує про світ саме людина, і відповідно, не можна викреслити суб'єктивний елемент із проблематики часу. Більше того, суб'єктивність можна вважати фундаментальною рисою часу і його філософської інтерпретації. Однак поняття "суб'єктивності" теж може розумітись по-різному. Це може бути суб'єкт, що пізнає і конститує предметність, як у І. Канта, або суб'єкт як свідомість, що переживає світ (Е. Гуссерль), або свідомість-інтуїція, як певна емоційно-життєва структура, через яку світ переживається (А. Бергсон). А також це може бути суб'єктивність в якості особистості, індивідуальності, що незводима до якихось своїх партикулярних здатностей і характеристик. Це власне екзистенційна суб'єктивність, яка дуже виразно прописана у філософії С. К'єркегора.

С. К'єркегор розглядає людину як суб'єктивність і власне сама філософія в нього стає суб'єктивно забарвленою, орієнтованою на людину і життєво-важливі для неї смисли. Людина для датського мислителя – не пізнавальний суб'єкт, а жива, тілесна, історична, соціальна істота, що переживає, воліє, обирає, вмирає, а не тільки мислить [11]. Людина постійно змінюється, її існування – абсолютний корелят часовості. Тут поєднуються антропологічні, психологічні моменти розуміння часу, мотив суб'єктивності як головної настанови, а також релігійна площина, де постулюється сакральний час. Питання модусів часу, їх реальності та взаємозв'язку, проблема теперішнього, яке по суті несхоплюване, а також проблема суб'єктивності-об'єктивності часу, які турбують філософію від самих її початків – всі знаходять своєрідне вирішення у вченні С. К'єркегора. Це особливий філософський проект людини, екзистенційно-релігійний, на прикладі якого можна розгорнути сутність екзистенційної темпоральності, як особливої форми розуміння часу у філософії. Тут розробляються такі темпоральні концепти як "час", "вічність", "часовість", "мить", "повторення", "смертність", розгляд яких виходить за межі проблематики даної статті і потребує окремого дослідження.

Екзистенційну темпоральність тематизують Ж.-П. Сартр, Г. Марсель, К. Ясперс, А. Камю, М. Гайдеггер, О. Больнов, Н. Абаньяно, однак особлива роль тут належить саме С. К'єркегору, як протоекзистенціалісту, який історично першим артикулював важливі аспекти для розуміння екзистенційного часу як особливо значущого елемента людського існування.

Висновки. Питання часу завжди передбачає додаткове питання про контекст, в якому воно звучить, дисципліну, яка його розглядає. Якщо ж таким контекстом визначено філософію, то можна показати палітру парадигм тлумачення часу, де відповідно фігурують такі

концепти як "історичний час", "фізичний час", "біологічний час", "антропологічний час", де останній фіксує особливу значущість часу для людини і можливість його дослідження тільки в руслі стурбованості про людину. Екзистенційна темпоральність як одна із форм філософського дискурсу про час, і яскравим представником якої є С. К'єркегор, яскрав демонструє суб'єктивно-антропологічну домінанту в осягненні часу.

1. Лосев А. Ф. Античная философия истории. — М.: Наука, 1977. — С. 14–25. 2. Савельева И. М. История и время: в поисках утраченного / Савельева И. М., Поletaев А. В. — М.: Языки русской культуры, 1997.

— С. 576–577. 3. Тиллих П. Кайрос // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. — М.: Юрист, 1995. — С. 216. 4. Там же. — С. 217. 5. Козелек Р. Минуте майбутнє: про семантику історичного часу. — К.: Дух літера, 2005. — С. 39. 6. Лейбніц Г. Переписка с Кларком // Лейбніц Г. Соч.: в 4 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1982. — (Философское наследие). — С. 463. 7. Штомпель Л. А. Смыслы времени. — Ростов-н/Д, 2001. — С. 5. 8. Там же. 9. Там же. — С. 94–96. 10. Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма / О. Ф. Больнов; пер. С. Э. Никулина. — СПб.: Лань, 1999. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://elenakosilova.narod.ru/studia/bollnow.htm>. 11. К'єркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к "Философским крохам" / пер. Н. Исаевой и С. Исаева // Вестник Европы. — 2005. — № 16 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [http://www.kierkegaard.newmail.ru/works/Uvidenskabelig_\(Isaev\).html](http://www.kierkegaard.newmail.ru/works/Uvidenskabelig_(Isaev).html).

Надійшла до редколегії 15.03.12

УДК: 321.022

Л. Г. Роздайбіда, асп., КНУТШ

ФІЛОСОФСЬКО-УКРАЇНОЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ РОЛІ ГРОМАДСЬКИХ ОРГАНІЗАЦІЙ НАЦІОНАЛЬНИХ МЕНШИН УКРАЇНИ В ЗБЕРЕЖЕННІ ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Стаття присвячена аналізу теоретико-методологічних підходів до визначення етнічної ідентичності та механізмів її збереження. Результати ґрунтуються на досвіді діяльності громадських організацій національних меншин Чернігівської області.

Ключові слова: етнічна ідентичність, українознавчий аналіз, національна меншина, громадська організація.

Статья посвящена анализу теоретико-методологических подходов к определению этнической идентичности и механизмов ее сохранения. Результаты основаны на опыте деятельности общественных организаций национальных меньшинств Черниговской области.

Ключевые слова: этническая идентичность, украиноведческий анализ, национальное меньшинство, общественная организация.

The article is devoted to the analysis of the theoretical and methodological approaches to the definition of ethnic identity and the ways of its preservation. The results are based on the experience of the National Minorities Public Organizations of Chernigiv region.

Keywords: ethnic identity, ukrainian analysis, national minority, public organization.

Глобалізаційні процеси, які детермінують протягом останнього часу поступ людської цивілізації, сприяють "розмиванню" державних кордонів, призводять до уніфікації усіх форм суспільного життя, породжують нові типи культурних зв'язків. Їх реверсивною стороною є артикуляція специфічних рис етнічних спільнот, що робить проблему ідентичностей та ідентифікаційних практик центральною темою загального філософського дискурсу.

Для поліетнічного українського соціуму в умовах становлення консолідованої політичної нації питання збереження етнічної самобутності національних меншин набуває особливої ваги. Етнополітичний ренесанс кінця XX — початку XXI ст., який торкнувся не тільки українського етносу, а й близько 22 % іноетнічного населення нашої країни, сприяв появі відносно нового суспільно-політичного явища — легітимації громадських об'єднань національних меншин. Переважно через діяльність цих інституцій забезпечується збереження етнокультурної ідентичності етнічних груп. Тому постійно зростаючий дослідницький інтерес до заявленої у темі дисертаційного дослідження проблеми можна вважати абсолютно виправданим.

Як зарубіжна, так і вітчизняна гуманітаристика представлена широким спектром наукових розвідок, що висвітлюють окремі аспекти діяльності національних неурядових організацій в збереженні етнічної ідентичності. Означена проблема знаходиться на перетині багатьох галузей наукового знання: філософської антропології, соціальної філософії, етнополітології, етносоціології, етнопсихології, — а це вимагає якісного нового комплексного теоретичного підходу до її розв'язання, який би ґрунтувався на осмисленому з сучасних позицій концепті "етнічної ідентичності", висвітлював і враховував досвід функціонування механізмів її збереження, відбивав глибину пов'язаних з цим соціокультурних трансформацій в українському суспільстві. Відповідний методологічний інструментарій для його реалізації забезпечує відносно нова міждисциплінарна наука — українознавство.

Серед учених, з чийм іменем пов'язують розвиток теорії етнічності на Заході, варто назвати Ф. Барта, Е. Гобсбаума, Е. Гелнера, Х. Ейдхейма, Ж. Кюїзеньє, Е. Сміта, Л. Уорнера. У радянській науці цій проблемі присвячені роботи Ю. Бромлея, Г. Маркова, О. Решетова, Ю. Семенова. Сучасна російська наукова думка в рамках вивчення феномену етнічності представлена дослідженнями С. Артановського, А. Абашидзе, Б. Вінера, І. Зарінова, В. Малахова, В. Тишкова. Серед українських учених, сферою наукових зацікавлень яких є дана проблематика, необхідно відзначити Л. Азу, Т. Воропаєву, В. Євтуха, В. Котигоренка, І. Кресіну, Г. Лозко, О. Майбороду, Л. Нагорну, Ю. Римаренку, В. Ребкала, О. Трошинського, М. Шульгу.

Безпосередньо пов'язані з темою дослідження питання етнополітичної суб'єктності громадських організацій національних меншин України вивчаються у роботах О. Антонюка, В. Войналовича, Л. Ковач, Л. Лойко, Н. Марчука, М. Панчука, О. Рафальського. Широка представленість у науковій літературі даної проблеми є беззаперечним свідченням її актуальності. При цьому вказані вище праці розглядають національно-культурні товариства, історію їх становлення та особливості діяльності в рамках етнополітології, етносоціології й етнодержавознавства, що у повному обсязі не розкриває теоретико-прикладний потенціал цього явища для українських реалій.

При проведенні дослідження були використані статистичні дані Всеукраїнського перепису населення 2001 р.

Важливим джерелом для аналізу практичної діяльності громадських організацій національних меншин на регіональному рівні стала звітна документація Чернігівської облдержадміністрації. Вартою дослідницької уваги також виявилися матеріали місцевої періодичної преси та література нацменшин.

Мета статті — з позицій сучасного українознавства як інтегративної і міждисциплінарної галузі знань розкрити роль громадських об'єднань національних меншин України в збереженні етнічної ідентичності.

Досягнення поставленої дослідницької мети передбачає вирішення наступних основних завдань:

- ✓ проаналізувати та систематизувати існуючі теоретичні підходи до визначення етнічної ідентичності; на цій основі розробити загальні орієнтири концептуалізації цього поняття;

- ✓ показати результати практичної діяльності громадських організацій національних меншин на регіональному рівні, спрямованої на збереження етнічної ідентичності їх представників.

Термін "етнічність" запровадив до наукового обігу у 1942–1945 рр. американський антрополог Л. Уорнер. До визначення цього поняття висувалося досить багато теоретичних підходів, в основу яких закладалися різні ознаки: від специфічних властивостей груп (Ф. Барт), належності етнічній групі (Дж. Келлас) до різновиду соціальних відносин (Т. Еріксон). Проте й досі у світовій гуманітаристиці немає конкретики у цьому питанні. Не можна не погодитись з думкою Л. Нагорної: "Попри стося праць, написаних на теми етнічності, цей феномен і сьогодні лишається "невловимим" і складним для побудови пояснювальних схем" [1].

Як у вітчизняній, так і в зарубіжній літературі досить поширеним є синонімічне вживання понять "етнічність" та "етнічна ідентичність". Наведемо приклад такого оперування цими термінами: "... етнічність (етнічна ідентичність) є рухливим поняттям, суть якого становить складне переплетення вроджених і набутих рис, міфологізованих уявлень і реальних інтересів" [2]. З цього приводу, говорячи про складність адекватного визначення феномену етнічності, вітчизняна дослідниця Л. Аза зазначає: "Цим, до речі, пояснюється і те, що часом її [етнічність. – Авт.] розглядають як етнічну ідентичність, не враховуючи, що остання не тотожна етнічній ідентифікації як простому ототожненню індивіда з тим чи іншим етносом, оскільки водночас відбиває глибину прагнення людини до такого ототожнення і міру впливу ідентифікації на її поведінку" [3]. Як бачимо, такий підхід розглядає етнічність по відношенню до етнічної ідентичності як більш широке поняття, що відображає вплив етнічної самоідентифікації на особистість. Ми солідарні з аргументованою думкою Л. Ази. При цьому, зауважимо, що у вужчому контексті, коли йдеться винятково про сам факт етнічної ідентифікації індивіда, поняття "етнічна ідентичність" та "етнічність" допустимо вживати як синоніми.

Нескладно помітити, що етнічність набуває різних відтінків залежно від дисциплінарного ракурсу дослідження (етнопсихологічного, етносоціологічного, етнополітичного, етнокультурологічного тощо). З точки зору українознавства етнічність розглядається в широкому сенсі – як багатомірний і багатоаспектний соціальний феномен, який має як ірраціональну, так і раціональну основу, як об'єктивні, так і суб'єктивні характеристики. Характерними властивостями етнічності є атрибутивність, стійкість та інтенсивність. Будь-яка етнічність, як відносно цілісна система, репрезентується в українськості, польськості, німецькості, російськості, має різні рівні розвитку й різні модифікації у просторових і часових координатах, але в межах однієї етнічної спільноти залишається за своєю сутністю тим самим явищем (спочатку – більш простим і менш структурованим, пізніше – більш складним, збагаченим і більш структурованим), різні модифікації й конфігурації якого зберігають спільні (глибинну та змістову) основи. У процесі колективного й індивідуального розвитку етнічність проходить послідовні етапи ускладнення, диференціації, трансформації своєї структури. Етнічність може виявляти себе у сфері культурно-

мистецького, релігійного, духовного, економічного та політичного життя суспільства [4].

Спільність культури у всіх своїх формовиявах є обов'язковою ознакою етнічної ідентичності. На основі спільних уявлень, міфів, мови, творчості складається етнічна самосвідомість особи й колективна етнічна свідомість. Таким чином, якщо розглядати культуру в широкому сенсі як універсум загальних значень, цінностей, символів і смислів, то етнічну ідентичність можна визначити як ототожнення (самоототожнення чи ототожнення з боку інших) особи (кола осіб) з певною етнічною групою на основі культурної спільності.

Запропоноване визначення, що ґрунтується на культурній обумовленості етнічної ідентичності, узгоджується або принаймні не дисонує з думками наукової громадськості з цього приводу. Так, вітчизняний фахівець з даної проблематики М. Шульга визначає етнічну ідентичність як нерозривний зв'язок особи зі спільністю, ототожнення людиною себе із певною суспільною групою, вкорінену в духовному світі особи систему цінностей, ідеалів, норм відповідної спільності, що виявляється як стійке ядро [5]. Авторитетний фахівець з проблеми ідентичностей Л. Нагорна в поняття етнічної ідентичності вкладає насамперед спільні уявлення, що виникають внаслідок усвідомлення членами певної етнічної групи спільності походження, культури, мови, традицій, території, історії тощо [6]. Інша вітчизняна дослідниця Г. Лозко постулює думку про те, що безнаціональної культури не існує [7].

Варто зауважити, що збереженню духовної єдності етнічної спільноти сприяє наявність комунікаційних зв'язків та лідерів, які стимулюють взаємодію в межах свого середовища та поза ним. На сучасному етапі в поліетнічних соціокультурних системах інформаційне поле та простір для активної етнозберігаючої діяльності формується навколо громадських організацій національних меншин.

Громадські організації національних меншин є важливою ланкою суспільно-політичного життя України. Демократичні принципи, на яких будується законодавча база у цій царині правовідносин, переконливо свідчать про розвиток у нас громадянського суспільства і правової держави. Перманентне зростання ролі громадських організацій національних меншин актуалізує потребу з'ясування теоретичних і практичних засад їх діяльності як на загальнодержавному, так і на регіональному рівнях.

Імплементация законодавчих ініціатив залежить від низки факторів: геополітичних та регіональних особливостей, етнічного складу населення, його розташування (компактне чи дисперсне), активності представників національних меншин (йдеться про їх ініціативність при створенні громадських організацій), підтримки чи її відсутності з боку відповідних державних органів на місцях. Чернігівська область як об'єкт дослідження має непересічне значення для вітчизняної регіоналістики, адже межує відразу з двома сусідніми державами – Білоруссю та Російською Федерацією. У ракурсі вивчення етнонаціональних відносин науковий інтерес до цього регіону посилюється з огляду на проживання тут двох найбільших національних меншин (росіян та білорусів), що мають свої прикордонні національні держави.

Стосовно етнічного складу населення зазначимо, що за результатами Всеукраїнського перепису населення 2001 року в області було обліковано представників більше ніж 90 національностей. Разом з тим, Чернігівщина традиційно залишається однонаціональним регіоном з поліетнічним складом населення. Абсолютну більшість тут становлять українці (93,5 % загальної кількості населення). Найбільші спільноти національних

меншин області – росіяни (62 207 осіб), білоруси (7122 особи) та євреї (1531 особа). Серед відносно численних етносів слід відзначити також вірмен (934 особи), циганів (756 осіб), молдован (700 осіб), поляків (528 осіб), татар (461 особа), азербайджанців (403 особи), німців (282 особи), грузинів (215 осіб), асирійців (188 осіб), болгар (177 осіб), узбеків (126 осіб), чувашів (124 особи), литовців (111 осіб), мордву (101 особа), румунів (83 особи), греків (81 особа). Найбільші за чисельністю національні меншини розселені по території області дисперсно, проте основна частина цих етносів мешкає в містах обласного значення – Чернігові, Ніжині та Прилуках. Серед національностей, що населяють область, можна виділити повсюдні (репрезентовані майже в усіх кутках Чернігівщини – азербайджанці, білоруси, вірмени, грузини, євреї, литовці, молдовани, німці, поляки, росіяни, татари, узбеки, чуваші) та локальні (історично пов'язані з певною місцевістю – наприклад, асирійці). Так, відносно незначна громада асирійців (188 осіб) майже повністю розселена в містах Ніжині (70,74 %) і Прилуках (26,06 %).

Інституювання громадянської ініціативи національними меншинами Чернігівщини, з урахуванням мети дослідження, вимагає окремого вивчення. В області налічується 27 громадських організацій національних меншин, у т. ч. 6 із обласним статусом, 19 – з міським і 2 – з районним статусом. Налагодженню міжнаціонального діалогу сприяє започаткування у 2006 р. проведення щорічного Міжнародного фольклорного фестивалю національних культур "Поліське коло", в якому беруть участь майже всі національно-культурні товариства Чернігівщини.

Заслугує уваги висвітлення діяльності окремих громадських організацій національних меншин області. Досить потужне інституційне представлення має російська національна меншина. У регіоні діють Чернігівське обласне відділення Всеукраїнської громадської організації "Руський рух України", громадська організація "Руське товариство Чернігівської області "Русичі", громадська організація "Чернігівський обласний руський культурний центр "Русичі" та громадська організація "Руська община м. Чернігова "Русь". Така кількість громадських організацій є адекватною тій кількості членів російської національної меншини області, однак не є адекватною низькій ефективності їх діяльності. З одного боку таку пасивність громадських об'єднань росіян Чернігівщини на просвітницькій та мистецькій ниві можна пояснити сприятливими умовами проживання в регіоні (переважно російськомовне середовище, функціонування трьох загальноосвітніх шкіл, що мають класи з російською мовою навчання, вихід 12 періодичних друкованих видань російською мовою та 9 двомовних видань, близькість національної держави). Відтак, об'єктивно постає питання про доцільність існування такої мережі громадських організацій росіян в Чернігівській області.

Білоруське національно-культурне товариство "Сябри" ["Сябры"] – неодноразовий учасник міських культурно-масових заходів. Вокальний дует "Сябровки" ["Сяброўкі"] відзначено грамотами й дипломами міських і обласних заходів. При організації є бібліотечка білоруської літератури, невеликий музей білоруських речей побуту і декоративно-ужиткового мистецтва. У Чернігівському історичному музеї ім. В. Тарновського діє куточок білоруського товариства. У П'ятницькій церкві відправляють богослужіння білоруською мовою. 2007 році з ініціативи уряду Республіки Білорусі на виконання Державної програми розвитку конфесійної сфери, національних відносин і співпраці зі співвітчизниками за кордоном делегація товариства "Сябри" спільно з делегація-

ми ще 10 білоруських національно-культурних товариств різних областей України відвідали Мінськ. Чернігівці встановили дружні зв'язки з м. Мядзель Мінської області. Зокрема, в квітні 2008 р. п'ять делегатів із Мядзеля відвідали Чернігів, а в серпні того ж року чернігівські сябри побували в Білорусі. У листопаді 2008 р. відзначалося 190-річчя від дня народження Адама Міцкевича, який народився в Білорусі. Вшанувати пам'ять поета чернігівські сябри виїжджали до Криму, в Балаклаву, де встановлено меморіальну дошку Адамові Міцкевичу.

2009 р. відзначала 20-тиріччя створення Чернігівська обласна єврейська община. Важливі напрями діяльності організації – навчальний та культурно-просвітницький: при громаді діє бібліотека, з 1993 року – недільна школа, а з 2000 року – і приватний навчально-виховний комплекс "дитячий садок – загальноосвітня спеціалізована школа I–III ступенів". При єврейській громаді працює велика кількість клубів, гуртків, творчих колективів: дитячий, молодіжний, жіночий та сімейний клуби; єврейський театр "Шпігел" ["שפּיגל"], ансамбль клезмерської музики, дитячий вокальний ансамбль, дитячий ансамбль танцю "Зіселе карамелькес" ["זיסעלע קאַראַמאַלעס"], жіночий хореографічний ансамбль "Шнелере фіселах" ["שנעלערע פּיסעלאַח"], чоловічий хор "Голдене менер" ["גאָלדענע מענער"]. Творчі колективи єврейської общини – постійні учасники різноманітних фестивалів, конкурсів, концертів у Чернігові та інших містах України. З 1997 року видається газета єврейства Чернігівщини – "Тхия" ["תּחיה"]. При общині діє Благодійний єврейський фонд "Хесед Естер" ["חֶסֶד עֵסְתֵּר"], головним завданням якого є соціальний захист та надання благодійної допомоги особам літнього віку, хворим, інвалідам, соціально незахищеним малозабезпеченим людям, покращення умов їхнього життя. З 2005 року Чернігівська міська єврейська община разом з управлінням культури міської ради проводить щорічний фестиваль єврейської культури ім. Шолом-Алейхема. 2008 року єврейство Чернігівщини відзначило 60-річчя від дня створення Держави Ізраїль. На святі в обласному центрі був присутній перший секретар Посольства Держави Ізраїль в Україні Фелікс Міндель.

Метою діяльності Чернігівської обласної громадської організації ромен "Черґен" є сприяння соціально-духовному відродженню циганів. Щорічно, 8 квітня, члени організації "Черґен" відзначають Міжнародний день ромен. Кожного року, 2 серпня, чернігівські цигани збираються на місці масового винищення місцевих циган-рома вшанувати пам'ять жертв геноциду циган у роки Другої світової війни. У Чернігові також діють три міські циганські громадські організації: "Романо дром" ["Romano drom"] (підтримує та надає благодійну допомогу бідним, постраждалим від Голокосту), "Неве Рома" ["Neve roma"] (діє в напрямі надання юридичної допомоги, захисту прав циган), "Романі дума" ["Romani дума"].

2009 року Німецький культурний центр "Взаємодія" ["Wechselwirkung"] відзначив 20-річчя створення. Він тісно співпрацює з Гете-Інститутом в Україні. Молодіжний клуб центру в 2005 році здобув перемогу в німецькомовному KBK, проведеному цією організацією, й отримав приз – поїздки до Німеччини. У дитячому клубі "Кіндерклуб" ["Kinderklub"], молодіжному клубі "Юґендблік" ["Jugendblick"], "Сеньйорклубі" ["Seniorklub"] для літніх людей вивчають німецьку мову, культуру, звичаї та обряди. За допомогою організації Німецького Червоного Хреста надають гуманітарну допомогу – продуктові пакети і ліки. 28 серпня кожного року, в День пам'яті і скорботи, чернігівські німці вшановують пам'ять етнічних німців, що стали жертвами сталінських репресій і радянських депортацій. Щорічно в м. Чернігові проходить фестиваль німецької культури ім. Г. Пфайфера.

Художні колективи: хор "Зонненштраль" ["Sonnenstrahl"], струнний ансамбль "Цаубербоґен" ["Zauberbogen"], шоу-балет "Бродвей" ["Broadway"] – неодноразові учасники всеукраїнських, міжнародних фестивалів і конкурсів. 2007 року струнний ансамбль "Цаубербоґен" брав участь у IV Всеукраїнському фестивалі німецької культури "Зонненштраль" (м. Євпаторія), а шоу-балет "Бродвей" виступав на аналогічному фестивалі у Феодосії 2008 року.

У м. Чернігові діє Корейський культурний центр. З метою вивчення корейської мови і культури функціонує школа "Ханґіль" [한글 / "Han'gŭl"]. Члени Корейського культурного центру брали участь у проектах "Нове покоління обирає новий стиль життя", "Екосередовище" тощо.

Учасники Чернігівського міського товариства "Польска пристань" відзначають релігійні та національні свята, тісно співпрацюють із Чернігівським державним педагогічним університетом ім. Т. Г. Шевченка та загальноосвітньою школою № 1 м. Чернігова у вивченні польської мови. За підтримки римо-католицької церкви неодноразово оздоровлювали дітей у Польщі.

Щорічно вірменська громада Чернігівщини відзначає День незалежності Вірменії (21 вересня), а також День пам'яті жертв геноциду вірмен в Османській імперії 1915 року (24 квітня).

Ніжинське міське товариство греків ім. братів Зосимів 2009 р. відзначило 10-річчя створення. Завдяки старанням ентузіастів видано три випуски збірника "Греки в Ніжині", створено дитячий хореографічний колектив "Зосимки" ["Οι Ζωσιμάδες"] (діти виконують народні грецькі та українські танці, вивчають пісні грецькою мовою), діє недільна школа з вивчення грецької мови, а між міськими громадами Ніжина та Яніни (Греція) встановлено дружні зв'язки. У м. Ніжині 2002 рік був оголошений роком братів Зосимів. Відновила діяльність церква Костянтина та Олени, що була побудована свого часу братами Зосимами; в Ніжинському державному університеті імені Миколи Гоголя відбулася міжнародна науково-практична конференція "Греки в Україні: історія Ніжинської грецької громади". У квітні 2008 року в м. Ніжині приймали Президента Грецької Республіки Каролоса Папуліяса, Надзвичайного і Повноважного Посла Греції в Україні Харалампоса Дімітріу та делегацію випускників школи ім. Зосимадів з м. Яніни. У травні 2008 року Ніжинське міське товариство греків імені братів Зосимів виступило одним з організаторів міжнародної науково-практичної конференції "Греція і слов'янський світ: національна своєрідність і взаємовплив культур", що проходила в м. Києві. Серед інших заходів, що відбулися того ж року, слід відзначити, насамперед, Дні грецької культури в Ніжині та презентацію чергового випуску книжки "Греки в Ніжині".

1999 року була заснована Ніжинська культурно-просвітницька Спілка поляків "Астер" ["Aster"]. Мета діяльності організації – відродження польських традицій, звичаїв, культури. Уроки польської мови у школі-гімназії № 16 проводить учитель, який щорічно прибуває з Польщі на замовлення спілки "Астер". За час існування Спілки вийшло два збірники "Поляки в Ніжині", над якими працювали історики Ніжинського державного університету імені Миколи Гоголя, науковці, фахівці архівів і музеїв. Традиційно щороку в м. Ніжині проводяться Дні польської культури, імпрези, присвячені творчості видатних поляків, насамперед Ф. Шопенів та А. Міцкевичу.

Основною метою діяльності Культурно-просвітницької спілки поляків м. Прилук є національне відродження поляків, популяризація польської історії та культури.

Основні здобутки спілки: заснування римо-католицької церкви в м. Прилуках; відкриття відділу польської літератури в центральній міській бібліотеці ім. Л. Забашти; впровадження вивчення польської мови в десяти школах Прилук; відкриття культурно-просвітницького центру "Польський дім" ["Dom Polski"]; заснування двомовної (польсько-української) газети "Орлине плем'я" ["Orle plemię"]; щорічне проведення Днів польської культури; участь і перемоги у всеукраїнських фестивалях національних культур і фестивалях у Польщі; оздоровлення дітей у літніх таборах на території Польщі. Діють дитячий вокальний ансамбль "Вянечек" ["Wianeczek"] і вокальний ансамбль "Промик" ["Promyk"]. У травні 2007 року культурно-просвітницька спілка поляків брала участь у проведенні Днів Європи в м. Прилуках. 2008 р. пройшов конкурс "Чи знаю я Польщу?". 2009 р. у рамках святкування 90-річчя незалежності Польщі пройшли Дні польської культури.

Мета Городнянського німецького культурного центру "Взаємодія" ["Wechselwirkung"] – вивчення та пропагування німецьких культурних та мовних традицій, ремесел, звичаїв та народних обрядів, мистецьких цінностей. Працюють гуртки: вокальний і танцювальний, з вивчення німецької мови, образотворча студія. За участь у міжнародному конкурсі з німецької мови "Зустріч зі Східною Європою" окремих членів гуртка з вивчення німецької мови було нагороджено грамотами Міністерства шкільної та вищої освіти землі Північний Рейн – Вестфалія (ФРН). 2008 року дитячий ансамбль танцю "Цауберзайтен" ["Zaubersaiten"] Городнянського німецького культурного центру брав участь у Всеукраїнському фестивалі німецької культури "Зонненштраль" у м. Феодосії.

Таким чином, Чернігівська область є типовим для нашої держави прикладом гармонійного розвитку етнонаціональних відносин, що забезпечується головним чином активністю громадських організацій національних меншин. Пріоритетним напрямком діяльності цих об'єднань є збереження етнічної ідентичності спільнот, інтереси яких вони представляють. Сформоване правове поле забезпечує необхідні умови для подальшого зростання активності національних меншин та їхніх громадських об'єднань як у захисті своїх культурних, мовних, освітніх та інших прав, так і в загальнодержавних громадсько-політичних справах, чому має сприяти існуюча структура органів державної влади та дорадчо-консультативних рад при них. Відсутність управління у справах національностей та релігій в Чернігівській обласній державній адміністрації знижує можливості державного регулювання та підтримки етнонаціональної сфери в регіоні. Попри це, завдяки активній діяльності громадських організацій національних меншин й адекватній гуманітарній політиці влади, тут зберігається міжнаціональний мир, що особливо важливо, враховуючи геополітичне положення краю.

1. Нагорна Л. П. Соціокультурна ідентичність: пастки ціннісних розмежувань / Лариса Нагорна. – К. : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2011. – С. 224.
2. Нагорна Л. Національна ідентичність в Україні / Л. Нагорна. – К. : ІПіЕНД, 2002. – С. 33.
3. Соціокультурні ідентичності та практики / під ред. А. Ручки. – К. : Інститут соціології НАН України, 2002. – С. 201.
4. Українознавство : навчальний посібник для студ. вищ. навч. закл. / за ред. М. І. Обушного. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2008. – С. 205–206.
5. Шульга Н. А. Великое переселение: репатрианты, беженцы, трудовые мигранты / Н. А. Шульга. – К. : Інститут соціології НАН України, 2002. – С. 56.
6. Нагорна Л. Національна ідентичність в Україні / Л. Нагорна. – К. : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2002. – С. 35.
7. Лозко Г. Етнологія України. Філософсько-теоретичний та етнорелігієзнавчий аспект / Г. Лозко. – К. : АртЕк, 2001. – С. 61.

ЕТИЧНІ АСПЕКТИ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОЇ КОНЦЕПЦІЇ БОГДАНА КИСТЯКІВСЬКОГО

Для української філософії актуальність питання про співвідношення права і моральності визначається тією обставиною, що доля ідеї права у вітчизняній культурі виявилася досить драматичною. Традиція амбівалентного ставлення до права, часто навіть приймаюча форму правового нігілізму, являє собою як вітчизняну реакцію на кризу "юридичного світогляду" на Заході, так і результат характерного для вітчизняної духовної культури етичного максималізму.

Ключові слова: право, держава, демократія, ідеологія, етика.

Для украинской философии актуальность вопроса о соотношении права и нравственности определяется тем обстоятельством, что судьба идеи права в отечественной культуре оказалась достаточно драматичной. Традиция амбивалентного отношения к праву, зачастую даже принимающая форму правового нигилизма, представляет собой как российскую реакцию на кризис "юридического мировоззрения" на Западе, так и результат характерного для отечественной духовной культуры этического максимализма.

Ключевые слова: право, государство, демократия, идеология, этика.

For Ukrainian philosophy relevant question of the relationship between law and morality is determined by the fact that the fate of the idea of law in our culture proved to be quite dramatic. The tradition of the ambivalent attitude toward the law, sometimes even taking the form of legal nihilism, Russia is both a reaction to the crisis "legal philosophy" in the West, and the result is characteristic of native spiritual culture of ethical maximalism.

Keywords: law, government, democracy, ideology, ethics.

Відомий український філософ і правознавець Богдан Кістяківський є одним з найбільш рішучих критиків правового нігілізму російського суспільства на початку ХХ ст. Він переконливо довів, що однією з причин правового нігілізму є нерозвиненість правосвідомості російської інтелігенції та відсутність філософського осмислення права, яке розкривало б його справжню етичну, соціальну та культурну цінність. Для цього він пропонує переглянути характерні для російської культури розуміння права: право, як державного примусу (юридичні позитивісти), і право, як етичний мінімум людської поведінки (В. С. Соловйов і його послідовники). Богдан Кістяківський доводить, що духовна культура складається не тільки з цінних змістів, значну частину культури складають цінні формальні властивості інтелектуальної та вольової діяльності. Таким чином, російська інтелігенція в своєму етичному максималізмі та безкомпромісному пошуку істини недооцінює, а швидше навіть нехтує і зневажає особливі цінності культури – формальні цінності. З усіх же формальних цінностей саме право відіграє найважливішу роль у житті людини і суспільства.

Богдан Кістяківський визнає, що слабкість правосвідомості російської інтелігенції визначається не однією лише суб'єктивною причиною відсутності інтересу до правових ідей, ця слабкість є результатом відсутності правового порядку в повсякденному житті народу. Однак, на його думку, російська інтелігенція з цього факту зробила зовсім інший висновок: висновок про те, що це навіть корисно для майбутньої держави. Особливість російського правового нігілізму полягає в наявності добре продуманої теорії заперечення права, отже, феномен правового нігілізму в Росії має глибокі ідейні та культурні корені і аж ніяк не пояснюється тільки дефектами менталітету неосвічених верств населення або нехтування правом з боку правлячих класів. Богдан Кістяківський розрізняє дві сторони правового ідеалу – особистість, дисциплінована правом та стійким правопорядком, і особистість, наділена усіма правами і вільно користується ними. На думку вченого, розуміння правового ідеалу було дуже далеким не тільки для народних мас та еліти суспільства, але й для російської інтелігенції.

Хибне, на думку вченого, розуміння співвідношення права і моральності стало причиною безрезультативно-

сті багатьох зусиль російської народницької інтелігенції. Помилкове, на думку Богдана Кістяківського, припущення, що свідомість народу орієнтована виключно етично, перешкодило вдосконаленню традиційних форм народного життя, зокрема, громади. Між тим, зазначає вчений, ігноруючи інтуїтивне право, російська інтелігенція вважала правом тільки зовнішні, найчастіше маловживані, норми закону. Таким чином, російська культура була позбавлена справжньої правосвідомості, місце якої було віддано етичним принципам, доповненим бюрократичним формалізмом.

Перспективи формування нової правосвідомості, Богдан Кістяківський пов'язує з визнанням російським суспільством фундаментальності, самостійності та важливості етичної проблеми, тобто актуальності вимог справедливості, самостійності етичної повинності і соціального ідеалу. Відкинувши натуралістичну соціологію і марксизм як соціально-філософські системи і не розходячись з ними як з позитивно-науковими теоріями, більшість російських мислителів повинні були визнати, що постановка етичної проблеми можлива тільки в релігійно-метафізичному сенсі.

Науково-філософський підхід до етики і права, дослідник пов'язував з неокантіанською методологією гуманітарного пізнання. В результаті він прагнув створити етико-нормативну концепцію права як теоретичну і методологічну основу подолання правового нігілізму, характерного для російської культури.

Загальна неокантіанська методологічна установка конкретизується в прихильності дослідника до основних ідей Баденської школи. Орієнтація науки про право і етики на гуманітарно-наукове знання можлива тільки при рефлексивній опосередкованості, що полягає в аналітичних, критичних і синтетичних процедурах, які даються філософією. Разом з тим, підкреслюючи необхідність філософської рефлексії гуманітарного знання для створення юридичної науки та етики, Богдан Кістяківський відмовлявся розглядати їх як чисто філософські науки. Подібна спроба була зроблена в працях марбурзьких неокантіанців Г. Когена, Р. Штаммлера, погляди яких російський мислитель піддавав критиці.

Український мислитель вказує, що в науці про право накопичилося безліч наукових знань, отриманих емпі-

ричним шляхом, що навіть філософи, які певним чином повертають науку про право до залежного положення по відношенню до філософії, абсолютно несподівано повинні враховувати наукові знання, набуті чисто юридичною думкою. І найголовніше – ці знання мають відношення до етики. Той факт, що область етики та область права споріднені, давно визнано в філософії; обидві ці області завжди відносять до одного загального відділу практичної філософії. Богдан Кістяківський був переконаний, що в практичній філософії головне місце традиційно належало етиці.

В неокантіанській етиці з'являється нове ставлення до права, адже при побудові системи робиться спроба орієнтувати етику на юриспруденцію. Отже, і право завдяки теоретичній розробці, якої воно зазнало в юриспруденції, набуває самостійного значення для етики. Разом з тим, якщо ми вже не вважаємо, подібно Канту, поняття права лише етичною та пізнавальною категорією, то все ж не сумніваємося в тому, що в ньому є елементи трансцендентальної первинності. Різноманітність елементів, що входять в наукове пізнання права, збільшується завдяки тому, що право в своєму емпіричному бутті пов'язано з самими різними областями явищ. Своє методологічне завдання Богдан Кістяківський бачить в тому, щоб підготувати ґрунт для заключного синтезу, який повинен привести до цілісного і повного знання про право.

Центральною категорією такого синтезу є категорія повинності. Саме ця категорія визначає критичну позицію дослідника щодо позитивізму і натуралізму, з одного боку, і метафізики – з іншого. Богдан Кістяківський піддає критиці, з одного боку, позитивістське і натуралістичне перенесення уявлень про необхідність, що має відношення до природи, на область етично належного, а з іншого, відкидає метафізичне прагнення отримати більш загальну категорію, ніж повинність.

Вчений стверджував, що російські мислителі не вважали для себе можливим прийняти кантівське положення про самостійність етичного початку, адже воно визначається протиставленням формальних категорій необхідного і належного. У російській філософії перемогла позиція метафізичного ідеалізму, згідно з якою протилежності між буттям і повинністю, істинним і належним мають безумовний характер.

Телеологічна точка зору протилежна щодо природничої точки зору. Доцільним ми вважаємо те, що призводить до здійснення чогось цінного. Загальні формули, на підставі яких визначається відповідність дій з тими чи іншими цілями, називаються правилами або нормами, які являють собою правила або норми оцінки, а не примусові закони для діяльності. Таким чином, Богдан Кістяківський поділяє установки Баденської школи неокантіанства, згідно з якими людина створює свій світ цінностей, абсолютно незалежний від природного порядку речей. Дослідженням цього світу цінностей займається не природознавство, а філософія.

Категорія повинності лежить в основі розробленої Богданом Кістяківським етико-нормативної концепції права. Дослідник наголошує, що справжня сутність права безумовно етична, як би не ухилилися окремі, фактично діючі правопорядки від вимог моральності. Пов'язати право і моральність, представити моральність в якості критичної інстанції над правом позитивним – ось що становило основну теоретичну задачу Богдана Кістяківського, в здійсненні якої він схилявся не

тільки до німецьких вчителів (І. Канта і неокантіанців Баденської школи), а й відомого російського мислителя В. С. Соловйова.

Богдан Кістяківський виділяє емпіричні і трансцендентальні цілі права. Серед трансцендентальних цілей найбільше значення для права, згідно Богдана Кістяківського, мають саме етичні цілі, що зумовлюють його природу: свобода і справедливість. Наявність у праві зазначених цілей визначає, як необхідність його нормативно-етичного дослідження, так і правомірність відповідного поняття права. Але визначенням нормативно-етичного поняття для Богдана Кістяківського аж ніяк не вичерпується таке різноманітне явище, як право. Право є і державно-організаційне, і соціальне, і психічне, і нормативне явище. Всі ці різні його прояви підлягають самостійному вивченню, і тому науково правомірно не одне, а кілька понять права. Нормативне поняття права Богдан Кістяківський виділяє поряд з державно-організаційним, соціальним і психологічним. При цьому нормативне поняття права є у російського вченого не нормативно-логічним (як, наприклад, у Г. Кельзена), а нормативно-етичним, ціннісним.

Про кожне громадське явище ми можемо судити з моральної точки зору. Всякий раз, коли ми маємо факт з суспільного життя, ми можемо запитувати: чи задовольняє він ідеї справедливості чи ні. Про все, що стосується людей і відбувається серед них, можна і треба судити з моральної точки зору, встановлюючи справедливість або несправедливість того чи іншого явища. Категорія необхідності – це категорія пізнання; ми застосовуємо її тоді, коли хочемо зрозуміти або пояснити дещо. Категорія справедливості – це категорія оцінки. Вона нічого не може нам пояснити. Ми нічого не зрозуміємо і не відкриємо, якщо будемо застосовувати її. На підставі її ми можемо зробити тільки моральний висновок, тобто визначити, що є добро, а що – зло.

Богдан Кістяківський захищав ідеали правової держави і розробляв юридичні аспекти ідеї правової соціалістичної держави. Ця ідея отримала у нього розвиток в якості ідеї суб'єктивних публічних прав. Дослідник приходить до висновку про те, що поряд з цивільними і політичними правами повинні гарантуватися права соціальні, а саме: право кожного громадянина – вимагати від держави забезпечення йому нормальних умов економічного та духовного існування.

Справжні цілі держави дослідник бачив у здійсненні солідарних інтересів людей. З цього випливає і етичний сенс держави. Сприяючи зростанню солідарності між людьми, держава облагороджує і підносить людину. Вона дає йому можливість розвивати кращі сторони своєї природи і здійснювати ідеальні цілі. В облагороджені і піднесені ролі людини і полягає істинна сутність й ідеальна природа держави. Разом з тим, він стверджує, що мета соціального розвитку не в тому, щоб всі члени суспільства перетворилися в людей, які розраховують на милосердя і благодіяння з боку суспільства, а в тому, щоб в нікого не було потреби розраховувати на благодіяння. Богдан Кістяківський стверджує, що кожній людині має бути гарантовано право на гідне людське існування, що служить підставою для цілого ряду правових домагань особистості. Ця гарантія повинна виникати не в силу почуття жалості, а в силу самої природи правової організації в нормальному соціальному ладі.

Надійшла до редколегії 14.03.12

ЛІТЕРАТУРОЗНАВСТВО XX СТ. В КИЇВСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Стаття присвячена обґрунтуванню філософської методології у літературознавчих дослідженнях вітчизняної школи переломного періоду. Виокремлено спільні для філософії та літературознавства проблеми, концепти, принципи. Дослідження побудовано на основних позиціях матеріалу кандидатської дисертації.

Ключові слова: філософія, літературознавство, образ, концепт, Київський університет.

Статья посвящена обоснованию философской методологии в литературоведческих исследованиях отечественной школы переломного периода. Выделены общие для философии и литературоведения проблемы, концепты, принципы. Исследование построено на основных положениях материала кандидатской диссертации.

Ключевые слова: философия, литературоведение, образ, концепт, Киевский университет.

The article is devoted to the foundation of the of philosophical methodology in study of literature researches of home school of critical period. General for philosophy and literary criticisms issues, концепты, principles, are distinguished. The research is built on the basic thesis of material of candidate's dissertation.

Keywords: philosophy, literary criticism, character, concept, Kyiv university.

Період розвитку філософії в Київському університеті кінця XIX – початку XX століття пов'язаний із залученням літературознавчих питань, тобто цей процес можна назвати складним і неоднозначним. У названий період відбулися зміни типів філософствування та перехід до нових традицій. На цей процес вплинула діяльність В. Асмуса, М. Зерова, А. Лободи, В. Перетца, В. Петрова (Бера, Домонтовича), Д. Чижевського та ін.

Філософія Київського університету (у 1837–1919 рр. Університету Св. Володимира) наприкінці XIX – на початку XX ст. мала складну історію, являючи собою амбівалентне явище. З одного боку, ідеологічні причини зумовлювали застережливий, традиційний підхід до аналізованих проблем, а з другого, філософи Київського університету залишили багатий фактаж для наступних поколінь і надавали велику увагу давнім джерелам, розглядаючи їх з текстологічної точки зору (праці А. Лободи, В. Перетца). Тому ці два аспекти мають враховуватися під час розгляду особливостей конкретної філософської системи.

Але досліджувані в Київському університеті філософські проблеми значно вплинули на становлення і розвиток українського літературознавства. Серед цих проблем передусім треба виокремити такі: проблеми творчості, суб'єкта, ідеалу прекрасного, мистецтва як феномену, принципів натхнення, естетичних категорій, інтуїції як методу пізнання та ін.

Ці актуальні проблеми літературознавства розглядалися в таких філософів кінця XIX – початку XX ст.: О. Новицького, О. Козлова, В. Асмуса, О. Гілярова, М. Грота та ін.

Філософська картина Київського університету визначалася кількома критеріями. По-перше, це криза раціоналізму, по-друге, розвиток позитивізму (О. Конт, Г. Спенсер), по-третє, виникнення "філософії життя" (С. К'єркегор, Ф. Ніцше, В. Дільтей та ін.). Таким чином, сучасні філософи, як-от В. Горський, пропонують дивитися на розвиток науки київської школи кінця XIX – на початку XX ст. широко, тобто як на різні школи й напрями.

У літературознавстві кінця XIX ст. ще спостерігалася традиційна філософська парадигма, проте на початку XX ст. у працях В. Перетца помічається вплив учення С. Гогоцького. Зокрема, спроби об'єднати принципи аналізу і синтезу, індукції і дедукції. Особливо помітна в працях В. Перетца перша тенденція. Щеплення ідей С. Гогоцького (наприклад, про втрачену гармонію світогляду) на історичний ґрунт і загострення уваги на морально-етичних проблемах у досліджуваних творах Київської Русі (як-от "Слова про похід Ігорів") також спостерігаються в перетцівському дискурсі. Проте якщо

С. Гогоцький вирізняв віру і розум як визначні чинники філософської системи, то В. Перетц уже як філолог розводив ці два принципи, хоча й не завжди був послідовним у цьому протиставленні. Зокрема, аналіз есхатологічних картин в українському пісенному фольклорі якраз демонструє сприйняття єдності віри і розуму в світогляді середньовічної людини.

Отже, незважаючи на консервативність, філософія Київського університету почала розв'язувати нагальні проблеми, які виникли на початку XX ст. зі зміною парадигми. Сецесійність історії культури, у тому числі історії філософії, призвела до виникнення нових питань на класичному ґрунті. Відтак, літературознавство XX ст. і сучасна наука мають основою філософські погляди XIX ст., які, незважаючи на ілюзорну стрункість (точніше, спроби звести їх до однієї консервативної моделі), позначені впливом зарубіжних учень і навіть синтезом різних наук, як-от: мовознавства, історії, релігієзнавства, богослов'я, зародків культурології, тощо. Цей синтез розвинувся вже в новій науковій парадигмі XX ст.

Філософські проблеми XIX ст. були тісно пов'язані з проблематикою XX ст., і тому методологію дослідження цих питань можна вважати певною мірою традиційною. З одного боку, були накреслені нові підходи до нових питань, а з другого боку, монолітність філософської системи Київського університету ще не була зруйнована до кінця – принаймні, стосовно літературознавства. У цьому легко перекоонатися, ознайомившись зі світоглядною специфікою вчених початку XX ст., чия мисленнєва система сформувалася на основі XIX ст. Яскравий приклад – учення В. Перетца, адже, як згадав М. Гудзій, саме лекції з методології літератури цього вченого (вслухані автором у 1907–1911) змінили ставлення до філології на позитивне. Дослідник наголошував не лише на нових літературознавчих проблемах, але й відштовхувався у своєму дискурсі від поглядів братів Грімм, Т. Бенфея, Ф. Буслаєва, О. Пипіна, М. Тихонравова, О. Веселовського, О. Шахматова. Цікаво, що звернення дослідником до поглядів цих авторів ще раз підтверджує тяглість і взаємопов'язаність наукового дискурсу, адже, наприклад, М. Тихонравов вважав своїми вчителями Шевирьова (як історика літератури) та Ф. Буслаєва як компаративіста. Важливу роль тут відігравав організований В. Перетцом у 1907 р. "Семинарий русской филологии", на якому досліджувалися проблеми не лише давньої російської та української літератури, але й нових творів, причому в загальному розумінні [1]. Тобто тематика й проблематика літературознавства як науки були виведені на європейський рівень, що дозволило пізніше Д. Чижевському роз-

винуту свою концепцію. Поєднання історичного дискурсу та компаративістики як надбання XIX ст. розвинулися в XX ст.

Аналізовані зміни у філології в контексті *fin de siècle* показують, яким чином еволюціонувало літературознавство: спочатку в контексті філософії, а потім уже в загальнокультурному та історичному. Зіставлені погляди В. Петрова та Д. Чижевського та наголошення на мало-відомих концептах дискурсу М. Зерова показують, що ці дослідники спочатку розвинули гіпотези генерації XIX ст., але згодом відійшли від консерватизму, побудувавши більш гармонійну і елітарну світоглядну систему.

Також треба врахувати, що наприкінці XIX – на початку XX ст. розвиток модернізму торкнувся й української науки, тому варто говорити про взаємне перетікання філософії та літературознавства в Київському університеті. Зокрема, про зміну філософської парадигми свідчить вплив праці А. Шопенгауера "Світ як воля і уявлення" (1819, в Україні відомої не раніше ніж у 1870-х рр., тобто на початку доби модернізму) на подальший літературознавчий дискурс: мистецтво створює ілюзію краси (і ця теза відображена, хоча подекуди і з певними модифікаціями, у світогляді неокласиків). Наприкінці XIX ст. розвивається ірраціоналізм, який остаточно оформлюється на початку XX ст. і триває до 1924–1927 рр., тобто проголошення соціалістичного реалізму. Навіть упорядкований світогляд неокласиків не можна вважати суто раціональним, тому що струнка форма не завжди означає відповідного змісту. Суб'єктивність мистецтва остаточно доведено, що показало ілюзорність віри в підпорядкованість творчості раціональному чиннику. Егоїзм як один із критеріїв, рушіїв і виявів мистецтва остаточно оформиться в українському дискурсі на початку XX ст., а саме до Першої світової війни.

І водночас теорія А. Шопенгауера не позбавлена класичного змісту, на що вказав В. Асмус, стверджуючи, що цей філософ був кантіанцем, але всім кантіанцям притаманне "негативне ставлення до діалектики та ортодоксальність у формально-логічних поглядах" [2].

Ще треба зазначити, що українська філософія кінця XIX – поч. XX ст. зверталася до християнських ідей, прагнучи віднайти гармонію, а з іншого – позначилася збільшенням ролі песимізму й навіть апокаліптичних мотивів, розчаруванням у науковому мисленні. В українській науці як християнській за духом переважав перший напрям.

Також слід докладніше з'ясувати поглядів Гердера на теорію культурно-історичних епох Д. Чижевського. Повного наслідування тієї чи іншої теорії у вчених Київського університету, звичайно, не спостерігається, у даному випадку скоріше можна казати про взаємопов'язаність поглядів у різних епохах, причому цей зв'язок можна розглядати як лінійно (взаємовплив теорій різних діячів, які жили в один період, як-от неокласики), так і вертикально (тобто зв'язок концепцій діячів різних епох, наприклад, від античності до XIX чи XX ст.). За лінійним способом можна порівняти погляди Г. Е. Лессінга, Й. К. Аделунга та Гердера: якщо перші два вчені вважали, що на культуру впливають зовнішні умови, то Гердер виступав як діалектик. Це не могло не позначитися на методології Д. Чижевського.

У передмові до "Ідей до філософії історії людства" (1784) Гердер писав: "...хіба не впорядковані часи, як упорядковані простори?" [3]. На його думку, людське призначення – упорядкувати оманилий хаос. Також наближає погляди Гердера і Д. Чижевського розгляд епох як "еонів": у Гердера "еон" означає переходи в історії людства, розташовані між переворотами (*Umwälzungen*) чи революціями (*Revolutionen*) світу; смерть

і перехід індивідуальної душі в інший, вищий стан отожднюються з такими самими процесами, але космічного масштабу, після чого Земля зазнає оновлення [4]. Хоча Д. Чижевський не вживає терміна "еон" у своєму дискурсі, але сам принцип розгляду цим дослідником культурно-історичних епох свідчить про цікаве, оригінальне використання гердерівського дискурсу, а саме – продовження і модифікацію без наслідування. Вплив гердерівського розуміння "еонів" помітний і у дискурсі В. Петрова про антитетичність культури. Тезу Гердера про ґенезу мистецтва як про "шлюб Ідеї та Знаку" [5] по-своєму розвинув Д. Чижевський, наголошуючи на ролі знаку в романтизмі на прикладі поезії Т. Шевченка.

Також наближає дискурс Д. Чижевського до гердерівського уявлення культурно-історичних епох як хвилестої лінії. Для Гердера хвилеподібний розвиток епох зумовлений математично: у цьому ланцюзі прибутку або спаду народи завдяки прогресу досягають максимуму, зумовленого взаємозв'язками [6]; такі максимуми кривої можна назвати й вузловими моментами.

Емоційно-песимістичне сприйняття, заковане в гердерівському дискурсі, дозволяє зрозуміти передумови виникнення не лише романтизму, але й модернізму, про що свідчать, зокрема, слова: "...тіні – ми, а фантазія наша малює лише сні" [7], або ж твердження про те, що розуму не дано збагнути зв'язку між причиною та наслідком, і в цьому полягає вада науки [8]. Тому не дивно, що в XX ст. раціональний чинник перестав задовольняти науковців, тоді як у XIX ст. все ж таки були штучні спроби пояснити об'єкт і предмет дослідження за допомогою розуму, хоча такий метод міг зводитися до ілюстративного чи текстологічного (А. Лобода).

Із цього аналізу зрозуміло, що зв'язок української філософії та літературознавства із синтетичними дисциплінами проявився завдяки пізнанню через німецькомовні джерела. Розвиток таких запозичень, їхня модифікація вже на національному ґрунті та поєднання з різними філософськими системами, попри свою вдавану строкатість, на початку XX ст. виявився перспективним і тому про спостерігається до другої половини XX ст., але вже не в радянській, а в діаспорній науці. Зокрема, це стосується праць Д. Чижевського. У цьому плані варто розглянути зв'язок теорії культурно-історичних епох цього вченого з теорією "культурних хвиль" Генріха Вольфліна (про це натякнула Н. Зборовська), чії історико-мистецтвознавчі праці були найавторитетнішими серед інших німецькомовних джерел у XX ст. Зокрема, дослідниця пояснювала свою гіпотезу так: "Дуалістична модель історичності Г. Вольфліна відображала загальнокультурний розвиток на основі "культурних хвиль", які змінюють одна одну, починаючись як стилі – класичний або ренесансний і романтичний або бароковий (іншими словами – "лінійний" стиль на основі переваги метонімічного тропу та "живописний" – на основі метафоричної домінанти)" [9].

Д. Чижевський, звичайно, знав і згадував праці Г. Вольфліна. "Формалізм" цього дослідника, закладений в аналізі передусім пластичної форми, стосується образотворчого мистецтва (у даному разі архітектури), але цей підхід знайшов свій розвиток в поглядах Д. Чижевського на культурно-історичні епохи, стилі та напрямки. Зокрема, це стосується виокремлення українським дослідником прикметних рис орнаментального стилю, ренесансу, бароко тощо не лише в образотворчому мистецтві, але й в художній літературі, причому для Д. Чижевського одне витікає з другого, обидва види мистецтва – вербальне і невербальне – пов'язані між собою, і не завжди навіть можна чітко визначити прерогативу словесного мистецтва над пластичним, і навпа-

ки. Це пов'язано з інтуїцією, увагою до символу, художнього образу тощо. При цьому ні у Г. Вольфліна, ні у Д. Чижевського не можна знайти хаотичності чи невизначеності. Обидва дослідники мають строгу систему.

Неокантіанська увага початку XX ст. до самоцінності художніх цінностей (які не виконують якусь іншу – дидактичну, соціальну тощо – функцію) зумовлена розвитком модернізму. Такий погляд на мистецтво, звичайно, контрастував із консервативними підходами XIX ст., в яких у кращому випадку, можна знайти тезу про те, що література віддзеркалює життя. Але сама сутність літератури залишалась або псевдовизначеною як дидактика чи фетиш, або ілюзорною, невизначеною, з огляду на еволюцію мистецтва. Наукові пошуки початку XX ст. являють собою спробу зняти цю суперечність, подати хоча б часткове розв'язання проблеми, і в даному разі такою "панацеєю" стає саме філософська методологія.

Таким чином, світоглядна позиція представників київської інтелігенції кінця XIX – початку XX ст. базувалася на віднайденні балансу між двома чинниками: національним (дослідження якого тільки формувалося) та інтелектуальним. У розвідках, присвячених художній літературі, була наявна спроба простежити еволюцію мистецтва. Також на перший план виходить аналіз особистісного аспекту в літературі, образу автора, творчої рефлексії.

Отже, у літературознавчих працях Київського університету кінця XIX – початку XX ст. закладене філософське підґрунтя, яке має змішаний або перехідний характер, маючи, з одного боку, аристотелівську увагу до логіки і теоретичних засад поетики, інтерес до раціоналізму, а з другого боку – платонівську ідею стосовно форми і змісту, ейдосів і емоційного навантаження художнього образу. Розглянуті джерела базуються на синтезі літератури, філософії, культури, історії (і, відповідно, філософії історії), маючи виразний онтологічний характер.

Із цього аналізу стає зрозумілим, що собою являє літературознавство взагалі та на сучасному етапі зокрема. Специфіка літературознавства полягає у тому, що досі ця галузь, на нашу думку, не відокремилася категоріально й навіть змістовно від філософії. Таким чином, літературознавчий аналіз являє собою й філософський, оскільки оперує спільними для обох дисциплін категоріями, як-от форми і змісту, прекрасного, краси, потворного тощо, морально-етичними цінностями (так, у літературознав-

чому аналізі деяких окремих проблем, як-от релігійних, не визнається, вони розглядаються або як філософські, або як морально-етичні), тощо. Філософський чинник у літературознавстві досі потужний, і філологія не звільняється від нього; урешті-решт, такий пуризм і неможливий через спільну змістову складову. У протилежному разі відбувається зведення літературознавчого аналізу до примітивного формального або текстологічного, де розшифрування реалій, художніх засобів тощо зрідка спирається на філософські здобутки.

Іншими словами, під час аналізу літературознавець повинен урахувати можливість філософського кола читання в досліджуваного автора, навіть якщо письменник не створив власної філософської системи. Слід пам'ятати, що все одно художній твір несе в собі світоглядну систему, яка може бути емпіричною чи недостатньо глибоко висловленою, але вона все одно наявна через індивідуальний чинник.

Отже, літературознавство – це галузь, в яку інтегруються здобутки інших дисциплін, передусім гуманітарних. Ця інтеграція відбувається не завжди рівноцінно й ефективно, тому літературознавчий процес ніколи не був і не є рівномірним. Прогресивність запозичення інших моделей виявляється в дієвості нових методів, регресивність – у штучному затриманні старих нежиттєздатних конструкцій.

Таким чином, літературознавець повинен не лише застосовувати глибокий аналіз, але й орієнтуватися в пошуку тем і виокремленні проблем на філософські здобутки, водночас уміючи відкидати зайве й зважати на історичні передумови виникнення того чи іншого твору, щоб уникнути сліпого копіювання, а відтак, ерзацу.

1. Гудзій М. Із спогадів [Текст] / М. Гудзій // 3 іменем Святого Володимира : у 2 кн. Кн. 1. / упоряд. В. Короткий, В. Ульяновський. – К. : Заповіт, 1994. – С. 315–316. 2. Асмус В. Ф. Діалектика Канта [Текст] / Валентин Фердинандович Асмус. – Изд. 2-е. – М. : Изд-во Коммунистической академии, 1930. 3. Гердер И. Ф. Идеи к философии истории человечества [Текст] / Иоганн Фридрих Гердер ; пер. и прим. А. В. Михайлова. – М. : Наука, 1977. – С. 9. 4. Там же. – С. 661. 5. Там же. – С. 242. 6. Там же. – С. 442. 7. Там же. – С. 205. 8. Там же. – С. 236. 9. Зборовська Н. В. Психісторія новітньої української літератури: проблеми психосемантики і психопетики [Текст] : автореф. дис. ... д-ра філол. наук: 10.01.01; 10.01.06 / Зборовська Ніла Вікторівна. – К., 2007.

Надійшла до редколегії 15.03.12

УДК 160.1

Н. Т. Супрун, асп., КНУТШ

ЛОГІКА ЯК ПРАКТИЧНА ДИСЦИПЛІНА В КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНІЙ АКАДЕМІЇ (1819–1920 рр.)

В статті аналізуються логічні погляди представників Київської духовної академії. Зазначається особливість розуміння поняття "практичної логіки" та її місця серед інших наук.

Ключові слова: практична логіка, прикладна логіка, образ логіки, закони логіки, форми мислення, методологія.

В статье анализируются логические взгляды представителей Киевской духовной академии. Подчеркивается особенность понимания понятия "практическая логика" и ее места среди других наук.

Ключевые слова: практическая логика, прикладная логика, образ логики, законы логики, формы мышления, методология.

In this article analyzes logical views of representatives of the Kiev Theological Academy. Emphasized specificity of understanding the concept of "practical logic" and its place among other sciences.

Keywords: practical logic, applicable logic, the image of the logic, the laws of logic, forms of thought, methodology.

З огляду на розбудову незалежної української держави, важливими стають питання, що пов'язані з історичною та культурною спадщиною. Не можливо говорити про сьогодення не знаючи минулого. Ось чому звернення до філософських здобутків представників Київської духовної академії (1819–1920 рр.) все більш стають актуальними. Досягнення вітчизняної логіки вказують на існуючий розрив між розробкою теоретичної бази та

історичної бази логіки. Ці дві сфери тісно зв'язані між собою, проте питанню історії української логіки приділено недостатньо уваги. Це створює невидимий бар'єр між ними і відкидає здобутки українських логіків-філософів в забуття.

Проблема співвідношення логіки як теоретичної та практичної дисципліни не є новою, але це не впливає на її актуальність. За все існування логіки як науки її

предмет піддавався значним змінам. Це пов'язано з самою специфікою логічного знання. Крім цього, на зміни в сфері логіки впливали історико-культурні аспекти та соціальні зміни (варто згадати "прогнози" І. Канта, що нищили майбутнє логіки). Загалом, обговорення проблеми співвідношення теоретичної та практичної логіки не так давно стало характерним для вітчизняної логіки. Але звертаючись до стародруків та рукописів представників духовно-академічної філософії, відзначаємо певний пласт в їх дослідження, який присвячений практичному характеру логіки. На розуміння логіки не лише як формальної науки вказує проблема, яку вирішували логіки Київської духовної академії поруч з питаннями про реформування логіки як науки та її методологічне значення. А саме: як застосовувати на практиці те, що здобуте в теоретичній логіці. Проведене дослідження є актуальним, по-перше, в історичному аспекті, для формування цілісної картини історії української логіки та введення значної частини логічних робіт представників Київської духовної академії (1819–1920 рр.); по-друге, в теоретичному аспекті: розкриття проблеми співвідношення теоретичної та практичної логіки, та розуміння останньої як в широкому так і вузькому смислі.

Джерельною базою слугували роботи професорів Київської духовної академії (1819–1920 рр.): рукописні лекції з логіки та програми з логіки П. Ліницького та П. Юркевича; текстуальні першодруки С. Гогоцького, П. Ліницького, І. Міхневича, Ор. Новицького, В. Карпов, П. Юркевича. У сучасній філософській літературі загальні огляди філософської спадщини представників київської духовно-академічної філософії в контексті історії української філософської думки представлені у працях І. Бичка, В. Горського, М. Кашуби, К. Кислюка, М. Лука, В. Нападистої, В. Нічик, І. Огородника, М. Русина, Я. Стратій, М. Ткачук, Ю. Федіва, В. Ярошовця та ін. Загальні погляди відносно розвитку вітчизняної логіки висвітлені в працях радянських логіків М. Кондакова, О. Маковельського, М. Стяжкіна, М. Поповича. Крім того, тема, що пов'язана з духовно-академічною філософією та логікою як філософською дисципліною висвітлена в роботах таких українських та російських науковців як О. Абрамов, В. Бажанов, І. Гріфцова, В. Івлєв, А. Конверський, Н. Мозгова, М. Плахтій В. Попова, О. Смірнова, Г. Соріна, І. Хоменко та інші. Також частково вирішення поставлена проблема знаходимо в роботах таких науковців як С. Аверенцев, В. Брюшинкін, Г. Х. фон Врігт, А. Івін, А. Ішмуратов, В. Чуйка та інші.

Метою статті є аналіз логічних поглядів представників Київської духовної академії (1819–1920 рр.), що мають практичний характер та викладені в рукописах та стародруках і.

Київська духовна академія функціонувала протягом ста років, але це не применшує її значення для історії української філософії і логіки зокрема. Так, наприклад, університетська логіка є певною мірою продовженням академічної логіки, що викладалась як філософська дисципліна в Київській духовній академії та духовних семінаріях. Для того щоб створити повну картину сучасно логіки в Україні, варто звернутися до праць представників Київської духовної академії, а саме Ор. Новицького, П. Ліницького, В. Карпова, І. Міхневича, П. Юркевича, логічні роботи яких мало досліджені. Це пов'язано з тим що, по-перше, більшість логічних робіт дійшли до нас у рукописному варіанті (плани, звіти, листи, занотовані лекції тощо) і не є оприлюдненими надрукованими примірниками, а всі інші являють собою текстуальні першодруки; по-друге, Київська духовна академія цікавила довгий час науковців виключно з історико-філософського боку, а не логічного. Лише останні роки відзначаються увагою до логічних праць

представників духовно-академічної філософії. Цей факт доводить, що існує велике поле не розробленого матеріалу і спроби автора дослідити його вже привносять новизну. Крім того, досягнення попередників привносять загальне розуміння становища логіки в духовній академії. Нами ж запропоноване більш вузьке розуміння логіки як практичної дисципліни представниками Київської духовної академії.

Як методологічний каркас пропонується поняття "образ логіки" та "авторський образ логіки". Це дозволило дослідити логічні погляди представників Київської духовної академії не лише систематизуючи їх за школами чи персоналіями, а беручи до уваги всі компоненти одночасно. Уточнюється розуміння поняття "практична логіка". Традиція поділу логіки на теоретичну та практичну дуже давня, і сучасне наукове товариство його підтримує. На сьогоднішній день під практичною логікою найчастіше розуміють: (1) неформальну логіку, що набирає обертів розвитку на теренах сучасної України (засновниками вважаються Перельман та Тулмін); (2) логіку як методологію: в цьому випадку практичною може стати будь-яка абстрактна логічна система, моделі якої знаходять інтерпретацію в певній галузі знання; (3) логіку, що вивчає особливі практичні міркування, тобто такі міркування, результатом яких є дія, а ціллю – обґрунтування цих дій. В останньому випадку практична логіка постає як сукупність логічних систем, що формалізують практичні міркування. Прикладом слугує підхід А. Ішмуратова: "Логічні дослідження практичних міркувань знаходяться десь на півдорозі від "нелогічного" до "логічного". Друковані роботи Г. Врігта, С. Кангера, Н. Решера, А. Андерсона..., вважались застосуванням логічних методів в дослідженні соціальних наук" [1]. Але для розгляду питання, що піднімається в дослідженні, зазначимо більш ширше розуміння терміну "практична логіка". Це наука і навчальна дисципліна, яка свої теоретичні здобутки спрямовує на вирішення проблем в буденному житті, науці і філософії та відіграє важливу роль в освіті людини.

Для аналізу логіки як практичної дисципліни в київській духовній академії потрібно зазначити нерозривність теоретичної і практичної логіки. Логіка може ставити в голову своїх досліджень три різних і зв'язаних одне з іншим завдань. В першому випадку визначаємо гносеологічну логіку, де логіка тісно пов'язана з теорією пізнання і слугує матеріалом для вирішення питань гносеологічного характеру; в другому – теоретична логіка – спеціальні дослідження в області теорії умовиводів та доведення; в третьому – власне, практична логіка. Остання займається питаннями про застосування здобутків теоретичної логіки для практичних цілей, тобто пристосовує правила логіки, що б їх можна було використовувати на практиці, при аналізі доведення, в ораторському мистецтві, для наукових досліджень тощо.

Як вже вище зазначалося "образ логіки" є важливе для розуміння місця цієї науки в культурно-історичному. В нашому випадку це відкриває шлях до розуміння специфіки логічних поглядів професорів Київської духовної академії. Найчастіше саму логіку ототожнюють з її образом, що склався на певному історичному етапі. Якщо ж робити історичний огляд розвитку логіки як науки, то зазначене поняття допоможе визначити межі предмету логіки, її роль серед інших наук та в самому суспільстві. Крім цього, ми отримуємо можливість об'єктивно оцінити місце і значення логіки. Помічаємо, що в одному і тому ж культурному середовищі може існувати декілька образів логіки. В цьому смислі поняття "образ логіки" відбиває найвпливовіші тенденції в сфері логічного знання та включає концепції, що були найбільш розповсюджені та отримали певну популярність в суспільстві

ві. Проте, якщо ми будемо говорити про такий духовний заклад як Київська духовна академія і київську духовно-академічну філософію 1819–1920 рр., то варто врахувати той факт, що в межах навіть цієї школи одночасно співіснувала велика кількість поглядів як на філософію, так і на логіку зокрема. Тому для чіткого непротивного розуміння логіки як практичної дисципліни застосовується поняття "авторський образ логіки", що вводиться в якості методологічного принципу для вивчення логічних концепцій зазначених авторів. Воно дозволяє, з одного боку, врахувати специфіку "непарадигмальних", але культурно значимих концепцій, з іншого – пояснити аргументацію різних сторін стосовно проблемних питань в логіці, враховуючи специфіку того чи іншого історичного періоду. З точки зору логіко-історичної позиції стають цікавими не лише масивні логіко-філософські тенденції, але й поодиначий логічний погляд, що вписується в певну філософську школу. В нашому випадку створюватиметься підґрунтя для визначення "авторського образу логіки" конкретних персоналій в межах київської духовно-академічної філософії XIX – поч. XX ст.

Логічні погляди В. Карпова відрізняються своєю самотутністю, але вписуються в контекст поглядів представників духовно-академічної філософії. На його логічне вчення вплинули як німецька класика так і платонівська традиція. Логіку він обґрунтовував психологією, адже обидві пов'язані з мисленням і розкривають "одну людську душу". Тому основи психології створюють логічний статус "реальної науки". Його робота "Систематичне викладення логіки" просякнута методичними рекомендаціями для будь-якої людини, що самовдосконалюється. Тож говорячи про авторський образ логіки В. Карпова, зазначаємо, що логіка – це в першу чергу формальна наука, але при цьому вона розуміється як практична дисципліна, що посідає визначне місце в освітній програмі. Крім того, користь логіки в тому, що вона допоможе кожній людині "в розвитку її здатностей", а кожній окремішній "реальній науці" – поєднати і систематизувати знання. Він підкреслює, що логіка завжди складалась з двох частин; її "ділили на чисту та прикладну, теоретичну та практичну, природну та штучну...", також на логіку життя та логіку школи" [2]. В. Карпов теж звертався до такого розподілу, але при цьому він прагнув реформувати логіку, тому ділив її на три частини. Перша спрямовувалась на розгляд психологічних засад логіки, друга розробляла базу елементарної логіки, третя – поставала як практична логіка, а саме як наука про цілісну систему та методи побудови системи знань. Визначаємо її як методологію, а в термінології В. Карпова "систематика" – наука про методи розробки цілісної системи. Його реформа пов'язана з поєднанням логіки та психології, тому свій підручник він розпочинає саме з цієї теми (представники Київської духовної академії взагалі тісно зв'язували логічне знання з психологією та з теорією пізнання). Загалом, логіка постає як наука формальна, але яка є прикладною для "усякого реального вчення", тому вона є – як називає її В. Карпов формальний орган пізнання. Ця формальна наука є потрібною для кожної окремої людини. Адже логіка привносить ясність в наше мислення та пізнання, показує взаємозалежність наших міркувань, що надає їм обґрунтованості; допомагає впорядкувати та систематизувати думки.

Логіка В. Карпова бачиться як практична логіка в широкому значенні, тобто як наука і навчальна дисципліна, яка відіграє важливу роль в освіті людини та допомагає полегшити "тяжкий шлях досвіду". Вся логічна теорія випускника Київської духовної академії веде до висновку, що логіка в прикладному значенні виступає як методологією. Також, завдяки законам логіки, правиль-

ному і системному мисленні людина послідовно і обґрунтовано будує свої думки в цілісне доведення.

Проблема реформування логіки стояла гостро і для П. Юркевича. Весь зміст логіки П. Юркевич не ділить на логіку загальну та часткову, чи теоретичну та практичну. Він пропонує ділити її на такі дві частини: перша – це елементарна логіка, друга – прикладна логіка. "Перша частина логіки складається з викладу елементарних форм мислення, друга її частина відома під назвою (іменем) методології або логіки прикладної, що показує, як з цих елементарних форм мислення ми будемо цілі будинки мислення..." [3]. План логіки такий: 1) закони мислення; 2) форми мислення (перші два пункти складають елементарну логіку); 3) прикладна логіка або методологія. Розгляд першої частини логіки в конспектах лекцій П. Юркевича за планом розпочинаються з законів логіки, але перед тим він піднімає питання предмету, значення та важливості логіки як науки. "Логіка є наукою основною не лише для наук умовлядних, але і для досвідних (опитних)" [4]. Таке визначення місце для логіки відводилось безспідставно. П. Юркевич достатньо різко виступав проти скептицизму, який панував певний час. Він прагнув зруйнувати думку, що логіка це пуста і непотрібна наука. На відміну від В. Карпова, Ор. Новицького та П. Ліницького він не зводив логіку до психології. Звичайно в рукописах зустрічаємо моменти, що свідчать про зв'язок цих наук, проте його не можна "звинуватити" в психологізмі. В іншій частині своїх рукописів, вже в другому підрозділі він починає піднімати питання: що саме логіка хоче сказати всіма цими схемами та формулами? Дає таку відповідь, яка відкриває шлях до викладу прикладної логіки: логіка хоче дати загальні норми для обробки наших досвідів. Тому логіка є наукою про всезагальні методи, завдяки яким ми "досягаємо загального і необхідного". Гегель помилявся, коли хотів віднайти в досвіді норму для мислення, але ніякий досвід не відповідає, наприклад, нормі $a=a$, "як ніякий досвід не відповідає ідеалу чистої людини, розумної людини" [5]. Логічні закони і норми вказують на зворотний процес, де норми стають основою для узагальнення досвіду. Всі форми і їх аналіз, говорив П. Юркевич, вивчаються не просто так. Вони необхідні для змісту. Тобто, якщо формальна логіка абстрагується, відволікається від кожного конкретного змісту, то на практиці ми не можемо зупинитися лише на простому розумінні елементарних форм мислення. Поняття, судження і умовивід нам необхідні для того, щоб побудувати навіть граматичне речення. Загалом логіку П. Юркевич розумів близько до сучасного визначення. На відміну, наприклад, від П. Ліницького, він не розумів логіку як науку про мислення. Для нього мислення є зв'язок понять в певну єдність, а спосіб та образ їх зв'язку є форма. Саме її і вивчає логіка. Друга частина логічної концепції П. Юркевича пропонувалась ним як прикладна логіка або методологія. Але його виклад прикладної логіки відрізняється від методології В. Карпова. Останній більш ґрунтовно опрацював цю тему. Логіка як практична дисципліна в логічній концепції П. Юркевича це застосування теоретичного матеріалу логіки, що є тією прикладною логікою – це вчення про методи для побудови цілісної системи. Здобутки в логіці є підґрунтям не лише для наук умовлядних, а також і досвідних. Тому, можемо сказати, що логічні погляди П. Юркевича підтримують загальне завдання, що ставили перед логікою представники духовно-академічної філософії XIX – початку XX сторіччя, а саме реформування логічного знання. Але, крім цього, автор великої рукописної спадщини відрізняється самотутнім підходом до логіки, пов'язує її з теорією пізнання, але при цьому не нехтує її практичним застосуванням.

Ор. Новицький взагалі поєднував логічне знання з психологією. В логіці викладаються закони нашого мислення, але перед тим треба ознайомитися з поняттям мислення. В цьому може допомогти психологія. Ділить логіку на чисту логіку, де розглядає форми та закони мислення та прикладну логіку. Остання розуміється як наука про метод. Виділяв три методи (В. Карпов спирається на два методи – аналітичний та синтетичний): 1) математичний метод; 2) систематичний метод; 3) історичний метод. "Прикладна логіка є керівництвом до наукового або штучного мислення" [6]. Вона називається прикладною або наукою про методи (методологія) тому, що пізнання в науці відбувається по відомим правилам, а їх, разом з порадами, можемо знайти в логічному знанні.

Поруч з Ор. Новицьким доцільно розглянути погляди П. Ліницького. П. Ліницький, в свою чергу, теж говорить про закони логіки як певну вимогу до мислення, але його позиція споріднює логіку з теорією пізнання. Всі закони випливають з самої структури мислення, з методів і видів мисленнєвої діяльності. Логіка яка вивчає мислення стає знаряддям, що допомагає у пошуках відповідей на питання про пізнавальну діяльність людини, про місце досвіду в цій системі, а вже потім про ґрунтовність і цілісність наукового та філософського знання. П. Ліницький, як і його колеги намагався реформувати логічне знання. Зазначав, що раніше логіку обґрунтовувала метафізика. Але розглядаючи поняття "наукового мислення" та "ненаукового мислення" прийшов до висновку, що варто спирати логіку на психології. Не виокремлює практичну логіку, як і І. Міхневич, але в контексті застосовує логічне знання як метод для будь-якої науки.

Відмінним від попередніх поглядів є логічна концепція І. Міхневича. Практичний характер логіка отримує у поєднанні логіки та граматики, що потім веде до предмету риторики. Перші дві дисципліни пов'язані з тих причини, що говорити є не що інше, як мислити в слух. "Тому між граматику та логіку знаходиться тісний зв'язок. Думка є душею слова, а слово є оболонка думки. Логіка є основою граматики, а граматика є додатком логіки" [7]. Остання показує і вчить як складати і поєднувати думки для того, щоб слова наші виражали те, що ми хочемо сказати і щоб ми писали грамотно і розумно. І. Міхневич так тісно прив'язує ці дві дисципліни одна до одної, що завдання і виклад матеріалу буде за подібністю. Завдання логіки витікають з аналогії з граматику: 1) логіка пояснює склад і утворення думок; 2) викладає правила, за якими думки поєднуються між собою (в граматиці відбувається зіставлення літер в слова, а слова поєднуються у зв'язані і правильно побудовані речення). За таким аналогічним принципом і будується вся структура книги. Логіка складається з двох частин (в граматиці перша частина – етимологія, друга частина – словотворення): "...у вченні о складі і утворенні думок ми будемо говорити про склад і утворення увлєнь, понятя, суджень та виводів або умовиводів, а у вченні про образ поєднання думок будемо розглядати образ поєднання наших понятя і зведення їх до єдності думки про відомий предмет"[7]. Такий зв'язок логіки та граматики до кінця не зрозумілий в тому плані, що логіка посідає двозначне місце. То вона стає пропедевтикою, то вона породжує граматику, і остання стає лише додатком до логіки. Для кращого розуміння логічних поглядів І. Міхневича скористуємося позицією М. Правдіна, з під пера якого вийшла книга "Логіка та граматика" (1973 р.). Розглядаючи ці дві дисципліни в поєднанні не варто забувати, що розуміння і значення цих понять має два вираження. Так логіка означає саму науку і власне предмет – наука про форми мислення, та закони якому воно підпорядковується. Теж саме сто-

сується і граматики, яка позначає як власне науку, так і предмет. Розуміючи тісний зв'язок цих дисциплін не потрібно зливати їх в єдине або нівелювати значення одної чи іншої. Варто розглядати логіку та граматику як окремі науки, предмети яких перетинаються [8]. Ця позиція є достатньо демократичною та знімає проблему надважливості однієї дисципліни для іншої. Таким чином позиція І. Міхневича стає. Логіка і граматика це окремі самостійні науки, які ніяк не можуть бути додатком для чогось іншого. Проте їх предмети перетинаються, і інколи методи однієї вирішують проблеми іншої. Для підтвердження наводимо образ який висвітлював сам І. Міхневич: логіка і граматика – доповнення форм мислення до форм слова, адже граматичне речення є теж саме логічне судження, лише у зовнішній словесній формі. Загалом логічна концепція І. Міхневича є самобутньою та авторською. Ніхто з його сучасників, судячи зі знайдених робіт, не поєднував логічну концепцію з лінгвістикою. Суть його роботи – це створення керівництва для викладання логіки, та підручника для здобуття знань з логіки, які потім можна використовувати на практиці і не в побудові філософських систем, а в буденній розмові та житті. Мета, яку він переслідував це – викласти в послідовному порядку головні дії мислення, з їх прийомми, законами, видозмінами, способами, формами і умовами. Та зробити їх ясними і зрозумілими для тих, хто в перший раз приступає до вивчення "внутрішнього механізму людської думки". Він намагався показати, які практичні навички можна отримати зі знання законів та правил логіки. В першу чергу це вміння правильно та по суті говорити. Керівництво І. Міхневича відкриває шлях від логіки і лінгвістики до риторики, що вказує на спробу автора теоретичний багаж привести до практики.

Аналізуючи логічні концепції представників Київської духовної академії, помічаємо певну схожість в завданнях, що вони ставили перед собою. Але при цьому, зазначаємо, специфічність поглядів кожного з професорів, що пов'язані як з елементарною (чистою) логікою, так і з практичним значенням логіки. Так П. Ліницький і І. Міхневич не виділяли практичну логіку в окремий розділ. Проте перший розумів її як методологію, а другий накладав її на лінгвістику та риторику. Прикладну логіку або методологію виокремлювали Ор. Новицький та П. Юркевич, та визначали її як науку про метод або методологію. В. Карпов, в свою чергу, теж розумів логіку як методологію, або науку про методи побудови цілісної системи знань. Визначав її як систематику. Таким чином, можна зробити загальний висновок: серед представників Київської духовної академії 1819–1920 рр. існували різні підходи до тлумачення основних законів логіки, форм мислення. Проте більшість визначала прикладну логіку та розуміла її як методологію. Крім цього логічне знання пов'язували з теорією пізнання, психологією, лінгвістикою та риторику. Це свідчить про спроби реформувати логіку, віднайти для неї ґрунт та надати їй статус "реальної" науки.

1. Див.: *Ишмуратов А. Т.* Практические рассуждения и игровые модели // Рациональность, рассуждение, коммуникация (логико-методологический анализ. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 73. 2. Див.: *Карпов В.* Систематическое изложение логики / В. Карпов. – СПб., 1856. – С. 6. 3. Див.: *Юркевич П. Д.* Лекции по логике, читанные в 1864–65 академ. года // Философские лекции и записи П. Д. Юркевича – XIX в. – Институт рукопису НБУВ, Ф.301(КДА), № 352Л. (муз.818а), – № 16. – С. 788. 4. Там же. – С. 770. 5. Там же. – С. 844. 6. Див.: *Новицкий О. О.* Краткое руководство к логике с предварительным очерком психологии / О. О. Новицкий; – К., 1844. – С. 156. 7. Див.: *Михневич И.* Опыт постепенного развития главных действий мышления для первоначального преподавания логики / И. Михневич; – Одесса, 1847. – С. 1–3. 8. Див.: *Правдин М. Н.* Логика и грамматика / М. Н. Правдин. – М., 1973.

ОСОБЛИВОСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ МІФОЛОГІЧНОГО СВІТОГЛЯДУ В УКРАЇНСЬКІЙ ЕТНІЧНІЙ, НАРОДНІЙ І НАЦІОНАЛЬНІЙ КУЛЬТУРІ

Досліджується місце і роль міфологічного світогляду як історично першого феномену в пізнавальному процесі. Наведено визначення основних термінів і понять для проведення досліджень в даній сфері наукових інтересів. Обґрунтовано доцільність діалектичного методу в дослідженні міфології, етногенезу, культури.

Ключові слова: міфологічний світогляд, етногенез, культура.

Исследуется место и роль мифологического мировоззрения как исторически первого феномена в процессе познания. Приведены дефиниции основных терминов и понятий для проведения исследований в данной сфере научных интересов. Обосновано целесообразность диалектического метода в исследовании мифологии, этногенеза, культуры.

Ключевые слова: мифологическое мировоззрение, этногенез, культура.

A place and role of mythological worldview as a first cognition phenomenon in history are researching. Has given the main determinations of terms for such researches. Has determined an expedience of dialectical method in the researches of mythology, ethnogenesis and culture.

Keywords: mythological worldview, ethnogenesis, culture.

Сучасна незалежна українська держава, перебуваючи в непростих умовах сьогодні, як ніколи раніше, стоїть перед дилемою "Схід" чи "Захід"? Враховуючи особливості культурного, історичного, економічного, релігійного спадку останніх століть, стає зрозумілим, що відповідь на це питання рівнозначне розв'язанню проблеми про збереження самобутності українців серед нинішніх суспільних утворень. Сучасна українська наука, так само як і держава загалом, потребує визначеного фарватеру для власного прогресивного культурного розвитку.

Наріжним каменем всієї міфологічної та етнологічної проблематики є культурний вимір буття людини і саме поняття "культура" зокрема. Враховуючи те, що автор послуговується діалектичним методом в проведенні дослідження, це поняття набуває всіх рис прогресивного явища в процесі розвитку людства. В цьому контексті термін "культура" набуває значення близьке до вихідного, що походить від латинського "culto", себто обробка. Дане поняття вводить до широкого вжитку Катон Старший у формі словосполучення "cultura agri", що в перекладі дослівно означає "землеробство". Використання поняття культури як духовного феномену вперше наводить Цицерон в своїх "Тускуланських бесідах" у вислові "cultura animi", дослівно "обробка душі" або "виховання душі", що ототожнюється з філософією.

Вихідною світоглядною засадою феномену культури в процесі історичного розвитку постає міф. Підсвідомі природні явища були тією основою, що підживлювали мислення стародавніх суспільств. Ці суспільства в процесі розвитку проходили певні етапи: від етносів як базових таксономічних одиниць в історії культури до націй, як завершених форм буття суспільства на сьогоднішній день. Першим, хто ясно сформулював ідею послідовного, нескінченного прогресу, був французький просвітник Ж. де Кондорсе [1]. Обґрунтовуючи ідею прогресивного, взаємодоповнюючого становлення суспільства, доцільно звернутись до визначення, що наводить А. Назаретян: суспільство – невідносна система особливого типу, рівновага якої забезпечується штучним опосередкуванням зовнішніх (з природним середовищем) і внутрішніх взаємозв'язків. В такому контексті культуру складає увесь комплекс опосередковуючих механізмів: знаряддя та інші матеріальні продукти, мова, міфологія, мораль, право тощо [2].

Міфологія як історично перший тип світогляду людини закладає передусім підсвідомі комплекси і стереотипи відчуття і сприйняття світу. Світовідчуття формується на рівні етносу, коли встановлюється баланс між соціумом і природним ландшафтом що його вміщує. В широкому значенні, світовідчуття визначає ставлення людини до цінностей матеріального буття світу. На рів-

ні психіки – це переживання індивідом зовнішніх впливів через уявлення, комплекси, стереотипи [3]. Одним з найяскравіших дослідників світовідчуття в контексті культурогенезу є Л. Гумільов, великою мірою М. Данилевський, а також І. Аксаков, К. Бестужев-Рюмін, Г. Грумм-Гржимайло, К. Леонтьєв, П. Мілюков, М. Погодін, М. Трубецької, С. Широкогоров. Дослідження Л. Гумільова безпосередньо торкаються України у зв'язку з культурою слов'ян, передусім білорусів та росіян, а також взаємодії слов'янської культури із західноєвропейською, близькосхідною та далекосхідною культурами. В сучасній науці проблема взаємодії суспільного та природного начал в становленні етнічної культури не є ґрунтовно дослідженою і вимагає окреслення чітких меж.

В період Нового Часу розвивається власне український народ та закладаються базові цінності майбутнього національного почуття. Саме в цей час українці формують власну самобутню літературу, переосмислюють історичну спадщину, відбувається аналіз усвідомлення себе як окремої спільноти на противагу іншим. Зважаючи на праці вітчизняних вчених XIX ст. можна стверджувати, що саме в той час поняття "українська нація" отримала своє право на існування. Проте, пережитки міфологічного світогляду, трансформувались в поколіннях і пройшовши крізь століття залишились жити в серцях і головах людей, відбилися в діях корифеїв української культури.

В XX ст. з'являється велика кількість різноманітних досліджень в галузі міфології та міфологічної свідомості, а саме в працях таких вчених як: Я. Голосовкер, Ж. Лотмезіль, Е. Дюркгейм, Л. Леві-Брюль, О. Лосєв, Ю. Лютман, Є. Мелетинський, М. Мерло-Понті, В. Пропп, П. Рікер, С. Токарев, Дж. Фрезер, О. Фрейдєнберг. Розгляду проблеми міфологічних засад української етнічної культури присвячені роботи таких вчених останніх десятиліть як: М. Брайчевський, К. Галушко, Л. Залізняк, В. Литвинов, В. Лісовий, О. Прицак, М. Русин, М. Савельєва, М. Чмихов, Ю. Шевельов. Дотичними до зазначеної проблеми є окремі праці І. Бондаря-Терещенко, О. Забужко, С. Павличко. В роботах вищезазначених авторів проаналізовані основні культурно-історичні особливості періоду формування українського етносу, народу, нації; дана оцінка міфологічному світоглядові як одному з чинників вітчизняної культури; закладено теоретичні підвалини для майбутніх досліджень. Значне місце посідають історичні та етнографічні дослідження з даної теми. Названі дослідники звертається до аналізу міфологічної свідомості як для засобу в процесі власних унікальних досліджень, а етногенез і етнічна культура посідають в їхніх роботах місце сип-

теми координат, відносно якої вибудовується вітчизняна історія культури.

Паралельно поширюються і дослідження теорій етногенезу та походження етносів, народів, націй: російсько-радянська наукова школа, а саме: М. Артамонов, Є. Голубинський, Д. Ліхачов, Б. Рибаків; П. Сорокін, О. Шахматов; французька наукова течія: від школи "анналістів" до сучасних структуралізму і феноменології; англо-американські наукові підходи, зокрема суперечність між примордіалістською та модерною концепціями походження націй та їх витоків. Поруч з цими дослідження відбувається безупинний розвиток української філософської та культурологічної думки, зокрема фундаментальні праці М. Грушевського та Д. Чижевського. Роль міфології в процесі розвитку української етнічної культури розглядаються і в підручниках, передусім це фундаментальна книга "Історія української культури" М. Русина та І. Огородника. В умовах сучасного розвитку української держави гостро постає питання власного політичного і національного "кредо", власної традиції від витоків до сьогодення. Адже виробити єдину концепцію етногенезу і націєтворення всієї України, враховуючи географічні, культурні, ментальні особливості нашої держави дуже непросто. Саме в систематичному аналізі витоків: ролі міфологічної свідомості як історично першого типу світогляду в процесі розвитку української етнічної культури як історично першого типу культури і полягає основна мета даної статті.

Проблема етносу також перебуває в центрі уваги філософського вчення євразійства (Г. Вернадський, Л. Гумільов, П. Савицький, М. Трубецькой). Обґрунтування власної етнічної теорії вчені-євразійці здійснюють спираючись на висновки з праць пізніх слов'янофілів (М. Данилевський, В. Ламанський, К. Леонтьєв). Євразійська концепція розвиває тезу пізніх слов'янофілів про "множинність цивілізацій", як вона описана, наприклад, в послідовній концепції культурно-історичних типів М. Данилевського "навізамін прямолінійного поділу історичних епох, він пропонує інший, заснований на аналогії з природничими науками, які вже прийняли природничу систему, – поділ за типами організації" [4]. Підґрунтям євразійства також є тези про неможливість універсальних шляхів культурного і цивілізаційного розвитку. Як альтернативу ці автори стверджують особливу самобутність загальноєвразійської культури, що бере початок від християнської Київської Русі, а мета і напрямок розвитку цієї культури випливають з внутрішньої структури євразійських цінностей та мають власну автономну історію і її сенс. Характерною рисою євразійського вчення, що якісно вирізняє його з-поміж існуючих в царині вітчизняної науки є ідея про те, що загальну євразійську культуру під егідою Русі створювали не лише слов'яни, а й інші етнічні груп, кожна з яких привнесла свою частку до розвитку процесу загалом. В контексті євразійського світогляду, ідея самобутності етнічних культур як безумовної і первинної цінності, ствердження множинності етносів поєднується з виявленням особливостей різних соціальних, політичних, ідеологічних систем та підвищеною увагою до процесу етногенезу та розвитку етнічної культури. Євразійську концепцію можна розглядати в широкому і вузькому значеннях. В першому випадку – це загальна світоглядна і наукова парадигма, що спрямована на розуміння світу як культурної та етнічної множини, що не має універсального мірила, а де мірою в кожному окремому випадку є не особистість, не суспільна верства чи то пак раса, але культура і етнос. У вузькому розумінні, євразійство є не більше аніж напрямок соціально-політичної думки в російському білому русі та еміграції 1920–30-х рр. [5].

Дослідження взаємодії міфологічного світогляду з однієї сторони, і процесу формування української етнічної культури з іншого, є актуальним в сучасній українській науці. Можна стверджувати, що сьогодні мають місце різнопланові студії з цієї проблематики, проте вони є незалежними одне від одного науковими розвідками і включені до різноманітних систем наукового знання, як-то культурологія, українознавство, історіографія тощо.

Про міфологічні засади в процесі розвитку української етнічної культури ще не написано жодного монографічного дослідження протягом останніх двох десятиліть, тому спираючись на праці вищезазначених авторів та звертаючись до результатів їхньої роботи, стає можливим здійснити цілісне, систематичне і цікаве дослідження з окресленої проблематики.

Відповідно до сформульованої мети дослідження, необхідним є вирішення основних завдань дисертаційного дослідження:

- ✓ визначити поняття "міфологія" і окреслити її рамки в свідомості людини та людських спільнот; дати дефініцію поняттям "світогляд", "світовідчуття", "світосприйняття", "світоспоглядання" в контексті досліджуваної теми;

- ✓ з'ясувати вплив міфологічних комплексів та стереотипів на сучасну українську духовну і матеріальну культуру;

- ✓ здійснити аналіз попередніх досліджень слов'янського етногенезу загалом та українського етногенезу зокрема; визначити субординацію понять "етнос" – "народ" – "нація";

- ✓ окреслити місце української етнічної культури в контексті культури слов'янських, західноєвропейських, східних етносів використовуючи класичні та сучасні наукові підходи.

Враховуючи специфіку дослідження, праці до яких відбувається посилання є різноманітними за галузями знання, авторством, стилем. По-перше, це концентрум міфологічних першоджерел всіх народів, що перебували в контакті з населенням сучасної України. Це такі твори як: Старша і Молодша Едда, сага про Сверрріра, пісня про Нібелунгів, кельтські, зокрема валлійські та ірландські міфи, греко-римська міфологія, різноманітні критичні дослідження міфології кочовиків, давньослов'янські міфологічні надбання дохристиянського періоду, зокрема фольклор тощо. Переосмислення цих творів необхідне для створення цілісної картини світу міфологічних уявлень. До цього блоку опрацьованої літератури належать і критичні роботи авторів з міфології: С. Аверинцева, Р. Барта, Я. Голосовкера, О. Лосева, Ю. Лотмана, Е. Мелетинського, Б. Рибаків, М. Савельєвої, О. Фрейденберг, М. Чмихова. По-друге, дослідження етносу та етногенезу в різних наукових течіях. Передусім це праці Л. Гумільова, М. Данилевського, І. Ільїна, М. Карамзіна, В. Ключевського, С. Широкого-рова в російській традиції і С. Гантінгтона, К. Гірца, Д. Горовіца, Е. Шилза в західній. З іншої сторони розглянуто різноманітні підходи до проблеми націєтворення, опрацьовано роботи класичних і сучасних західних та вітчизняних авторів: Ю. Бачинського, Т. Бокля, Ф. Гізо, Д. Гатчінсона, В. Липинського, В. Лісового, Ф. Мейнеке, Е. Ренана, Г. Рюккерт, А. де Сен-Сімона, К. Симонс-Симонолевича, Ентоні Д. Сміта, Г. Спенсера. В дослідженні проблеми походження і становлення українського етносу – народу – нації необхідним є звернення до праць видатних українських вчених: Д. Антоновича, М. Брайчевського, Б. Грінченка, М. Грушевського, М. Драгоманова, М. Костомарова, І. Огієнка, О. Потебні, О. Прицака, Д. Чижевського. Для створення цілісної картини дослідження є доцільним використовувати

ідеї з вибраних праць філософів: А. Бергсона, Г. В. Ф. Гегеля, Ф. Енгельса, Е. Касієра, К. Леві-Стросса, М. Мерло-Понті, Ф. Ніцше.

Часом, коли українство перейшло на свідомий рівень національного самоствердження був рубіж XIX–XX ст. Наукове та публіцистичне переосмислення української ідентичності поступово реалізовувалося у виданнях журналу "Кієвская старина", який, за висловом М. Грушевського "на двадцять років став справжнім громадським центром українських наукових студій" [6]. Україна для М. Грушевського, який обґрунтовує власну історіографію на позитивістських засадах є реалізацією ідеї поступу: раніше чи пізніше, національне українське відродження мусило привести до здійснення постулату української державності. Український народ, устами Центральної Ради, висловив постанову самому, власними силами переводити в життя ті політичні і соціальні принципи, які наперед вказала йому історія.

В сучасній науці проблема походження нації точиться навколо двох концепцій: примордіалістської та модерної. "Модерна нація може бути визначена як територіально означена спільнота людей, що поділяють певний варіант модерної культури та яких пов'язує між собою сильне почуття єдності та солідарності; спільнота відзначена чіткою історично закріпленою свідомістю національної ідентичності, яка має або прагне мати власне політичне само врядування" [7]. В українській науці проблему націогенезу та національної ідентичності досліджували М. Драгоманов в полеміці з Б. Грінченком, М. Грушевський, Ю. Бачинський, В. Липинський, Д. Донцов, чії погляди формувались згідно суспільно-політичних та культурних умов, в яких перебувала Україна XIX ст.

В. Липинський наголошує на особливій ролі волевих спроможностей народу, що веде його до створення нації: "Влада, держава і нація – все це продукти волі і творчості, а не рослинного, вегетативного життя – це наша віра може здійснитись або не здійснитись". В. Липинський розвиває теорію елітарності та винятковості поведирів нації, що мають стати на чолі руху за незалежність. Рушієм процесу державотворення за Липинським є національна еліта, що творить національну ідею та культуру. Проте, ідеї націоналізму досягли найвищого розвитку в працях Д. Донцова "Націоналізм" і "Дух нашої давнини". У праці "Дух нашої давнини" Д. Донцов наголошує на ролі "провідної верстви" суспільства, "базою для якої є не міфічний "демос", не маса (демократія), ані той чи інший клас (класократія), ані партійно-політична програма (націократія), а лише каста "кращих людей"... оперта на засаді персональної моральної якості" [8]. Також, автор звертає увагу на необхідність всеохоплюючого характеру української національної ідеї: "всі ідейки (слов'янофільство, "Схід Європи", соціалізм), мусять безплідними вмерти, як усе половинчате, що стає на дорозі цілому. Українство мусить усвідомити собі, що його ідея, коли хоче перемогти, повинна бути яскравою ідеєю, виключати всяку іншу, основуватись не на частиннім, а на повнім запереченні чужої. А для цього ця ідея повинна бути всеобіймаючою" [9].

Особливе місце в дослідженнях даної проблематики займає доробок Д. Багалія, учня В. Антоновича, ректора Харківського університету, якому належать понад двісті наукових праць, в числі яких "Нарис української історіографії" (в 2-х тт.). Принципово нове дослідження проблематики самоідентичності українців в наукових рамках, представлено в працях вчених вже післяреволюційного періоду (М. Грушевський, В. Кубійович, Д. Чижевський).

Робота ґрунтується на розумінні діалектики як методології історико-культурного пізнання. Відповідно до основних принципів дослідження (єдність логічного та історичного, діалогічність, системність, послідовність, наукова об'єктивність), методами роботи стали: описовий метод, метод соціокультурного аналізу, метод проблемно-категоріального аналізу. Матеріалістичне тлумачення дійсності наголошує на цінностях минулого і апеляції до консервативних поглядів. Актуальним є звернення до традиціоналізму [10], що у вітчизняній традиції проявляється в традиції євразійства.

Джерельною базою дослідження є міфологічні першоджерела з однієї сторони та наукові праці дослідників ролі міфологічної свідомості в процесі формування української етнічної культури, а оскільки дана проблематика не досліджувалась цілеспрямовано, то використовуються джерела, де вищезазначена проблема розв'язується опосередковано. В першу чергу це фундаментальні праці Л. Гумільова і М. Данилевського; розвідки Б. Грінченка, М. Грушевського, М. Драгоманова, В. Липинського, М. Міхновського; дослідження західних вчених Ф. Мейнеке, Е. Ренана, цілої плеяди сучасних англо-американських дослідників.

В роботі вперше здійснено цілісний аналіз українського етногенезу з різних позицій у вимірі міфологічного світогляду. Також, визначено вплив міфологічних комплексів і стереотипів на світовідчуття та світосприйняття українців на протязі досить великого проміжку часу – від перших згадок і початку історичного етногенезу до наших днів. Закономірності розвитку етносів обумовлені діалектичними законами: етноси безперервно утворюються, розвиваються і зникають протягом всієї історії людства [11].

Наукова новизна розкривається в наступних твердженнях:

- ✓ міфологічна свідомість у формі первісних архетипів людської свідомості притаманна всім без винятку представникам виду *Homo Sapiens*, а це формує відповідні комплекси і стереотипи сприйняття і поведінки та визначає розвиток людини в суспільстві та суспільства загалом;

- ✓ міфологія, як історично перший, а тому базовий тип світогляду, в тій чи іншій формі (залежно від рівня дослідження і галузі знання) зберігається в людській свідомості і визначає підсвідомі сприйняття чи неприйняття людиною культурних цінностей, що, в свою чергу, формує кожну культуру;

- ✓ український етногенез отримує початок разом з хрещенням Русі, відповідно, його розвиток в майбутньому тісно переплітатиметься з Православ'ям; релігійні конфлікти з католицьким світом так само містять в собі міфологічне підґрунтя; не можна заперечувати єдність українського, російського та білоруського народів як таких, що походять з єдиного джерела – їхні етноси перебували в схожих природних умовах, а в майбутньому відрізнялись лише політично;

- ✓ сучасна українська культура перебуває в стані вибору альтернатив розвитку; міфологічні комплекси і стереотипи проявляються з новою силою не даючи змоги вписатись в культурний простір такого формату, який вимагає сьогодення, лише рішучі зміни здатні спричинити суттєві зрушення в поведінці та характері.

Взагалі, розглядаючи роль і місце України в євразійській культурній парадигмі, необхідно апелювати до її етнічної історії, до витоків культурних цінностей тих людей, що населяли українську землю протягом останніх тисячоліть і залишили по собі культурну спадщину. Враховуючи єдину віру з росіянами та білорусами, складно переоцінити внесок українців до спільної руської культури. А тому і вектор розвитку етносу – народу –

нації повинен бути відповідним та спів вимірним з відомим прагненням до спільних цінностей, адже євразійство розглядає суспільство як форму розвитку саме етносу, а множинність етносів є основою різноманіття соціальних систем.

Теоретичне значення дослідження полягає в тому, що воно дає змогу по-новому осягнути походження і проблеми сучасних культурних колізій, проаналізувати розвиток вітчизняної культури з погляду, наприклад, теорії етногенезу Л. Гумільова або, вбудувавши парадигму української етнічної культури в концепцію примордіалістського походження нації, визначити загальні тенденції розвитку та визначити можливі перспективи в недалекому майбутньому. Також, в роботі розкриваються можливості системного і концептуального розуміння становлення і розвитку української етнічної культури, що дає змогу залучити до сучасних українознавчих та історико-культурних досліджень нові теоретико-методологічні підходи.

Отримані результати дослідження можуть допомогти при аналізі сучасних проблем теорії, методології та здійснення конкретних досліджень історії української культури. Матеріали роботи можуть бути використані при розробці нормативних та спеціальних курсів з історії культури, культурології, українознавства.

1. Дьяконов И. М. Пути истории. От древнейшего человека до наших дней. – М.: "Восточная литература" РАН, 1994. – С. 10.
2. Назаретян А. П. Антропология насилия и культура самоорганизации. – М.: URSS, 2008. – С. 62.
3. Леві-Брюль Л. Психология мышления. – М.: Изд-во МГУ, 1980. – С. 132.
4. Бестужев-Рюмин К. Н. Теория культурно-исторических типов // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – СПб.: Глаголь, 1995. – С. 438.
5. Дугин А. Г. Этносоциология. – М.: Академический Проект; Фонд "Мир", 2011. – С. 162.
6. Грушевський М. Три академії // Хроніка-2000. – 2002. – Вип. 49–50. – С. 351.
7. Симон-Симонович К. Поняття нації: спроба теоретичного прояснення // Націоналізм. Антологія. – К.: Смолоскип, 2000. – С. 538.
8. Донцов Д. Дух нашої давнини. – Дрогобич: Відродження, 1991. – С. 6.
9. Донцов Д. Націоналізм. – Вінниця: ДП ДКФ, 2006. – С. 210.
10. Гобсбаум Е. Винайдена традиція. – К.: Ніка-Центр, 2010. – С. 13.
11. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – М.: АСТ, 2006. – С. 84.

Надійшла до редколегії 14.03.12

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 32: 303.722.4

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

ЗАСТОСУВАННЯ КЛАСТЕРНОГО АНАЛІЗУ ПРИ ПРОВЕДЕННІ СИСТЕМНОГО АНАЛІЗУ В ПОЛІТОЛОГІЇ

У статті висвітлено сутність кластерного аналізу як технології математичного моделювання при проведенні системного аналізу в політології. Охарактеризовано алгоритм застосування та наведено приклади його практичного використання для дослідження політичних процесів. За допомогою кластерного аналізу проаналізовано специфіку однієї із фракцій Верховної Ради України.

Ключові слова: системний аналіз, математичне моделювання, кластерний аналіз.

В статье освещены сущность кластерного анализа как технологии математического моделирования при проведении системного анализа в политологии. Охарактеризован алгоритм его применения и приведены примеры его практического использования для исследования политических процессов. С помощью кластерного анализа проанализирована специфика одной из фракций Верховной Рады Украины.

Ключевые слова: системный анализ, математическое моделирование, кластерный анализ.

The article highlights the nature of cluster analysis as a technology of mathematical modeling, used as a part of systems analysis in political science. The algorithm of its usage is described and several examples of its practical application are presented. With the use of cluster analysis the peculiarities of one of the factions of Verkhovna Rada of Ukraine are distinguished.

Keywords: systems analysis, mathematical modeling, cluster analysis.

Особливості історії розвитку української політології зумовили її певну "закритість" до тенденцій та інновацій, які впроваджуються у західну політичну науку. Зокрема, тут системний аналіз – один із найпоширеніших методів дослідження політики на Заході – лише розпочинає свій процес становлення. Цей метод не лише дає змогу якнайповніше виявити всі аспекти проблеми та передбачити перспективи розвитку того чи іншого сценарію, врахувати передумови, обставини, особливості ресурсного забезпечення для прийняття оптимального рішення, а й дозволяє максимально "нейтралізувати" вплив особистості дослідника, що особливо важливо при аналізі політичного життя сучасної України.

Серед головних причин повільного впровадження системного аналізу у сучасну вітчизняну політологію є відсутність в навчальній програмі майбутніх політологів достатньої кількості математичної освіти. Як наслідок, чимало українських фахівців-політологів не можуть якісно застосовувати технології математичного моделювання, що використовуються при системному аналізі політичних явищ та процесів. За своєю суттю математичне моделювання передбачає вираження проблемної ситуації засобами математики та її аналіз через математичні інструменти або технології, серед яких виокремлюють кореляційний, регресійний, дисперсний, клас-

терний, факторний, дискримінантний аналіз тощо. Метою даної статті є з'ясування суті та специфіки використання одного із них – кластерного аналізу.

Кластерний аналіз – це група технологій роботи з моделями, яка передбачає розподіл їх елементів (властивостей, факторів та ін.) в кластери (групи) згідно певних ознак. Тобто, він являє собою групу алгоритмів багатовимірної класифікації об'єктів, яка передбачає впорядкування у групи схожих та відмінних об'єктів із врахуванням великої кількості характеристик та показників [1]. Водночас, на відміну від класифікації, яка передбачає розмежування певних об'єктів за наперед відомими критеріями, кластерний аналіз дозволяє, насамперед, сформувати самі критерії. Його використання дає змогу отримати ієрархічну структуру моделі у вигляді дерева, яку можна застосовувати для подальшого дослідження.

Головне правило кластерного аналізу – об'єкти, що вивчаються, не повинні бути пов'язаними між собою причинно-наслідковою залежністю. Існує два основних підходи до процедури проведення цієї технології аналізу. Перший підхід передбачає поділ загальної групи об'єктів на невелику кількість кластерів, в які входять об'єкти, схожі за певними ознаками. Ці кластери аналогічно поділяють на підкластери, повторюючи цю процедуру аж до розподілу всіх елементів. Тобто, тут аналіз

спрямовується "зверху-вниз". На противагу цьому, другий підхід передбачає здійснення дослідження "знизу-вверх". Використання цієї технології розпочинається із пошуку найбільш близьких між собою елементів, які об'єднують в кластери. Після цього шукають подібність між уже сформованими кластерами, далі продовжуючи процес об'єднання як кластерів між собою, так і кластерів з окремими об'єктами, отримуючи структуру досліджуваної моделі.

Загалом, алгоритм проведення кластерного аналізу наступний. На першому етапі відбувається збір кількісних даних, які компілюються у таблицю. Після цього дані проходять первинну обробку та з'ясовується міра подібності і відмінності між окремими об'єктами [2]. Визначення схожості об'єктів ґрунтується на вимірі відстані між ними, яка і дозволяє встановити належність або неналежність об'єкта до певного класу. Головний принцип виміру відстані між об'єктами в рамках одного кластера – відстані між об'єктами всередині нього обов'язково повинні бути меншими за відстані до "сусідніх" кластерів. Існує багато способів її виміру, зокрема: Евклідова відстань, відстань Манхетена, Хемінга і т. д. Для кожного із них є відповідні математичні технології обчислення або ж, як правило, застосовують спеціалізовані комп'ютерні програми. Враховуючи потреби дослідження, вчений може на власний розсуд обирати будь-яку із них.

Після визначення коефіцієнтів подібності дані знову систематизують у таблицю, яка має назву "матриця відстані". Коефіцієнти подібності визначають як схожість, так і відмінності між об'єктами і на основі їх будується дендограма – графічне зображення відстані між одиницями, що досліджуються. Її побудова може здійснюватися багатьма шляхами, найпоширенішими з яких є два: метод "найближчого сусіда" та метод "найвіддаленішого сусіда". У першому випадку відстань між двома кластерами визначається через відстань між двома найближчими об'єктами в різних кластерах і дендограма будується, починаючи із пошуку найменшого значення серед парних відстаней. Якщо ж здійснюється вимір відстані між двома найбільш віддаленими один від одного об'єктами, це – метод "найвіддаленішого сусіда" [3].

Прикладом застосування кластерного аналізу може бути дослідження Андреаса Шедлера та Родольфо Сарсфілда. Вчені припустили, що виміри громадської підтримки демократії через опитування, які містять "прямі" питання щодо демократичних процедур в державі, неадекватно відображають погляди громадян. Навіть науковці не можуть погодитися щодо визначення суті демократії, а тому різноманіття поглядів може бути притаманним і спільноті людей. Відтак, вчені спробували переформулювати питання у анкетах так, щоб з'ясувати рівень підтримки наявних інституцій та деяких принципів організації суспільства, які можуть прямо не асоціюватися із демократичним політичним режимом. Відповіді були систематизовані на основі кластерного аналізу, який дав змогу визначити групи прихильників демократії у Мексиці. Приміром, було виокремлено групу людей, які підтримували демократію як загальний абстрактний принцип, при цьому заперечуючи її ключові принципи та механізми [4].

Технологія кластерного аналізу активно застосовується і у міждисциплінарних дослідженнях. Зокрема, Ніта Рудра у статті "Держави загального добробуту у країнах, що розвиваються: унікальність чи універсальність" стверджує, що вчені-політологи та економісти часто намагаються прийти до певних висновків, співставляючи між собою держави добробуту без врахування того, чи це так звана "розвинута" країна чи країна, яка лише проходить період становлення демократії на

основі обраної моделі соціальної політики. Натомість, автор пропонує при аналізі вихідних даних врахувати ці розбіжності та, за допомогою кластерного аналізу, виокремлює наступні типи держав загального добробуту серед країн, що розвиваються: продуктивні (спрямовані на підтримку ринкової економіки), протективні (захищають певних індивідів від ринкової конкуренції) та дуалістичні (поєднують характеристики двох попередніх типів) [5].

Використання кластерного аналізу для дослідження політичних проблем можна зустріти і в працях вітчизняних вчених. Так, у статті під назвою "Кластерний аналіз регіональних систем у контексті державного регулювання соціально-економічного розвитку", Ю. Королюк наголошує, що однією з причин дедалі активнішого впровадження цієї технології у дослідження є розвиток потужної обчислювальної техніки, яка дозволяє ефективно та швидко провести кластерний аналіз великої кількості даних. Ще один фактор – зростаюча потреба сучасної науки у класифікації всього багатоманіття інформації [6]. Зокрема, у своїй праці Ю. Королюк здійснив кластеризацію регіональних соціально-економічних систем України шляхом аналізу показників системи національних рахунків Державного комітету статистики України.

Кластеризація форм державного правління була здійснена у статті С. Серьогіної. Вчена використала цю технологію для виокремлення груп держав за максимально великим колом показників, які характеризують форму правління. Серед двадцяти питань, покликаних відобразити ці показники, були ті, що стосувалися засад державного ладу, порядку формування вищих органів державної влади, системи їх відповідальності та статусу, компетенції, характеру взаємовідносин тощо. Загалом було зібрано 100 змінних (політико-правових характеристик), які і стали основою дослідження. Як наслідок, автором було виокремлено п'ять чітко розмежованих між собою кластерів (моделей) форм правління, а саме: напівпрезидентські республіки; президентські республіки латиноамериканського типу; республіки радянського типу; парламентські монархії; необмежені монархії. Форма правління у ряді держав – Кенія, Сурінам, Тувалу, Фіджі, Швейцарія тощо – є унікальною та не може бути віднесеною до жодного із кластерів. Також, було виявлено тенденцію до зникнення чистих форм правління, натомість, змішані отримують дедалі більше поширення [7].

Кластеризація електоральної карти України за результатами виборів до парламенту у 2007 р. була здійснена у статті К. Черкашина. Дані ЦВК про голосування у різних регіонах України за кожну політичну партію були використані в якості вихідних. Кластерний аналіз продемонстрував, що територію держави можна поділити на два основні кластери: Південний Схід та Захід і Центр [8]. Хоча чимало факторів автором не було враховано, а деякі припущення та власні погляди інтерпретовано як факти, отримані висновки є доволі суперечливими, але методологічно алгоритм цієї технології було дотримано.

Відтак, уже є наявні приклади застосування кластерного аналізу для дослідження політичних явищ та процесів. Специфіка цієї технології дозволяє не лише виявляти подібності та розбіжності між об'єктами на даному етапі, а й робити передбачення щодо збереження тих чи інших тенденцій у майбутньому. Приміром, через спостереження за голосуванням окремих народних депутатів можна прогнозувати стабільність існування депутатських фракцій. Для підтвердження цієї тези проведемо наступне дослідження. В якості вихідних даних використаємо результати голосування депутатів блоку "Наша Україна – Народна Самооборона" як такого, що складається із

найбільшої кількості політичних партій. Візьмемо період від першого голосування фракції і до першої зміни у її складі – з 23.11.2007 р. по 18.12.2007 р. Дані про голосування, розміщені на офіційному сайті Верховної Ради України, використаємо як вихідні [9]. За період, що досліджується, загалом відбулось 44 голосування. Першим кроком застосування кластерного аналізу є структуризація цих показників за допомогою наступного кодування (див. табл. 1).

Таблиця 1. Кодування показника голосування

Результат голосування депутата	Значення показника
За	1
Проти	-1
Утримався	0
Не голосував	
Відсутній	

Опрацьовуючи показники голосування кожного депутата фракції відповідно до табл. 1, отримуємо наступні результати (див. табл. 2). Далі ці дані обробляємо за допомогою спеціалізованого програмного забезпечення "Statistica". В якості величини, яка стане основою побудови кластерів способом порівняння результатів голосування, використаємо Евклідову відстань, що відображає наскільки однаково голосували депутати. Евклідова відстань обчислюється за формулою:

$$p = \sqrt{\sum_{i=1}^n (p_i - q_i)^2},$$

де p – Евклідова відстань між досліджуваними величинами (в нашому випадку – результатами голосування депутатів), i – номер досліджуваного випадку (номер голосування), n – кількість досліджуваних випадків (кількість голосувань $n = 44$), p_i і q_i – значення досліджуваних величин (значення показників голосування досліджуваних депутатів).

Таблиця 2. Результати голосування блоку "НУ-НС"

[illegible]

Закінчення табл. 2

[illegible]

1. Ар'єв Володимир Ігорович, Бут Юрій Анатолійович, Гримчак Юрій Миколайович, Доній Олександр Сергійович, Жванія Давид Важаєвич, Катеринчук Микола Дмитрович, Кріль Ігор Іванович, Куликов Кирило Борисович, Лук'янова Катерина Євгеніївна, Луценко Юрій Віталійович, Матвієнко Анатолій Сергійович, Москаль Геннадій Геннадійович, Новіков Олег Володимирович, Омельченко Олександр Олександрович, Палиця Ігор Петрович, Сподаренко Іван Васильович, Стець Юрій Ярославович, Стецьків Тарас Степанович, Харовський Сергій Юрійович;

рисов Валерій Дмитрович, В'язівський Володимир Михайлович, Вакарчук Святослав Іванович, Герасим'юк Ольга Володимирівна, Геращенко Ірина Володимирівна, Григорович Лілія Степанівна, Гриценко Анатолій Степанович, Гуменюк Олег Іванович, Давиденко Андрій Анатолійович, Джемілев Мустафа, Довгий Станіслав Олексійович, Єхануров Юрій Іванович, Жебрівський Павло Іванович, Заєць Іван Олександрович, Зварич Роман Михайлович, Кармазін Юрій Анатолійович, Карпук Володимир Георгійович, Каськів Владислав Володимирович, Кириленко В'ячеслав Анатолійович, Клименко Олександр Іванович, Ключковський Юрій Богданович, Князевич Руслан Петрович, Коваль В'ячеслав Станіславович, Костенко Юрій Іванович, Куйбіда Василь Степанович, Кульчинський Микола Георгійович, Кучеренко Олексій Юрійович, Ляпіна Ксенія Михайлівна, Мартиненко Микола Володимирович, Марущенко Володимир Станіславович, Мойсик Володимир Романович, Оніщук Микола Васильович, Оробець Леся Юріїв-

на, Павленко Юрій Олексійович, Петьовка Василь Васильович, Полянчик Михайло Михайлович, Поляченко Володимир Аврумович, Слободян Олександр В'ячеславович, Стойко Іван Михайлович, Стретович Володимир Миколайович, Тарасюк Борис Іванович, Ткач Роман Володимирович, Тополов Віктор Семенович, Третьяков Олександр Юрійович, Чорноволенко Олександр Віленович, Шемчук Віктор Вікторович, Шкутяк Зіновій Васильович, Ющенко Петро Андрійович;

3. Плющ Іван Степанович, Яценюк Арсеній Петрович.

У першому кластері – 19 народних депутатів, у другому – 51, у третьому – 2. Виходячи із цього, основою блоку є кластер №2. Кластер № 3 утворився через те, що депутати Плющ Іван Степанович і Яценюк Арсеній Петрович неактивно приймали участь в голосуванні, або були відсутні. Таким чином, уже перші голосування показали розбіжності між членами блоку, які у майбутньому, можливо, й призвели до ситуації зміни фракцій.

Дендограма для 72 змінних. Метод повного зв'язку. Евклідова відстань.

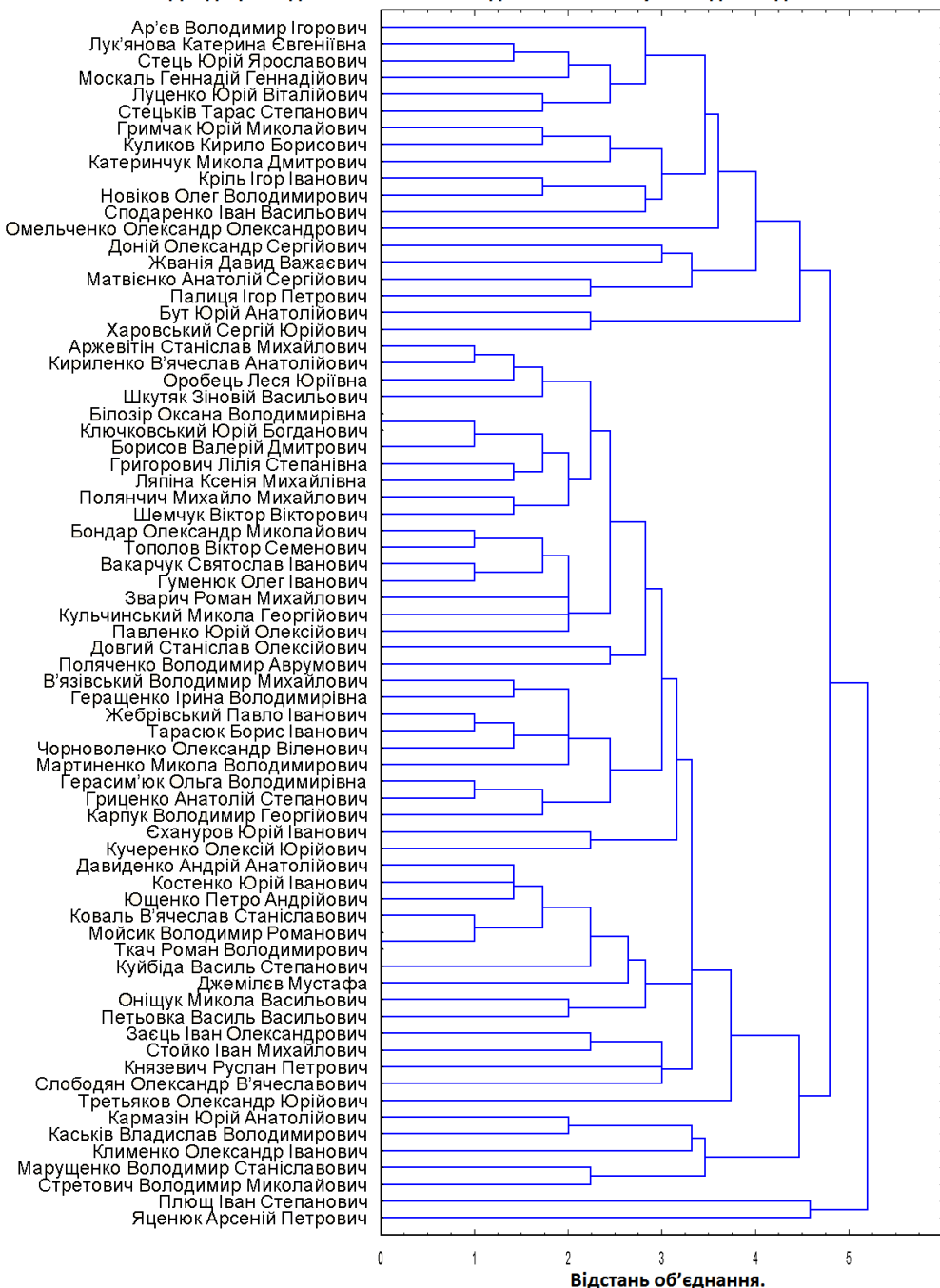


Рис. 1. Дендограма

Таким чином, кластерний аналіз як технологія математичного моделювання при проведенні системного аналізу – це одна із найпростіших та, водночас, доволі ефективних методик класифікації тих чи інших політичних явищ та процесів за багатьма критеріями водночас. Оскільки уже наявні перші спроби його активного впро-

вадження в сучасну українську політологію, ця стаття, присвячена одній із технологій системного аналізу, потенційно може сприяти продовженню наукових дискусій, наслідком яких має стати поглиблення розуміння переваг та недоліків застосування системного аналізу у політичній науці України.

1. Ахременко А. С. Политический анализ и прогнозирование : учеб. пособ. / А. С. Ахременко. – М. : Гардарики, 2006. – С. 146. 2. Romesburg C. Cluster Analysis for Researchers / Charles Romesburg. – Raleigh, North Carolina : Lulu.com, 2004. – С. 11. 3. Ахременко А. С. Политический анализ и прогнозирование : учеб. пособ. / А. С. Ахременко. – М. : Гардарики, 2006. – С. 131. 4. Schedler A. Democrats with adjectives: Linking direct and indirect measures of democratic support / Andreas Schedler, Rodolfo Sarsfield // European Journal of Political Research. – 2007. – Vol. 46, № 5. – P. 637–659. 5. Rudra N. Welfare States in Developing Countries: Unique or Universal? / Nita Rudra // Journal of Politics. – 2007. – № 69. – P. 378–396. 6. Королюк Ю. Г. Кластерний аналіз регіональних систем

у контексті державного регулювання соціально-економічного розвитку / Ю. Г. Королюк // Держава та регіони. Серія Державне управління. – 2009. – № 4. – С. 175. 7. Серьогіна С. Г. Кластерний аналіз як основа типологізації сучасних форм правління / С. Г. Серьогіна // Проблеми законності : респ. міжвід. наук. зб. – Х., 2009. – Вип. 100. – С. 101–113. 8. Черкашин К. Електоральна диференціація території України / К. Черкашин // Політологічний вісник. – 2004. – № 16. – С. 160–173. 9. Народні депутати України VI скликання (2007–) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/site/p_deputat_list.

Надійшла до редколегії 16.03.12

УДК 324+321.7

Р. Панухник, асп., КНУТШ

МОДЕЛІ ЕЛЕКТОРАЛЬНОГО ВИБОРУ В КРАЇНАХ З РОЗВИНЕНОЮ ДЕМОКРАТІЄЮ ТА В ДЕМОКРАТІЯХ, ЩО РОЗВИВАЮТЬСЯ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ

Досліджено класичні моделі електорального вибору: соціологічну, соціально-психологічну та раціонального вибору. Виявлено, що вищезазначені моделі діють із різною ефективністю залежно від рівня демократизації суспільства. Запропоновано додати контекстну складову до аналізу електорального вибору.

Ключові слова: моделі електорального вибору, нові демократії, контекстні ефекти

Исследованы классические модели электорального выбора: социологическая, социально-психологическая и рационального выбора. Выявлено, что вышеупомянутые модели действуют с разной эффективностью в зависимости от уровня демократизации общества. Предложено добавить контекстную составляющую к анализу электорального выбора.

Ключевые слова: модели электорального выбора, новые демократии, контекстные эффекты

Classical models of electoral choice: sociological, socio-psychological and rational choice model are researched. These models have varying efficiency depending on the level of society democratization, which was noticed by author. It was proposed to add contextual component to the electoral choice analysis.

Keywords: models of electoral choice, new democracies, contextual effects

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями. Серед існуючих моделей електорального вибору, три найбільш вживані та визнані науковим співтовариством будуть обговорені в даній статті: соціальна модель розломів, модель партійної ідентифікації і раціональна економічна модель. Ці моделі є найбільш впливовими в контексті дослідження розвинених демократій. При застосуванні цих моделей до нових демократій, необхідно нагадати, що вони обмежені в своїй здатності пояснити варіації електорального вибору в основному через відмінності соціальних та політичних умов, що характеризують демократії, що розвиваються.

Існуючі моделі не можуть пояснити і проаналізувати абсолютно різні моделі електорального вибору регіону з боку виборців з аналогічними композиційними властивостями. На відміну від основних положень цих моделей, індивідуальні виборці піддаються дії різних соціальних і політичних контекстуальних факторів, в зв'язку із чим електоральний вибір може бути спричинений взаємодією між індивідуальними рисами і тими контекстами.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми. Підвищення уваги до виборчих змін почалося з доказів того, що клас і релігійні розбіжності відчували зменшення впливу на електоральний вибір. Наприклад, С. Ліпсет у своїх дослідженнях продемонстрував зниження рівня класового голосування для декількох західних демократій [1]. Подібні дослідження у Я. Макалістера, М. Франкліна [2], Дж. Бейкера, Р. Інглхарт, С. Ерссона та ін.

Свої бачення розв'язання проблеми ефективності моделей електорального вибору з різним рівнем становлення демократії запропонували Р. Андерсон, С. Бартолліні, Д. Батлер, Р. Далтон [3], П. Норріс, Д. Сандерс, М. Торкал, М. Фіоріна та ін.

Метою статті є порівняння особливостей класичних моделей електорального вибору в період становлення демократичного політичного режиму у порівнянні країнами із розвинутою демократією.

Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів.

Перший підхід, який часто називають соціологічним, моделлю соціального розколу Колумбійською моделлю був започаткований П. Лазарсфельдом і його колегами з Колумбійського університету.

Центральним припущенням соціологічної моделі є те, що членство в одній і тій же соціальній групі передбачає спільні інтереси та аналогічні ідентифікації. Так, головним висновком П. Лазарсфельда [4] було те, що більшість виборців проголосували відповідно до їх первинної політичної прихильності. Крім того, С. Ліпсет і С. Роккан [5] представили порівняльно-історичний аналіз прихильностей виборців та партійних систем в європейських країнах. Вони приписують сучасні політичні розбіжності характеристикам історичних процесів, які відбулися під час революцій, як в загальнодержавному вимірі, так і в промисловому.

З цього підходу було отримано ряд конкретних гіпотез, центральним принцип яких є "політична однорідність соціальної групи" [6]. Іншими словами, соціологічна модель прогнозує електоральний вибір базуючись головним чином на соціальній позиції. Зокрема, релігія і клас були визначені як два основних розколи в європейських демократіях.

З приводу стабільності та універсальності даної моделі виборчих угруповань ведуться постійні дебати. Так, можна звернутися до серії досліджень [7], що переконливо доводить, що інституціоналізація партійних систем в країнах з менш розвинутою демократією є слабкою, і партії часто не мають міцних укоріненнь в суспільстві. Таким чином, соціологічна модель, що насамперед передбачає стабільні зв'язки між політичною партією і виборцями – виявляється менш ефективною в менш розвинених демократіях.

Соціологічна модель також має обмеження в поясненні змін, що виникають в голосуванні через економічні чинники, специфічні для кожних виборів. Соціальні фактори можуть пояснити довгострокові стабільності електорального вибору, але не пояснюють зміни, які

відбуваються в електоральній поведінці у різних виборах, так само як і вони не пояснюють, чому люди, які належать до певних соціальних груп голосували так, як це очікувалося, будуть робити інші соціальні групи. Ці обмеження привели до формулювання Мічиганської психосоціальної моделі.

Модель партійної ідентифікації, яку часто називають Мічиганською моделлю електорального вибору, була розроблена А. Кемпбеллом та співав. [8]. Їх основним припущенням було те, що виборці, здебільшого, неосвічені і апатичні відносно політики. Автори стверджували, що виборці мають міцний психологічний зв'язок із політичними партіями, і ця партійність є найбільш важливим фактором, що визначає виборче рішення. А. Кемпбелл та співав. визначили ці психологічні прихильності як причини партійної ідентифікації. У соціо-психологічній моделі "почуття особистої прихильності, які людина відчуває по відношенню до групи за своїм вибором називається ідентифікацією, а по відношенню до політичних партій, як груп – партійною ідентифікацією" [9].

Коли Мічиганська модель була застосована до усталених демократій у Західній Європі, включаючи Великобританію, Францію і Норвегію, перші виборчі дослідження підтвердили, що більшість виборців виявили партійну ідентифікацію, і що це почуття прихильності було тісно пов'язане з електоральною поведінкою в цих країнах. У 1964 році, наприклад, 96 % британських громадян ідентифікували себе з однією з трьох основних партій, а 44 % мали "сильні" прихильності.

Проте з середини 1970-х років Мічиганська школи зіткнулася із серйозними викликами. Панельні дослідження у різних країнах, у тому числі в Канаді, Нідерландах, Швеції, Японії і Великобританії, засвідчили, що партійна ідентифікація перейшла від послідовних виборів до відповіді на короткострокові зміни істотних умов праці та інших переваг, а не доказів стабільного, довгострокового укорінення в ході виборів і політичних орієнтацій.

Роль партійності оскаржується, оскільки виникають труднощі не тільки в її застосуванні до виборчих систем, які не є по суті двопартійними, як це має місце в більшості країн Західної Європи [10], але особливо з твердженням, що відбувається поступове ослаблення об'єднання людей в політичні партії в США [11] і в Європі [12], яке ставить під сумнів тезу про стабільність партійності і вказує на зміцнення прогресивних виборців по відношенню до політичних партій.

Важливо зазначити, що вищенаведена дискусія не має на увазі, що модель партійної ідентифікації не має ніякого відношення до нових демократій. Інші дослідження звертали більше уваги на можливість партійності в нових демократичних державах. У своєму дослідженні про засоби масової партійності в Росії, Т. Брейдер і Дж. Такер стверджували, що "зародження партійної ідентифікації видно серед значної кількості російського електорату", і, відповідно до їх аналізу, ця партійність має раціональну основу в тому, що "виборці показують лояльність щодо політичних партій, чиї платформи розумно відповідають інтересам і переконанням виборців" [13]. Дискусуючи стосовно популярного виду партійної політики в пострадянській Росії та Україні (наприклад, фрагментованості і особистісній основі), А. Міллер і Т. Клобукар також показали, що "значущі партійні прихильності і розвиток партійної диференціації між громадянами не завжди вимагає довгого періоду часу" [14].

У результаті виборча нестійкість партійної системи має важливе значення в демократіях, що розвиваються. У цих умовах, питання про партійні уподобання часто ототожнюється із електоральними намірами, а не самою партійною ідентифікацією. Крім того, довговіч-

ність такої переваги не легко простежити через тенденцію виборців часто міняти політичні партії.

Третя модель електорального вибору називається модель раціонального вибору, Рочестерська модель, або ж економічна модель голосування.

Теоретичні основи для економічного пояснення поведінки виборців були представлені Е. Даунсом в праці "Економічна теорія демократії" [15]. Ця теорія зазвичай згадується як теорія раціонального вибору.

Робота моделі базується на трьох основних посилках: 1) всі рішення – ті, які зроблені виборцями і політичними партіями – раціональні, тобто, спираються на задоволення власного інтересу і застосовуються відповідно до принципу максимізації корисності дії, 2) демократична політична система передбачає рівень узгодженості, що підтримує прогнози про наслідки рішень, прийнятих виборцями і політичними партіями, тобто їхні агенти – виборці, партії і уряд – відповідальні і відповідні, що дозволяє робити прогнози про наслідки результатів різних виборів, і 3) демократична система передбачає, – незважаючи на узгодженість, зазначену у попередньому пункті – рівень невизначеності, дуже важливий при врахуванні різних варіантів.

Ця модель передбачає, що виборці є корисливими, шукаючими способи задовольнити власні інтереси, агентами і, що їх поведінка, пов'язана з раціональністю в політиці, суть якої була влучно схоплена в твердженні В. О. Кі, що "виборці не дурні" [16].

Особисте сприйняття і політична поведінка залежить від того, як індивід інтерпретує характер проблеми і на що він покладає відповідальність. Тобто, в США, люди, ймовірно, приписуючи своє благополуччя в рахунок своєї важкої праці, поєднують їх особисті фінансові ситуації з політичною оцінкою економічних показників діяльності уряду тільки тоді, коли вони вважають, що уряд частково відповідальний за їх фінансове благополуччя. М. Льюїс-Бек також визначив незначний вплив особистих економічних умов на голосування, хоча він підтвердив наявність майже всіх інших аспектів економічної оцінки в тому числі ретроспективні, проспективні, і афективні оцінки урядових економічних показників. Він дійшов висновку, що "...оцінка їх (виборців) особистих обставин не в змозі проявляти ніякого впливу на голосування, прямого чи непрямого" [17].

Можна зазначити, що велика кількість досліджень аналізує економічні голосування в контексті розвиненої демократії, стверджуючи актуальність економічних умов у поясненні електорального вибору. Проблема неузгодженості таких висновків, проте, залишається і варіюється в залежності від країни і з плином часу в межах однієї країни.

При цьому вважається, важливо усвідомлювати відмінності – основні або нюанси – при спробі застосувати будь-яку з цих моделей до нових демократій. Політичні реалії в нових демократіях підвищили теоретичні проблеми для Ротчестерської моделі.

Висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку. Основні висновки автора представлені в табл. 1. Важливо відзначити, що після третьої хвилі демократизації, важливість електоральної політики в нових демократіях набуває більшого значення.

Тим не менш, моделі електорального вибору в нових демократіях як і раніше слабкорозвинені. Дослідження електорального вибору в нових демократіях викликає серйозні запитання. Більшість досліджень електорального вибору, здається, просто застосували західні теорії, не враховуючи унікальність політичного контексту. Існуючі моделі електорального вибору, таким

чином, мають лише обмежену корисність при аналізі електоральної політики в нових демократіях. Загалом, партійна політика в демократіях, що розвиваються, не в змозі укоренитися в суспільстві. У цих умовах традиційні моделі, що підкреслюють довгострокові зв'язки, такі

як соціальні розколи і партійні прихильності мають менше значення. Як говорилося вище, конкретні моделі раціонального економічного голосування в нових демократіях значною мірою залежать від політичних і соціальних контекстів.

Таблиця 1. Ефективність базових моделей електоральної поведінки в країнах зі стабільним демократичним режимом та в нових демократіях

№	Критерій	Стабільні демократії / Нові демократії	Колумбійська модель	Мічиганська модель	Рочестерська модель
1.	Основний чинник електорального вибору	Стабільні демократії	Ця модель визнана як доречна в рамках досліджень розвинутих демократій, в яких є відносно закріплені виборчі переваги і стабільний зв'язок між виборцями і політичними партіями. У європейському контексті, однак, триває дискусія з приводу стабільності партійної системи, і останні дослідження в даний час ставлять під сумнів актуальність традиційної структури розщеплень	Актуальна в США (на що і була розрахована), адже базується на припущенні про стабільну [двопартійну] партійну систему та високий рівень політичної культури.	Раціональна економічна модель походить від контексту передових демократій, як і інші моделі електорального вибору.
		Нові демократії	Застосування соціальної моделі розколів для нових демократій має менше значення, ніж, наприклад, вивчення соціальних і політичних контекстів. У цьому випадку одним з основних недоліків соціологічної моделі є її надмірний акцент на соціальній структурі в створенні розколу. У нових демократіях соціальні розколи не стабілізують виборчі угруповання, замість цього розколи часто призводять до збільшення виборчої волатильності.	Застосовуючись для нових демократій без змін, ця модель стикається з труднощами, оскільки партії в нових демократіях, в кращому випадку, знаходяться в процесі зародження, і партійні системи є вкрай нестійкими. Крім того, в нових демократіях, прихильності до політичних партій найчастіше тісно пов'язані з харизматичними лідерами, що робить практично неможливим процес розрізнення партійності від підтримки конкретного політика, а початковий розвиток масової партійності в нових демократичних країнах часто поширений в спотвореній формі в сторону тільки однієї політичної партії.	В цілому, низький рівень інституціоналізації партійної системи і відсутність програмного зв'язку між партією і виборцем (натомість, харизматичні і клієнтурні зв'язки) створюють серйозні проблеми для урядової підзвітності. У цих умовах, можливі лише, в кращому випадку, маргінальні впливи економічних умов на електоральну поведінку. Таким чином, у той час як все більше досліджень з економічної теорії голосування визнає значимість економічних умов, вони також визнають, можливість кардинально іншого впливу в нових демократіях.
2.	Географічне охоплення	Стабільні демократії		Європейський електорат, у більш широкому сенсі, розвинув організаційні зв'язки із класовими і релігійними політичними партіями, що замінило роль партійності в США, як короткий шлях до визначення електорального вибору. У цих умовах ідентифікація з партіями саму по собі не вдалося розвинути серед європейців. Як результат, у європейському контексті, партійна ідентифікація менш стабільна, ніж саме голосування. Східна Азія займає останнє місце в показниках партійної ідентифікації. Ці показники демонструють, що країни Східної Азії, в цілому, мають відносно слабо розвинене почуття партійності. Навіть у Японії, партійна ідентифікація не укорінена в суспільстві.	
		Нові демократії	Модель соціальних розколів є недостатньо ефективною в сучасних умовах в країнах Центральної та Східної Європи, що пояснюється зменшенням розриву між соціальними розколами та розмиванням їх границь. Країни Східної Азії не є винятком. Як уже підтверджено в інших нових демократіях, плинність, центрованість на особистості, нестабільність партійних систем може послабити систематичний зв'язок між соціальними розколами і політичними партіями	Європейський електорат, у більш широкому сенсі, розвинув організаційні зв'язки із класовими і релігійними політичними партіями, що замінило роль партійності в США, як короткий шлях до визначення електорального вибору. У цих умовах ідентифікація з партіями саму по собі не вдалося розвинути серед європейців. Як результат, у європейському контексті, партійна ідентифікація менш стабільна, ніж саме голосування. Східна Азія займає останнє місце в показниках партійної ідентифікації. Ці показники демонструють, що країни Східної Азії, в цілому, мають відносно слабо розвинене почуття партійності. Навіть у Японії, партійна ідентифікація не укорінена в суспільстві.	Економічні голосування в посткомуністичних країнах розвивалися по-різному, ніж у розвинених демократіях, залишивши так звані "гіпотези відповідальності", що стосувалися тільки тих виборців, хто вагається.
3.	Висновок		В результаті, в молодих демократіях Колумбійська модель має обмежене значення при аналізі електоральної поведінки. Зокрема, помітні просторові розподіли електоральної підтримки, що буквально розрізають під сумнів актуальність цієї моделі в якості детермінанти електорального вибору.	Не можна однозначно сказати, що стабільна і міцна партійна ідентифікація грає вирішальну роль у прийнятті електорально-го рішення. Міцні установки та довгострокові партійні ідентифікації залишаються в постійному розвитку. Крім того в нових демократіях політичні партії розвиваються набагато повільніше, і потрібен час для інституціоналізації нової системи. Для стабільної підтримки необхідні стабільні, розвинуті політичні партії.	Гіпотетичний зв'язок між економікою і електоральним вибором в нових демократіях залежить від політичних відношень виборців, які залежать від інформації та довіри до нових інститутів. Якщо люди з обмеженою інформацією і малим рівнем довіри до демократичних інститутів реагують на економічні події в дещо по-іншому ракурсі, ніж ті, які мають знання і довіряють, було б розумно, представляти моделі економічного голосування в нових демократіях інакше, ніж моделі економічного голосування в розвинених демократіях.

Ці підходи не враховують роль посередника політичного або соціального контексту у електоральному виборі. При всьому цьому вважається необхідним додати контекстну складову до аналізу електорального вибору.

1. *Lipset S.* Cleavage, Parties and Democracy // Party Systems and voter Alignments Revisited / L. Kavonen, S. Kuhnle (eds). – London ; New York: Rutledge, 2000. – P. 2–9. 2. *Franklin M.* Electoral Change: Responses to Evolving Social and Attitudinal Structures in Western Countries / M. Franklin. – New York : Cambridge University Press, 1992. 3. *Dalton R. J.* Democracy and its Citizens: Patterns of Political Change / R. J. Dalton. – Center for the Study of Democracy, UC Irvine [Electronic source]. – Access mode: <http://escholarship.org/uc/item/9pn25985>. 4. *Lazarsfeld P.* People's Choice: How the Voter Makes Up His Mind in Presidential Campaign / P. Lazarsfeld, H. Gaudet, B. Berelson. – New York : Columbia University Press, 1948. 5. *Липсет С.* Структуры размежеваний, партийные системы предпочтения избирателей. Предварительные замечания / С. Липсет, С. Роккан // Политическая наука. – 2004. – № 4. – С. 204–234. 6. *Lazarsfeld P.* People's Choice: How the Voter Makes Up His Mind in Presidential Campaign / P. Lazarsfeld, H. Gaudet, B. Berelson. – New York : Columbia University Press, 1948. 7. *Mainwaring S.* Party System Institutionalisation and

Party System Theory after Third Wave Democratization / S. Mainwaring, M. Torkal // Working Paper. – # 319. – Notre Dame University, 2005 [Electronic source]. – Access mode: http://upf.academia.edu/MarianoTorcal/Papers/728339/Party_System_Institutionalization_and_Party_System_Theory_After_the_Third_Wave_of_Democratization. 8. *Campbell A.* The American Voter / A. Campbell, Converse, W. Miller. – New York : John Wiley and Sons, Inc., 1960. 9. *Campbell A.* The Voter Decides / A. Campbell, G. Gurin and W. E. Miller. – Evanston, Illinois : Row, Peterson and Company, 1954. – P. 88–89. 10. *Budge I.* Party Identification and Beyond / I. Budge, I. Crewe, D. Farlie. – London : John Wiley, 1976. 11. *Dalton R.* Parties without Partisans / R. Dalton, M. Wattenberg. – Oxford : Oxford University Press, 2000. 12. *Brader T.* Emergence of Mass Partisanship in Russia, 1993–1996 / T. Brader, J. Tucker // American Journal of Political Science. – 2000. – # 45. – P. 69–83. 13. *Miller A.* Development of Party Identification in Post-Soviet Societies / A. Miller, T. Klobucar // American Journal of Political Science. – 2000. – # 44 (4). – P. 667–686. 14. *Downs A.* An Economic Theory of Democracy / A. Downs. – New York : Harper and Row, 1957. 15. *Key V. O.* The Responsible Electorate: Rationality in Presidential Voting 1936–69 / V. O. Key. – Cambridge, MA : Belknap Press, 1966. – P. 7. 16. *Lewis-Beck M.* Comparative Economic Voting: Britain, France, Germany, Italy // American Journal of Political Science. – 1986. – # 30. – P. 315–346.

Надійшла до редколегії 14.03.12

УДК: 321.323

М. О. Призиглей, асп., КНУТШ

ПОЛІТИЧНА УЧАСТЬ ГРОМАДЯН В УМОВАХ ДЕМОКРАТИЗАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА

Розкрито сутність та основні характеристики політичної участі, її рівень та значення в умовах демократизації суспільства.

Ключові слова: політична участь, форми політичної участі, засади політичної участі в умовах демократизації.

Раскрыта сущность и основные характеристики политического участия, его уровень и значение в условиях демократизации общества.

Ключевые слова: политическое участие, формы политического участия, принципы политического участия в условиях демократизации.

The essence and main characteristics of political participation is exposed, it's level and value in conditions of society's democratization.

Keywords: political participation, form of political participation, principles of political participation in conditions of society's democratization.

Однією з найважливіших загальноновизнаних закономірностей демократичного розвитку держави є широка участь її громадян. Демократичний устрій суспільства передбачає конституційно закріплені базові засади участі громадян у політичному житті. Її основу складає не лише участь громадян у виборах, референдумах, а також їхня здатність безпосередньо здійснювати вплив на підготовку, прийняття і реалізацію політичних рішень, контролювати їх виконання.

Проблема участі громадян пострадянських країн в суспільних та політичних процесах як на державному, так і на місцевому рівнях складна і багатогранна, вона обумовлена наявністю ряду позитивних та негативних тенденцій і протиріч, що з'явилися в трансформаційний період.

Політична участь громадян є одним із найважливіших критеріїв легітимності існуючої системи влади та збереження демократичного режиму. Без широкої участі, відповідно, забезпечення участі громадян у прийнятті політичних рішень неможливо досягнення суспільної згоди, само відтворення громадянського суспільства.

Метою статті є дослідження основних засад політичної участі громадян в умовах демократизації суспільства.

Найбільш широку теоретичну та методологічну базу для вивчення проблеми політичної участі представляють праці західних дослідників, зокрема американських політологів та соціологів. Фундаментальні засади досліджень політичної участі закладені в працях Г. Алмонда, Б. Бербера, С. Верби, Р. Даля, М. Кааза, Р. Кловарда, С. М. Липсета, Л. Мілбрата, Р. Міллса, Дж. Нагеля, Н. Ная, Р. Патнама, К. Пейтмена, Д. Ціммермана та ін.

Проблема залучення громадян до сфери політичних відносин все більше привертає увагу і вітчизняних вчених. На початку 90-х рр. XX ст. в умовах демократизації

політичної сфери суспільства інтерес наукової спільноти до проблеми участі громадян у політиці значно зріс, почалося переосмислення цієї проблематики в контексті українських реалій. В українській науці політична участь громадян як процес залучення до сфери політичних відносин теоретично обґрунтована в дослідженнях І. Алексєєнко, Н. Дембіцької, В. Речицького, Л. Угрин. Інституційні параметри та характеристики політичної участі досліджуються І. Вороновим, В. Бортніковим, Н. Ротар, В. Скобликом, О. Чемшитом.

У російській політичній думці наукові доробки дослідження політичної участі були здійснені на основі критичного аналізу історичних, політологічних та соціально-філософських теорій Західної Європи та США. Російськими науковцями було обґрунтовано теоретичне розуміння політичної участі як інструментальної активності, через яку громадяни намагаються впливати на уряд таким чином, щоб він здійснював бажані для них дії (Г. Артемов, Д. Гончаров, В. Гельман, В. Голосов, А. Ключев, О. Мелешкіна, В. Петухов, Ю. Шевченко, О. Шестопал).

Існує велика кількість тлумачень терміну "політична участь", більшість з яких, до того ж, є дуже розмитими. Ці тлумачення відображають еволюцію від спеціальних до більш загальних уявлень про досліджуване явище. Крім того, для опису феномену політичної участі використовують такі поняття, як "громадянська участь", "політична поведінка", "політична активність", "політична діяльність". Деякі вчені не розмежовують ці поняття, пояснюють одне поняття через інше та вважають взаємозамінними. Для вітчизняної політичної думки проблема термінологічної неточності постає особливо гостро. Вона пов'язана перш за все з відсутністю в українській політичній думці загальноновживаних термінів, які б

передавали зміст категорій, що використовуються зарубіжними дослідниками.

На нашу думку, ці категорії пов'язані тим, що мають в своїй основі політичну активність громадянина. Сам феномен активності є складним і багатограним. Політичну активність можна визначити як інтенсивність участі суб'єкта у політичних процесах, тобто це ступінь, рівень включеності суб'єкта в політичне життя. Політична ж участь характеризується не лише ступенем активності, але й іншими чинниками, які в сукупності визначають поведінку суб'єктів суспільних відносин.

Загалом, серед існуючих думок визначення поняття політичної участі можна виокремити два ключових підходи до дослідження – інституційний, розуміння категорії політичної участі з точки зору її впливу та взаємодії з політичними інститутами та психолого-орієнтаційний, коли акцентується увага на емоційних та психологічних її характеристиках. Враховуючи багатоаспектність та неоднозначність трактування категорії політичної участі, її можна визначити як свідомі дії громадян, що охоплюють непрофесійну сферу політичного життя, спрямовані на здійснення впливу на функціонування політичної системи, формування політичних інститутів, процес прийняття та реалізації політичних рішень з метою задоволення власних потреб та інтересів.

Існує велика кількість підходів та теорій, які розглядають можливі причини участі або неучасті людини у політичному житті, мають на меті проаналізувати та обґрунтувати чинники, які впливають на рівень залученості громадян у політику. Загалом можна виокремити три основні групи теорій, присвячених виявленню мотивів політичної участі: соціологічні, соціально-психологічні та теорія раціонального вибору. Кожен з цих підходів розглядає певний аспект політичної поведінки та роблять акцент на чинниках, що впливають на нього.

В рамках соціологічного підходу такими вченими як С. Верба, Н. Най, С. Ліпсет, Д. Лернер [1; 2] розглядається залежність участі від соціально-демографічних показників, соціального статусу, інституціоналізації, рівня соціально-економічної рівності. Група соціально-психологічних теорій включає в себе декілька підходів, які при виявленні мотивів політичної участі громадян враховують внутрішній світ, суб'єктивні уявлення про зовнішню реальність, якими люди керуються в різній мірі (когнітивний підхід), вплив певних цінностей та орієнтацій (ціннісний підхід), роль всієї сукупності політичних орієнтацій або установок на політичну участь (установчий підхід). Представники соціально-психологічного підходу враховують і сукупність таких психологічних чинників як потреби і мотиви (ієрархія потреб А. Маслоу [3], теорія обумовленості політичної участі її усвідомленими потребами Г. Ділігенського [4], класифікація мотивів Д. Макклелланда та Дж. Аткинсона [5]). Теорія раціонального вибору трактує політичну участь з точки зору співвідношення вигод та витрат політичних акторів. Відповідно до теорії раціонального вибору, приймаючи участь в політичному житті, індивідуальні актори прагнуть отримати якусь вигоду, користь, досягти позитивного результату за умов мінімально можливих витрат.

Таким чином, для виявлення реальних обставин, які підштовхують індивіда до тієї чи іншої форми політичної участі, необхідно вивчення того інформаційного середовища, в якому він знаходиться, дослідження його уявлення про об'єктивний світ політики, структурування цих уявлень; вивчення ментальних та розумових процесів, які забезпечують його розуміння та інтерпретацію конкретної ситуації.

Отже, не дивлячись на широке різноманіття поглядів та підходів до виявлення мотивації та виокремлення

чинників, що впливають на рівень та форми участі особи в політичному житті, загалом, необхідним є врахування наступних моментів: зовнішнє середовище; внутрішні потреби та мотиви; цінності, орієнтації, установки та переконання, цілі суб'єкта; характерні риси особистісних ролей, стилів прийняття політичних рішень, міжособистісних відносин, мислення; власне дії та вчинки; зворотній зв'язок між поведінкою та умовами.

У політичній науці існують різні способи класифікації політичної участі. З огляду на існування багатьох змінних або чинників, що визначають політичну участь, не існує єдиної класифікації її різновидів.

Найзагальнішою типологією є поділ на конвенційну або легітимну політичну участь – діяльність в рамках існуючих у суспільстві правил і норм, та неконвенційну або нелегітимну – діяльність поза цими правилами і нормами. Крім того, залежно від різних критеріїв виокремлюють: індивідуальну та колективну (масову) політичну участь; активістську участь та пасивну участь; традиційну та інноваційну політичну участь; постійну та епізодичну політичну участь.

Досить детально зупинились на проблемах типології політичної участі С. Хантінгтон і Дж. Нельсон у своїй праці "Немає легкого вибору. Політична участь у країнах, що розвиваються". Дослідники доходять до висновку, що тип політичної участі значною мірою визначається характером існуючого політичного режиму. З огляду на це, вони поділили види політичних дій, які включає в себе політична участь, на дві великі групи: автономні і мобілізовані. Автономна політична участь, яка характеризується добровільним характером та цілорациональною мотивацією, що підкріплена розвинутими уявленнями про політику, та мобілізовану політичну участь, яка досягається за допомогою засобів маніпуляції або має неполітичну мотивацію, наприклад, насилля, примус, залякування, економічні санкції). Мобілізована політична участь притаманна тоталітарним режимам, яка прагнуть до символічного залучення мас у політичні процеси для імітації своєї політичної підтримки [6].

Аналізуючи третю хвилю демократизації, С. Хантінгтон зазначив, що в процесі трансформації політичної системи, відходу від авторитаризму формується синдром розчарування громадян політичним процесом, що на рівні політичної участі проявляється чотирима способами. По-перше, розчарування призводило до примирення, цинізму та відходу від політики: "Зниження політичної участі з точки зору демократичної теорії, можливо, і було небажаним, однак саме по собі не загрожувало стабільності нових демократій. По-друге, розчарування виражалось у запереченні реакції на діюче керівництво: "Правлячі лідери та партії, що намагалися домогтися свого переобрання, частіше зазнавали поразки, ніж перемагали". По-третє, розчарування в демократії породжувало заперечну реакцію на адресу істеблішменту: "В цьому випадку виборці заперечували також основну альтернативну партію або групу політичного істеблішменту та кидалися підтримувати політичного аутсайдера. По-четверте, невдоволення спрямовувалося не проти груп, що перебувають при владі, а проти самої демократичної системи: "В колишніх комуністичних країнах ар'єргардні бої проти демократизації вели також елементи партійно-державної бюрократії, включаючи спецслужби" [7].

Велике значення при аналізі трансформаційних змін, що відбуваються в політичній системі суспільства має з'ясування місця та ролі політичної участі громадян в процесі розробки та прийняття політичних рішень. Всі форми політичної поведінки суб'єктів політики в остаточному підсумку об'єднані однією і тією ж внутрішньою

потребою – впливати на політичні рішення, які ухвалюються органами державної влади.

Щоб забезпечити реалізацію демократичних стандартів громадської участі, держава має створити умови для активної участі громадськості у виробленні державної політики. Тому, як вважають українські науковці, залучення громадян до участі у прийнятті загальнодержавних рішень має будуватися на відповідних принципах: принципі діалогічності та партнерства, забезпечення ефективного інформування громадськості, принципі довіри влади до пересічних громадян, принципі відкритості влади, принципі об'єктивності, принципі координованості дій, принципі прямого спілкування, на основі чітко визначених соціально значущих цілей, втілюватися в формі конкретних завдань і зобов'язань [8].

Демократія громадської участі у творенні державної політики передбачає різні форми участі громадян та їх впливу на прийняття загальнодержавних рішень. Вплив громадян на процес підготовки та прийняття політичних рішень відбувається безпосередньо або опосередковано. Безпосередньою участю громадян, що впливає на державну політику та політичні рішення є вибори та референдуми.

Під впливом певних умов та чинників, рівень активності участі громадян у виборах може знизитись. Однією з форм політичної участі, яка передбачає низький рівень включеності в політичний процес є абсентеїзм. Під абсентеїзмом прийнято вважати ухилення громадян від участі у політичних процесах, насамперед у голосуванні на виборах.

Більшість дослідників посткомуністичного простору вважають, що основними причинами апатії громадян у перехідному суспільстві є недостатньо швидкі темпи вкорінення громадянських свобод і створення організаційних умов участі, а також емоційне відчуження виборців від влади, зважаючи на бюрократизацію, корупцію та ін. Проте в модернізованих змагальних політичних системах, де діють зрілі інститути громадянського суспільства, участь є вираженням лояльності і почуття громадянського обов'язку. Населення в таких суспільствах не орієнтується на конфліктну участь і менш заполітизоване. Більше того, там існує тенденція до професіоналізації політичної участі.

В основі мотивації українського абсентеїзму лежить не тільки недовіра до конкретних партій і лідерів, а переважно настрої населення проти політики в цілому. Причини абсентеїзму українського виборця криються і в зниженні ролі представницьких органів влади, розпаді соціальних зв'язків і відчуженні від політики.

Опосередковані форми участі досить умовно можна поділити за так званою ініціативою, яка спрямовується або "знизу – вгору", або "згори – вниз". Перші характеризуються тим, що передбачають звернення громадян або їх об'єднань (як формальних, так і неформальних) з метою впливу на процес прийняття загальнодержавних рішень. До них відносяться: звернення громадян в усній або письмовій формі, проведення громадських акцій, лобістську діяльність. Форми участі, що зумовлюються ініціативою "згори – вниз" характеризуються бажанням з боку державних органів з'ясувати та врахувати у ході вироблення загальнодержавних рішень думки громадськості. До таких форм слід віднести: діяльність спеціальних консультативно-дорадчих органів (робочі групи, громадські ради), публічні громадські обговорення (проведення парламентських, комітетських та інші громадських слухань, конференцій, семінарів, форумів, "круглих столів", зборів, зустрічей з громадськістю, громадських приймалень; телефонні "гарячі лінії", засоби електронного урядування), вивчення громадської думки (проведення соціологічних досліджень та спостережень тощо).

Відсутність певних правових гарантій прояву різних форм громадської активності утруднює розвиток базових засад громадянського суспільства, перешкоджає громадянам визначитися у своїх інтересах та правах.

Слід зазначити, що в Україні на сьогодні сформований певний комплекс нормативно-правових актів, що є основою для забезпечення прав громадян на участь у політичних процесах, а також відповідні гарантії практичного втілення цієї участі. Проте говорити про досконалість та повноцінність цієї правової бази для забезпечення механізмів реалізації широкої участі громадян ще зарано, адже залишається багато "білих" плям та проблемних моментів, які негативно позначаються на процесі демократичної трансформації українського суспільства.

Конституція України містить статті, які забезпечують право громадян на участь в управлінні державними справами (статті 5, 36, 38, 40, 55, 69). Серед нормативно-правової бази, яка забезпечує практичну реалізацію політичної участі громадян є закони, які безпосередньо конкретизують та уточнюють можливості участі громадян в управлінні державними та громадськими справами (Закон України "Про всеукраїнський та місцеві референдуми" від 3 липня 1991 р., Закон України "Про звернення громадян" від 2 жовтня 1996 р., Закон України "Про органи самоорганізації населення" від 11 липня 2001 р.). Діяльність органів місцевого самоврядування регламентують Закон України "Про місцеве самоврядування в Україні", ухвалений 21 травня 1997 року та Закон України "Про статус депутатів місцевих рад" від 11 липня 2002 року. Крім того, в законодавстві України є нормативно-правові акти, які визначають механізми взаємодії громадян з органами державної влади (Закон України "Про засади державної регуляторної політики у сфері господарської діяльності").

Основною метою демократичних суспільств є розширення можливостей участі громадян у політичному процесі та суттєво впливати на рішення, які позначаються на їхньому житті, і, відповідно, підвищення контролю з боку народу над політичною елітою.

Нині українське суспільство також проходить перехідний етап свого розвитку від авторитарного посткомуністичного до демократичного політичного режиму, у якому трансформаційні процеси призвели до принципових змін базових характеристик всіх сфер суспільного життя. Переорієнтації та трансформації відбуваються в різних сферах суспільного життя, зокрема, сфері політичного управління, державної влади, відбувається розвиток громадянського суспільства, зміна вектора зовнішньої політики, ідейних та моральних орієнтирів громадян.

В умовах демократизації сучасного українського суспільства одним з найголовніших напрямків є формування нових політичних норм, цінностей, зразків поведінки у громадян та адаптація їх до сучасного політичного життя.

Разом з тим окремої уваги потребує місце та роль у трансформаційних процесах безпосередньо індивіда як носія певної політичної культури, яка, у свою чергу, є ґрунтом та чинником успішного встановлення того чи іншого типу політичного режиму.

В українських реаліях сьогодні можна виокремити такі тенденції політичної участі як становлення електронної демократії, стихійний прояв протестної поведінки, формування суспільних організацій і політичних партій, прояв публічно-демонстративних форм суспільно-політичних дій.

Таким чином, рівні участі та різноманітні методи політичної активності загалом розширюються як у розвинених індустріальних суспільствах, так і ще більшою мірою у нових демократіях. Можна спостерігати загаль-

ну тенденцію так званої індивідуалізації політики. Це явище включає перехід від прийняття політичного рішення на підставі соціально-групової належності чи партійних вказівок до більш індивідуалізованого та внутрішньо-орієнтованого стилю політичного вибору. Замість того, щоб покладатись на партійні еліти або референтні групи, більшість громадян нездатні розібратися зі складнощами політики й приймати власні політичні рішення. Подібним чином, замість застосування структурованих та інституціалізованих методів політичної участі, все більше громадян звертаються до різних методів прямої демократії, від спільнот за місцем проживання до соціальних рухів. Набуває розвитку еклектична та егоценетрична модель політичної активності громадян. Сучасна громадськість свої рішення швидше вибудовує на політичних уподобаннях, оцінках ефективності чи іміджу кандидатів, аніж на соціально структурованих та відносно гомогенних особистих мережах зв'язків.

Індивідуалізація політики також знаходить відображення у збільшенні неоднорідності інтересів громадськості. Громадяни все більше стають розподіленими на відмінні громадські об'єднання за різними проблемними питаннями. Замість політики, структурованої за груповими інтересами, що часто відображало соціально зумовлене спрямування, сьогодні громадяни зосереджу-

ються на конкретних питаннях термінового або особистого значення.

Отже, можна сказати, що демократичне суспільство залежить від ініціативи та залученості громадян, їх участі в суспільно-політичних процесах і потребує активної громадської участі населення. Яскравим показником демократичних перетворень суспільства є розвиток форм політичної участі населення в управлінні, що символізує процес політичної соціалізації громадян. Для України ж у XXI ст. політична участь є не просто індикатором розвитку демократії, а й виміром політичної самоорганізації суспільства.

1. Verba S., Nie N. H. Participation in America: Political Democracy and Social Equality. – N. Y. : Harper & Row, 1972. – P. 336.
2. Шестопал Е. Б. Политическая психология : учебник для вузов. – М. : ИНФРА-М, 2002.
3. Маслоу А. Г. Мотивация и личность / пер. с англ. Татлыбаевой А. М. – СПб. : Евразия, 1999.
4. Дилигенский Г. Г. Социально-политическая психология : учебное пособие для высш. учеб. завед. – М. : Наука, 1994. – С. 72–73.
5. Политическая психология : учебное пособие для вузов / под ред. А. А. Деркача, В. И. Жукова, Л. Г. Лаптева. – М. : Академический Проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2001. – С. 200.
6. Huntington S., Nelson J. M. No Easy Choice: Political Participation in Developing Countries. – Cambridge : Cambridge University Press, 1976.
7. Хантингтон С. Политический порядок в меняющихся обществах / пер. с англ. В. Р. Рокитянского. – М. : Прогресс-Традиция, 2004.
8. Громадська участь у творенні та здійсненні державної політики / Уклад.: Е. А. Афонін, Л. В. Гонюкова, Р. В. Войтович. – К., 2005.

Надійшла до редколегії 14.03.12

УДК 323.2: 061.1 ЄС

Т. С. Рева, асп., КНУТШ

ПОЛІТИЧНИЙ ЕКСТРЕМІЗМ У ДЕРЖАВАХ ЗАХІДНОЇ ЄВРОПИ (НА ПРИКЛАДІ ІСПАНІЇ, ІТАЛІЇ ТА НІМЕЧЧИНИ)

Аналізуються основні прояви політичного екстремізму у Іспанії, Італії та Німеччині.

Ключові слова: політичний екстремізм, тероризм, неофашизм, неонацизм, анархізм.

Анализируются основные проявления политического экстремизма в Испании, Италии и Германии.

Ключевые слова: политический экстремизм, терроризм, неофашизм, неонацизм, анархизм.

The main forms of political extremism manifestations in Spain, Italy and Germany are analyzed.

Key words: political extremism, terrorism, neofascism, neonazism, anarchism.

До останнього часу європейці сприймали перемоги екстремістських угруповань на виборах лише як специфічні регіональні випадки. Ситуація змінилася на початку XXI століття, коли в ряді найбільших європейських держав до влади прийшли представники радикальних партій. Так наприклад, у 2002 році голова Національного Фронту Франції Ле Пен проходить в другий тур на президентських виборах, в 2008 році дві ультраправі політичні партії набирають майже 30 % голосів на загальних парламентських виборах в Австрії. Трагічні події 2011 року у Норвегії порушили проблему расизму та відродження ідеології націонал-соціалізму на теренах Західної Європи. Саме активізація ультраправих й ультралівих рухів у Німеччині, Франції, Іспанії, Італії, Великобританії змусило європейців почати дискусію з приводу проникнення екстремізму в інститути європейської демократії. Активізація політичного екстремізму в цих провідних державах Європейської спільноти, які є зразком відкритого інформаційного суспільства, порушує питання про стабільність демократичного розвитку та збереження ліберальних цінностей як у Західній так і у Східній Європі.

Політичний екстремізм, його типології та джерела виникнення розглядали у своїх роботах Г. Авцинова, У. Бейкс, Н. Боббіо, М. Буянов, А. Вафин, Л. Вілкокс, Б. Дем'яненко, Ж. Желев, Г. Касьянов, В. Ковальов, О. Коршунова, Р. Куйуа, К. Клаузевиц, Т. Лірі, Ч. Ломброзо, Л. Маєвська, М. Макаров, І. Морозов, О. Назарова, В. Остроухов, Р. Панковський, А. Піджаков, Б. М. Пе-

тренко, К. Попер, Ю. Римаренко, І. Сазонов, К.-Е. Саймонсен, Е. Сміт, Р. Скритон, Дж.-Р. Спіндлав, М. Стюарт, М. Уолцер, Е. Фромм, Р. Хербут О. Цветков, Д. Шварцмантель та інші.

Розвитку політичного екстремізму та рівням боротьби з ним у таких посттоталітарних державах як Іспанія, Італія та Німеччина присвячені дослідження К. Арзхеймера, Дж. Бальдіні, М. Вулсера, Ж. Куеста, А. Анголо Ландабасо, Ю. Лісовського, В. Любіна, Б.-Р. Мартінеса, Е. Мартінеса-Герера, Л. Марча, Ю. Михальчишина, Ж. Мінка, А. Мінутіллі, Д. Мольхагена, Р. Паньковського, М. Пеукера, С. Погорельської, С. Пожарської, А. Пономарьової, О. Проневича, Л. Ренсмана, Х. Функе, О. Хлобутова, С. Хенкіна та інших.

Мета статті – розкрити прояви політичного екстремізму у Іспанії, Італії та Німеччині і рівні боротьби з цим явищем. Відповідно до поставленої мети потрібно вирішити наступні завдання:

✓ проаналізувати політичний екстремізм та його основні риси;

✓ охарактеризувати розвиток політичного екстремізму у цих державах у другій половині XX – на початку XXI століття;

✓ розглянути напрямки протидії політичному екстремізму в Іспанії, Італії та Німеччині на світовому, регіональному та національному рівнях.

Політичний екстремізм – це специфічна форма політичної діяльності окремих осіб, різних політичних об'єднань, та державного апарату спрямована на повалення

або радикальну зміну основ існуючого політичного (конституційного) ладу, порушення цілісності держави, розпалювання внутрішньодержавних конфліктів за допомогою методів терористичної діяльності, утворення збройних формувань, пропаганди та культивування ідей дискримінації і насильства у суспільстві.

Існує багато підходів до типології політичного екстремізму. Наприклад, за характером суб'єкта виокремлюють груповий та одиночний; за об'єктом впливу – антилюдський, антидержавний та змішаний тип [1]; за характером поділу та контролю над владою – волюнтаристський і неволюнтаристський [2]. Найвідоміша – це типологія за ідеологічною спрямованістю: лівий та правий політичний екстремізм.

Виокремлюють такі спільні риси різних типів політичного екстремізму: насилля, сектантська природа, біполярний світогляд, утопічність, нетерпимість, антидемократичний характер та спрямованість на руйнування існуючого політичного (конституційного) ладу.

I. Насилля – це застосування або погрози застосування силових методів. Воно проявляється у різних формах політичного екстремізму. Зокрема, насилля може бути фізичним, що споріднює явище екстремізму з війною та тероризмом. Також воно може бути психологічним і проявляється у формі пропаганди дискримінації і расизму, культивуванням ксенофобії та диктатури одного класу.

II. Сектантський характер політичного екстремізму. Аналізуючи поведінку членів сект та екстремістських організацій, можна виокремити деякі спільні риси, які притаманні їм обом. Це пояснюється саме тим фактом, що ці два типи угруповань відносяться до харизматичних груп. Американські науковці Т. Лірі та М. Стюарт у своїй роботі "Технології зміни свідомості в деструктивних культурах" визначають харизматичну групу як таку соціальну групу, якій притаманні наступні риси.

По-перше, всі члени групи поділяють одну систему переконань. Це можна спостерігати у сектах і у різних політичних партіях та рухах.

По-друге, всі члени колективу проявляють високий рівень соціальної згуртованості – почуття солідарності. Яскраво таке явище проявляється у різних сектантських організаціях, де особа висуває на перше місце інтереси групи, відкидаючи будь-які інші зв'язки з зовнішнім світом. Аналогічну ситуацію можна спостерігати у різних екстремістських та терористичних угрупованнях, де сенс життя індивіда – це благо групи до якої він належить.

По-третє, всі члени групи дотримуються суворо встановлених норм групової поведінки. У екстремістських організаціях чітко прослідковується жорстка дисципліна, недотримання якої карається смертю або виключенням з групи.

По-четверте, відбувається приписування харизматичних якостей лідеру групи і, навіть, самій групі як соціальному інституту. Прикладами, такого трактування групи були фашистські режими у Італії та Іспанії, нацистський у Німеччині та комуністичний у Радянському Союзі. Саме там існували культури осіб – дуче, вождь, фюрер.

По-п'яте, харизматичні групи виникають, коли не можуть бути вирішені певні соціальні проблеми, найчастіше у період криз. Збільшення кількості різних сект та екстремістських утворень, наприклад, відбувалося після розпаду Радянського Союзу та під час економічної кризи 2010–2011 років [3].

III. Маніхейське сприйняття світу або біполярний світогляд. Діяльність екстремістських угруповань та об'єднань базується на дихотомії двох основних понять "ми-вони". У цьому співвідношенні категорія "ми" виступає як група закритого або напівзакритого характеру для

загальної маси населення. "Вони" – це зовнішній світ у якому панує несправедливість та свавілля влади [4].

IV. Утопічність, тобто ідеальне або нездійсненне – ця риса безпосередньо взаємопов'язана з попередньою. Кожне таке угруповання пропонує своє бачення ідеального суспільного ладу, який при втіленні на практиці набуває потворних форм. Прикладом, може слугувати ідея комунізму, що втілювалася у Камбоджі політикою червоних кхмерів.

V. Нетерпимість – небажання та невміння терпимо ставитися до чогось або когось. Політичний екстремізм за своєю природою спрямований на повалення або радикальну трансформацію суспільного життя. Він заперечує пануючі у соціумі норми та не визнає компромісу.

VI. Антидемократичний характер політичного екстремізму проявляється у одновимірності його світосприйняття та відкиданні принципу плюралізму. Особливо, це проявляється у нелегальних проявах політичного екстремізму, а саме терористичних організаціях та крайніх політичних партіях, які очолює харизматичний лідер.

VII. Спрямованість на руйнування існуючого політичного (конституційного) ладу. Ця риса політичного екстремізму розкривається у його цілях. Наприклад, теоретико-філософські гуртки створюють ідеальні моделі сучасного суспільства. У свою чергу, політичні партії та терористичні організації спрямовують свою дію на зміну існуючого суспільного порядку. Австрійський політолог А. Шедлер створює окрему категорію для характеристики таких політичних об'єднань правого та лівого ґатунку – "anti-political-establishment parties" (партії, які виступають проти правлячих) або антипартії. Вони висувають на перший план суспільний аспект; акцентують свою увагу на символічних діях, мітингах, рухах протесту; мають централізовану систему управління з харизматичним лідером [5].

Після Другої світової війни у Західній Європі утворилося багато екстремістських угруповань лівого та правого напрямку, які набули свого подальшого розвитку і трансформувалися у сучасні прояви політичного екстремізму – політичні партії, громадські організації та рухи, терористичні угруповання.

Ідеологічною основою політичного екстремізму правого та лівого ґатунку у Іспанії, Німеччині та Італії виступали твори філософів, науковців і громадських діячів XIX–XX століття.

Правий екстремізм формувався під впливом концепції нігілізму німецького філософа Ф. Ніцше та расової теорії, яка розкрита у творах німецького історика А. Розенберга та італійського філософа Ю. Еволи. У першій половині XX століття у Німеччині та Італії, набула розповсюдження така наука як євгеніка, що мала намір на практиці втілити образ "надлюдини". Головні принципи фашизму були сформульовані у творах Б. Муссоліні і А.-П. де Рівєри, а націонал-соціалізму А. Гітлера.

Сучасний лівий екстремізм бере свої початки з творів К. Маркса та Ф. Енгельса. Їх ідеї революційності розвинули у XX столітті Л. Троцький, Мао Цзедун та А. Негрі. Лівий екстремізм звертається до ідей бунту та заперечення держави, які розкриті у працях німецьких та російських анархістів М. Штірнера, М. Бакуніна та П. Кропоткіна.

У цих державах правий екстремізм представлений двома напрямками неонацизмом та неонацизмом. Вони ґрунтуються на принципах централізму, авторитаризму, нетерпимості, нерівності та європоцентризмі. Централізм полягає у закликах до обмеження повноважень місцевої влади та ліквідації автономій. Авторитаризм – у критиці демократичного режиму та обґрунту-

ванні ролі особистості у політиці. У результаті великих імміграційних процесів та розширення Європейського Союзу, відбуваються виступи проти іноземців і вимоги щодо обмеження їх прав і введення примату корінної нації. У сучасних умовах серед фашистів та нацистів відбулася зміна пріоритетів від нації до європейської цивілізації як оплоту християнської культурної традиції. Відмінністю цих двох напрямків є наявність корпоративізму у неофашистів та антисемітизму у неонацистів. Правий екстремізм функціонує у формі політичних партій, рухів, гуртків та організацій. Найвідоміші серед яких є Націонал-демократична партія Німеччини, Німецький народний союз, Італійський соціальний рух Трикольного полум'я, Національна демократія, Іспанія 2000, скінхеди, шаммерскінхеди, Іспанський гурток друзів Європи та інші.

Лівий екстремізм у досліджуваних країнах порівняно з правим знаходиться у стані занепаду. Він ґрунтується на ідеї побудови справедливого безкласового суспільства шляхом революції. Ліві екстремісти закликають до знищення капіталістичної системи суспільства та побудови соціалізму шляхом збройної боротьби. Майже всі ліві партії та рухи займають антиамериканську позицію, адже США є втіленням світового імперіалізму. Порівняно з правим лівий екстремізм у Іспанії, Німеччині та Італії у другій половині XX століття носив агресивніший характер, адже всі найпотужніші терористичні організації мали ліву спрямованість, зокрема – це "Червоні Бригади" у Італії, "Фракція Червоної Армії" у Німеччині, ГРАПО та ЕТА у Іспанії. Остання займає проміжну позицію, тому, що являє собою націоналістичну баскську організацію з лівими революційними переконаннями.

Соціальною базою політичного екстремізму у даних державах, зазвичай, є молодь до 25 років та люди похилого віку, які мають низький рівень освіти. Вони підтримують представників лівого та правого екстремізму на державних та регіональних виборах, здійснюють фінансування та беруть участь у різноманітних акціях. Зазвичай, прихильниками лівого екстремізму є молодь, а правий має великий електорат серед ветеранів та пенсіонерів [6].

У цих державах можна спостерігати регіоналізм ідеологічної орієнтації політичного екстремізму, тобто у різних частинах країн розвинуті різні напрямки екстремізму, що обумовлено соціально-економічними та історичними факторами. Наприклад, у Італії розмежування відбувається з Півночі на Південь. На території консервативного Півдня розповсюджені неофашистські та неонацистські організації, а у промисловій Півночі – ліві рухи [7]. У сучасній Німеччині політичний екстремізм поділений між Заходом та Сходом. Розвиток лівого екстремізму у західних регіонах спричинений довготривалою заборонаю будь-яких лівих рухів окупаційною владою. З цієї ж причини зараз найбільший успіх ультранаціоналісти мають на Сході.

Не дивлячись, на наявність екстремістських угруповань на території даних держав, вони залишаються демократичними суспільствами з розгалуженою системою попередження та протидії політичному екстремізму. Виділяють три рівні антиекстремістської діяльності Іспанії, Італії та Німеччини: світовий, регіональний та національний.

Діяльність з протидії політичному екстремізму цих держав на світовому рівні розкривається у створенні універсальної нормативно-правової бази боротьби з цим явищем та участі у міжнародних організаціях. Нормативно-правову базу складають конвенції та декларації до яких приєдналися і ратифікували держави. У цих документах людське життя та гідність проголошуються

найвищими цінностями суспільства; захист основних прав і свобод людини визначається запорукою розвитку політичної культури та громадянського суспільства; виокремлюються два підходи до боротьби з екстремізмом – силовий і просвітницький. Перший полягає у діяльності різних силових структур, а другий у розробці програм та проведенні конференцій з виховання толерантності у суспільстві. Досліджувані держави беруть активну участь у діяльності таких міжнародних організацій як: Організація Об'єднаних націй, Союз Цивілізацій, Міжнародна організація кримінальної Поліції та Організація з безпеки і співпраці у Європі.

На регіональному рівні Іспанія, Італія та Німеччина займаються протидією політичному екстремізму шляхом приєднання та ратифікації ряду європейських конвенцій і декларацій. Вони беруть участь у діяльності європейських організацій, що борються з різними проявами цього суспільно-політичного явища, починаючи з расизму, дискримінації закінчуючи таким методом політичного екстремізму як тероризм. До них належать – Агентство з основних прав людини Європейського Союзу, Європейська поліція, Європейська комісія проти расизму та нетерпимості, Європейська мережа боротьби з расизмом та інші [8].

Національний рівень протидії політичному екстремізму представлений розробкою відповідної нормативно-правової бази та діяльністю спеціалізованих державних і недержавних установ з забезпечення громадського порядку й безпеки. Зокрема, нормативно-правова база боротьби з різними проявами політичного екстремізму Іспанії, Італії та Німеччини включає конституції, кримінальні кодекси та спеціалізовані закони. Ці закони охоплюють весь спектр політичного екстремізму, починаючи від діяльності ультраправих і ультралівих політичних партій, закінчуючи нелегальними терористичними організаціями. Практичним втіленням та контролем за додержанням норм права займаються державні і недержавні структури. До перших належать державні установи з захисту прав людини, іммігрантів, антидискримінаційні комітети та силові організації – служба безпеки і поліція. Наприклад, GSG 9 у Німеччині та GEO у Іспанії. Недержавні організації представлені рядом громадських об'єднань і рухів з захисту національних меншин, прав людини, плюралізму та виховання толерантності. Найвідоміші з них – це DOMiD (Центр документів та музею міграції до Німеччини), ACCSEM (Католицьке добровільне об'єднання іммігрантів Іспанії) [9].

У Україні як і у досліджуваних державах існує політичний екстремізм. Він проявляється у відкритій та латентній формі. Відкрита форма представлена рядом громадських організацій та політичних партій, що займають ультраправу або ультраліву позицію. Наприклад, Всеукраїнське об'єднання "Свобода" та Союз Анархістів України. Натомість латентна представлена великою кількістю незаконних організацій лівого та правого політичного екстремізму. Зокрема, до них належать ANTIFA, SHARP – червоні скінхеди; громадська організація "Національний альянс", громадський рух Соціал-національна Асамблея, Чорний комітет – неонацистські об'єднання; Північне Братство, Національна революційна альтернатива, Рух проти нелегальної імміграції – філії ультра націоналістичних та расистських угруповань Російської Федерації. Нормативно-правовою базою антиекстремістської діяльності України є Конституція України, Кримінальний кодекс України, Закон України "Про боротьбу з тероризмом" та Закон України "Про Основи національної безпеки України". Головними державними структурами, що займаються проблемами попередження та протидії розвитку цього

деструктивного явища є Антитерористичний центр при Службі безпеки України, Уповноважений Верховної Ради з прав людини, Рада Національної безпеки та оборони. Недержавна антиекстремістська діяльність представлена різними науково-дослідницькими інститутами та громадським організаціями, найвідоміші з них – Інститут прав людини та попередження екстремізму і ксенофобії та Конгрес національних громад України.

Таким чином, політичний екстремізм існував протягом всієї історії людства та притаманний всім типам суспільства. У державах з високим рівнем політичної культури та розвинутими інститутами демократії на легальному рівні він проявляється у формі політичних партій, громадських рухів і організацій, що займаються пропагуванням расизму, ненависті та насилля у суспільстві. На нелегальному – терористичною діяльністю. Виокремлюють два аспекти протидії цій специфічній формі політичної діяльності – теоретичний та практичний. Теоретичний полягає у розробці нормативно-правової бази, а практичний у конкретній діяльності спеціалізованих державних і недержавних установ. Антиекстремістська діяльність кожної держави відбува-

ється на трьох рівнях – світовому, регіональному та національному.

1. Павлюнов А. В. Антигосударственный экстремизм: уголовно-правовые и криминологические аспекты. – М.: Юрлитинформ, 2008. – С. 22.
2. Backes U. Meaning and Forms of Political Extremism / U. Backes // Central European Political Studies Review. – 2007 – Vol. 11, part 4 [Electronic source]. – Access mode: <http://www.cepsr.com/seps/clanek.php?ID=316>.
3. Лири Т. Технологии изменения сознания в деструктивных культах / Т. Лири, М. Стюарт [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/secta/Liri/index.php.
4. Wilcox L. What Is Political "Extremism"? / L. Wilcox [Electronic source]. – Access mode: <http://www.voluntaryist.com/articles/027a.html>.
5. Хербут Р. Ультраправа партія / Р. Хербут // Marictepium. – 2008. – № 31. – С. 91.
6. Arzheimer K. Political opportunity structures and right-wing extremist party success / Kai Arzheimer, Elisabeth Carter // European Journal of Political Research. – 2006. – № 45 – С. 421.
7. Патнам Р. Д. Творення демократії: Традиції громадської активності в сучасній Італії / Р. Д. Патнам, Р. Леонарді, Р. Й. Нанетті; пер. з англ. В. Ющенко. – К.: Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2001. – С. 19.
8. Hojaiban J. International Migration and Anti-terrorism laws and policies: balancing security and refugee protection / Jennifer Hojaiban, Andrew I. Schoenholtz // Policy Brief. – 2008 – № 4 [Electronic source]. – Access mode: <http://www12.georgetown.edu/sfs/isim/Publications/GMFMaterials/AntiTerrorismLaws.pdf>.
9. Responding to racism in Spain [Electronic source]. – Access mode: <http://www.enar-eu.org>.

Надійшла до редколегії 14.03.12

УДК 32.019.51:37

В. В. Сенько, асп., КНУТШ

ВПЛИВ ГРОМАДЯНСЬКОЇ ОСВІТИ НА СТАНОВЛЕННЯ ДЕМОКРАТИЧНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ СИСТЕМИ

У статті розглядаються ідейно-теоретичні основи громадянської освіти, проаналізовані основні підходи до визначення громадянської освіти, досліджено вплив на становлення демократичної політичної системи та стан громадянської освіти в Україні.

Ключові слова: громадянська освіта, громадянство, громадянськість, демократія, демократична політична система, ліберальні цінності.

В статье рассматриваются идейно-теоретические основы гражданского образования, проанализированы основные подходы к определению гражданского образования, исследовано влияние на становление демократической политической системы и состояние гражданского образования в Украине.

Ключевые слова: гражданское образование, гражданство, гражданственность, демократия, демократическая политическая система, либеральные ценности.

The article considers the ideological and theoretical foundations of civic education, the main approaches to civic education, the influence of a democratic political system and civic education in Ukraine.

Keywords: civic education, citizenship, democracy, democratic political system, liberal values

В Україні відбуваються складні та суперечливі трансформаційні процеси в економіці, політиці та національній самосвідомості. В напрямі демократизації, Україна подолала вагомий відрізок шляху, проте, конституційне закріплення основних інститутів та принципів демократії – лише один з кроків на шляху до становлення демократичної політичної системи. Україні вкрай необхідне подальше становлення і відтворення демократичної політичної практики, моделей та зразків поведінки, характерних для демократичної політичної культури, подальше формування та удосконалення різноманітних демократичних структур, здатність людей жити в умовах демократії. Громадянська освіта вважається одним з найвпливовіших зовнішніх факторів впливу на формування політичної культури громадян. Саме від якості громадянської освіти залежить рівень ціннісних уявлень громадян про структуру та принципи демократичної політичної системи, свої права та обов'язки в цій країні, вміння користуватися цими знаннями. Особливо це актуально в сучасних умовах, коли йдеться про формування нової політичної культури демократичного типу.

В вітчизняній науковій літературі питанням громадянської освіти присвячено мало наукових праць. Громадянську освіту досліджують І. Галактіонова, М. Іванов, А. Карнаух, В. Пашенко, І. Горбатенко, О. Пометун, О. Сухомлинська. Серед відомих зарубіжних дослідни-

ків, варто відзначити В. Мацкевича, С. Arcodia, Y. Herbert, A. Sears, J. Torney-Purta, J. Schwillie, J. Amadeo, M. Print, K. J. Kennedy та інші.

Головною метою статті є дослідити та продемонструвати вплив громадянської освіти на становлення та функціонування демократичної політичної системи.

Починаючи з епохи Англійської буржуазної революції XVII століття в розвитку педагогічної думки можна виділити дві основні течії: з одного боку, продовжувала зберігати пануюче положення феодальна для клерикалізму концепція виховання, з іншої – починає складатися нове, буржуазне трактування виховання як засобу формування діяльної людини, підготовки її до життєвої боротьби за власне благополуччя. Яскравий вираз нові ідеали виховання отримали в працях англійського філософа-просвітителя Джона Локка, що висунув на перший план проблеми етичного й фізичного виховання й утилітаристського підходу, що з'явився родоначальником, до освіти й навчання. Важливе значення мала боротьба Локка проти теорії природжених ідей.

У XVIII столітті теоретична розробка питань виховання здійснювалася, головним чином, у рамках освіти. Спираючись на вчення Локка про природну рівність людей, передові французькі мислителі (К. А. Гельвецій, Д. Дідро, Ж. Ж. Руссо та інші) розвивали положення про вирішальну роль виховання й середовища у формуванні

особи. Дідро, зокрема, одним з основних завдань виховання вважав розвиток індивідуальності людини. Французькими матеріалістами обґрунтовувалася й популяризувалася ідея реальної освіти, яка повинна була витіснити так звану схоластичну, утворену. Найбільший внесок у розвиток педагогічної думки в XVIII столітті вніс Ж. Ж. Руссо, що з'явився основоположником концепції природного, вільного виховання. Руссо зробив спробу намітити завдання, зміст і методи виховання й навчання дітей, виходячи з особливостей їх фізичного й духовного розвитку на різних вікових етапах, висунув вимогу активізувати методи навчання дітей.

Історія формування та становлення громадянської освіти в сучасному вигляді бере свій початок у США на початку XX століття, як відповідь на потребу в навчанні та адаптації європейських мігрантів, що масово прибували до Америки. Педагоги сподівалися, що освіта буде сприяти засвоєнню новими громадянами політичного ладу та культури, і допоможе перетворити суміш культур в єдиному "плавильному котлі". Більшість ранніх програм наповнені лекціями про законодавчу політику, політичну історію, державні процеси та ідеалізовані біографії американських політичних героїв, таких як Джордж Вашингтон та Бенджамін Франклін. Ці програми були актуальним протягом довгого часу завдяки власному патріотизму та оборонному менталітету, аж до початку холодної війни.

На нашу думку, в межах даної парадигми, громадянська освіта – це багатогранна система факторів (чинників), що прямо чи опосередковано формує демократичну політичну культуру особистості та суспільства шляхом гармонічного поєднання отримання знань про демократичну політичну систему, формування відповідної політичної свідомості, імплементації ліберальних переконань і цінностей та культивування готовності до активної демократичної політичної участі.

До такої системи слід віднести і ті фактори, що несуть навчально-виховне навантаження та не зведені до навчальних курсів чи програм. Слід розмежувати громадянську освіту як навчальну дисципліну та комплекс факторів, які несуть навчально-виховне навантаження і не формалізовані в навчальні курси. Ці фактори дуже різноманітні, вони є ключовими в процесі соціалізації та формуванні політичної культури, і входять до широкого розуміння громадянської освіти. Інститути сім'ї, ділові та професійні асоціації, ЗМІ, профспілки, громадські об'єднання, релігійні організації беззаперечно формують реальний компонент громадянськості. В поєднанні з цілеспрямованим вивченням навчальних програм процес формування демократичної громадянськості набуває завершеної форми та повного змісту.

Розглядаючи комплексно громадянську освіту доцільно виділити чотири головні компоненти які в своєму поєднанні становлять цілісну концепцію. Це моделі, контекст та типології громадянства та громадянськості; цінності в громадянській освіті; поведінка, знання та навички громадянськості та методи викладання громадянської освіти. Останній компонент ґрунтовно детально аналізувати, оскільки є предметом педагогіки.

На думку фахівців Ради Європи в контексті громадянської освіти такі терміни як "громадянин" та взаємопов'язаний – "громадянство" не є статичними і не обмежуються лише одним визначенням. В найширшому значенні, громадянство описується як "співіснування людей в суспільстві". Однак не відбувається нівелювання зв'язку з національною державою, та оскільки національна держава втратила позиції єдиного джерела влади виникають більш широкі концепції громадянина, які пропонують потенційно нові моделі для вивчення

того, як відбувається людське співіснування. Сьогодні постає завдання вийти за рамки нації та держави, до поняття співтовариства, яке охоплює місцевий, національний, регіональний та міжнародний контекст. В рамках такого підходу розуміння категорії громадянин та громадянство включає в себе ідею статусу та ролі і включає питання прав та обов'язків, ідеї рівності, різноманіття та соціальної справедливості [1].

Поняття громадянин та громадянство тісно пов'язані з громадянськістю, однією з головних категорій в концепції громадянської освіти. На думку В. Цвиха "якісною ознакою громадянина є "громадянськість". "Громадянин" – це формальний статус особи, який передбачає наділення його певною сукупністю прав та обов'язків, а "громадянськість" – якісна ознака особи, що вказує, чи дотримуватиметься вона своїх обов'язків, чи користується наданими правами й наскільки, в якому обсязі" [2].

В. Мацкевич запропонував підхід до типології форм громадянськості, що нерозривно пов'язаний з категоріями громадянин та громадянство. Головними критеріями для типології є: спосіб набуття громадянства; спосіб участі громадянина в державних справах та держави в житті громадянина; взаємні права та обов'язки громадянина і держави. В основу даного підходу покладено ідею про чотири типи чи історичні формації громадянства, яким можна знайти відповідність в суспільно-історичній практиці: квірит, підданий, громадянин національної держави та громадянин об'єднаної Європи [3].

Важливе місце в концепціях громадянської освіти посідає питання цінностей. Аксіологічний аспект вирішальний для результату освітнього процесу і надзвичайно складний та суперечливий в національних концептах. Та саме ціннісний компонент надасть громадянину деяку систему координат для повноцінного громадянства. Формуючи набір цінностей для громадянської освіти, на наше глибоке переконання варто звернутися до *концепції ліберальних та демократичних цінностей: плюралізму, свободи, прав людини, рівності та справедливості*.

Важливе місце в концепціях громадянської освіти посідає проблема компетентності, як однієї з базових категорій громадянської освіти. Зазвичай компетентність визначається як здатність вирішувати реальні життєві задачі, доведена готовність до дій.

Біхевіористична складова громадянської освіти ставить ряд питань не лише про форми та зміст громадянських та політичних дій особи, а й про чинники, що впливають на це. Політична культура індивіда знаходить вираження в ступені його включеності в політичне життя, і політична активність у різних людей варіюється. Форми політичної участі відрізняються не тільки мірою усвідомленості, але й масштабністю, легальністю та іншими параметрами. Варто акцентувати увагу на прямому залежності рівня політичної участі від соціально-економічного статусу і освіти: люди з більш високим рівнем доходів і освітою більш чітко усвідомлюють вплив політики на їхнє життя і мають необхідні ресурси (час, знання), щоб впливати на урядові рішення методом голосування та інших форм конвенційної участі.

Громадянська освіта це інтерактивна міждисциплінарна освіта участі, пов'язана з життям та проведена в не-авторитарному середовищі, на засадах усвідомлення соціального розмаїття. Важливим для громадянської освіти є робота зі старшим поколінням задля їх легшої адаптації до нових умов життя та потребу в участі.

В західній науковій літературі можна зустріти декілька термінів якими позначають громадянську освіту: civic education, citizenship education (education for democratic citizenship), education for democracy. На жаль в українсь-

кій мові немає відповідних термінів. Всі вони позначають одне і теж явище, проте відображають різні підходи, що залежать виключно від соціально-політичної ситуації, відповідно тих питань та проблем на вирішення яких націлена громадянська освіта.

Civic education (від англ. civic – громадянський, education – освіта) – розповсюджений термін для позначення явища громадянської освіти та концепції, особливістю яких є акцентування уваги на підготовку індивідів до активного життя в умовах громадянського суспільства. Citizenship education /education for democratic citizenship (citizenship – громадянин, education – освіта англ.) – концепції громадянської освіти, головну увагу в яких приділено статусу громадянина, його правам і обов'язкам та акцентують увагу на поширення інформації про можливість демократичної участі в житті громади, суспільства та держави. Education for democracy – концепції, характерні для країн, що знаходяться на етапі становлення демократії. Головним завданням громадянської освіти є поширення знань про демократичні цінності та механізми.

Геберт та Паж досліджуючи громадянську освіту визначали існуючі концепції в рамках пасивного та активного підходу. Консервативний або пасивний підхід підкреслює необхідність поширення лояльності до національної держави. Даний підхід можливий при накопиченні статичних і обмежених знань національної історії та культури. Прихильники активного підходу стверджують, що необхідна обов'язкова актуальність, тобто аналіз важливих проблем кожного дня і участь в формуванні і перетворенні суспільства на місцевому, національному і, навіть, глобальному рівнях. Саме тому Т. Маршал писав, що громадянськість може найбільш повно бути виражена лише в ліберально-демократичних країнах і коли громадянські, політичні і соціальні права захищені, кожен відчуває себе частиною єдиного цілого і має бажання бути активно залученим до суспільного життя [4].

Демократизація, як рух у бік широкого громадянства, рівності врахування думки громадян та захисту громадян від свавілля держави демократизація залежить від потенціалу самої держави – це особливий стан публічної політики. Саме тому, зміни повинні бути спрямовані на сприяння утвердження демократичних механізмів, а не на зміну громадської думки або результату виборів. Тому відбувається актуалізація ролі громадянської освіти, орієнтованої на звернення до громадянських почуттів, моральних цінностей, значимим для громадян, як носіїв історичної традиції, що усвідомлюють своє місце в країні і сучасному світі, що сприймають ідеї громадянського суспільства, демократичні механізми та засади правової держави.

Модернізаційний потенціал демократії полягає зокрема в створенні сприятливих умов для артикуляції і узгодження інтересів та потреб різних соціальних груп суспільства. По-друге, демократична політична система здатна успішно адаптуватися до суспільних змін і новацій. Цьому сприяють такі принципи, як плюралізм, демократична співучасть, опозиція та періодична виборність влади.

Теорія стресу та значущості освіти і людського капіталу полягає в визначній ролі, в переході до демократії, пізнавальних здібностей, підвищення толерантності, раціональності, політичної грамотності та участі. Розрізняють два ефекти освіти і пізнавальних здібностей: когнітивний ефект (набуття компетентності, що дозволить здійснити раціональний вибір та критично ставитись до інформації) та етичний ефект (підтримка демократичних цінностей, свобод, прав людини тощо), який залежить від інтелекту (когнітивний розвиток є необхідною умовою морального розвитку) [5].

Сенс громадянської освіти, як чинника становлення демократичної політичної системи полягає в тому, що ця освіта сприяє засвоєнню демократичних цінностей та механізмів, як життєвої необхідності для людини, роблячи її необоротною. Через громадянську освіту, люди починають розуміти не тільки свої права, але свої обов'язки і ролі, яку вони відіграють, як члени громадянського суспільства.

Громадянська освіта включає не тільки теоретичну підготовку, а й навчання на практиці: об'єднавшись разом для вирішення проблем, зустрічаючись та обговорюючи питання і вислухавши думки інших, відбувається засвоєння методів і навичок, необхідних для інших продуктивних дискусій, громадянин активно включений в інформаційний простір, а шляхом участі в неурядових організаціях та створення нових, репрезентує та задовольняє свої інтереси.

Практично єдиним шляхом забезпечення ефективного функціонування інституту виборів, є підвищення загальної політико-правової культури громадян, які, зокрема, повинні стати свідомими та активними учасниками виборчого процесу, як важливого механізму формування представницьких органів влади та делегування повноважень по оптимальному вирішенню існуючих проблем державного життя з точки зору інтересів більшості членів суспільства. Саме тому, важливою складовою громадянської освіти є навчання громадян, які входять до складу виборчих комісій, або є активними учасниками виборчого процесу.

Варто звернути увагу на потенціал громадянської освіти щодо подолання етноцентризму, ксенофобії, стереотипів, дискримінації, расизму, нетерпимості, ворожості, відносини переваги та відчуження задля розбудови громадянського суспільства та становлення демократії. Громадянська освіта ставить за мету не тільки поінформувати громадянина про права людини та існуючі механізми їх захисту, а й про складність їх забезпечення та про їх дискусійну природу.

Впровадження громадянської освіти передбачає формування змістових орієнтацій необхідних для становлення громадянського суспільства та демократичної політичної системи, а саме: утвердження у свідомості орієнтації на компетентність, як базову цінність вітчизняного суспільного розвитку; надання предметної сутності громадянської освіти, переважно практично орієнтованого характеру; виховання культури вибору, вміння досягати згоди, неприпустимості негативних тлумачень стосовно тих чи інших культур, народів, традицій, тощо.

Інтерес до громадянської освіти в Україні почався з моменту проголошення її незалежності, з усвідомлення її необхідності, проте лише тенденції розвитку українського суспільства останніх двох десятиріч обґрунтували необхідність актуалізації в громадському, політичному та педагогічному житті проблеми громадянськості, як інтегративної якості особистості та суспільства в цілому.

Проаналізувавши ціннісні орієнтації сучасної української молоді, варто зазначити про наявну тенденцію до посилення егоїстичних мотивів у молодіжному середовищі, морального релятивізму, відчутну перевагу матеріальних мотивів. Тривожною тенденцією є усунення на другий план колективістських цінностей (допомога іншим людям, сприяння розвитку суспільства, тощо).

Національна концепція громадянської освіти була розроблена в 2000 р. вітчизняними науковцями та педагогами (Т. Бакка, О. Кузьменко, О. Фідра, керівник групи: О. Пометун, національний експерт С. Позняк, експерт МОН Р. Євтушенко, рецензенти О. Сухомлинська, Ю. Лебедева) Метою громадянської освіти, у вітчизняній концепції [6], є формування особистості, якій

притаманні демократична громадянська культура, усвідомлення взаємозв'язку між індивідуальною свободою, правами людини та її громадянською відповідальністю, готовність до компетентної участі у житті суспільства. Окрім цієї концепції було розроблено багато окремих навчальних курсів, які відповідають цій концепції, що пройшли апробацію, видано підручники.

Головними проблемами на шляху впровадження ефективної громадянської освіти в Україні є відсутність чіткої позиції Міністерства освіти, молоді та спорту України, локальність курсів на протидію вимоги інтегративності громадянської освіти, відсутність кваліфікованих педагогічних кадрів, відсутність законодавчої бази та легітимності тощо.

Кращий досвід громадянської освіти має всеукраїнська асоціація викладачів історії та суспільних дисциплін "Нова Доба", "Інститут громадянської освіти" (науково-методичний центр в структурі НаУКМА), "Центр Громадянської освіти та виховання" (м. Київ) та "Центр громадянської освіти" (м. Луцьк). Досвід реалізації успішних проектів громадянської освіти в Україні мають Кіровоградська обласна інформаційна служба з актуальних питань жіноцтва, проект "Мережа громадянської освіти – об'єднуємо громадян, громадські організації та місцеву владу", Всеукраїнський фонд "Крок за кроком", проект "Школа як осередок розвитку громади".

Крім того в Україні є ряд НУО, що активно працюють з однією з тем громадянської освіти, наприклад освіта в області прав людини: ГО "Центр громадянських свобод", Міжнародна мережа "Молодіжний правозахисний рух", національна освітня програма "Розуміємо права людини". Серед міжнародних проектів, які були реалі-

зовані в Україні, один з найпотужніших був "Civic Education – Ukraine project".

Отже, громадянська освіта явище відносно нове для України, та як складна і багатогранна проблема потребує ґрунтовного дослідження та вивчення. Адже її потенціал, щодо формування демократичної політичної культури особистості та суспільства, в разі ефективного впровадження, виступає чинником становлення демократичної політичної системи шляхом засвоєння знань про основи демократії, набуття навичок демократичних механізмів та формування мотивації до активної життєвої позиції, на основі ліберальних та демократичних цінностей. Це все сприяє засвоєнню ідей демократії, цінностей та механізмів, як життєвої необхідності для людини, роблячи результат громадянської освіти не оборотним. Саме тому, досвід та проблеми на шляху впровадження громадянської освіти в Україні повинні активізувати наукові дискусії про зміст, форми та завдання громадянської освіти, сформувати напрям та зміст ґрунтовної наукової та педагогічної роботи.

1. O'Shea K. Education for democratic citizenship 2001–2004 Developing shared understanding "A Glossary of Terms for Education for Democratic Citizenship". – Council of Europe, DGIV/EDU/CIT (2003) 29 – P. 8. 2. Цевх В. Ф. Профспілки у громадянському суспільстві: теорія, методологія, практика : монографія. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2002. – С. 104. 3. Мацкевич В., Егоров А., Водолажская Т. Становление нации в Беларуси: от подданства к гражданству. Заметки к концепции гражданского образования в Беларуси. – Минск : ЦСИ-АГТ, 2010. – С. 34. 4. Kymlicka W. Multicultural Citizenship. – Oxford : Clarendon Press, 1995. – S. 128. 5. Glaeser E., Ponzetto G. & Shleifer A. Why does democracy need education? // Journal of Economic Growth. – 2007. – № 12(2). – P. 79. 6. Постанова президії Академії педагогічних наук України "Про концепцію громадянського виховання дітей і молоді" від 19 квітня 2000 р. Протокол №1–7/4–49.

Надійшла до редколегії 14.03.12

НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ

Д. С. Акімова, Е. К. Сунгатуліна, Москва

ПРОБЛЕМА ПЕРЕСЕЧЕННЯ ОБРАЗОВАНИЯ И НАСИЛИЯ

"Сложность обсуждения проблемы образования состоит в том, что, с одной стороны, оно ориентирует человека на образец, а с другой – само нуждается в определении этого образца¹". В любом обществе складывается свой эталон человека – члена данного общества. Он обнаруживается в различных структурах и институтах, в том числе в образовании. Именно на основании данного эталона складывается ценностно-целевая компонента образования, стандарт образованности. То есть образование – это процесс *направленного* изменения личности человека с целью приблизить его к "идеалу", эталону, стандарту.

Стандарт образованности складывается из определенного набора знаний, навыков и компетенций, которые общество признает полезными для себя на данном этапе своего развития. Отдельный социализирующий индивид может принимать лишь косвенное участие в формировании данного набора (например, в современной российской школе есть некоторый процент дисциплин "по выбору"). В процессе образования формируется мировоззрение человека, развиваются его способности, определяются ценностные ориентации в соответствии с эталоном, стандартом образованности. При этом содержание образования (что именно и каким образом развивать, формированию какой картины мира способствовать), а также все формальные аспекты

(например, образовательные методики) определяются помимо воли индивида. То есть фактически образование может рассматриваться как насилие.

Насилие мы в данном случае понимаем как вмешательство в жизнь и личность индивида против его воли (или без его согласия). Насилие в данном случае может рассматриваться и как принуждение индивида к обучению и получению какого бы то ни было образования (поскольку без образования трудно стать полноправным членом общества), и как навязывание индивиду определенного содержания образования.

Важно отметить, что образование не тождественно познанию. Познание – это процесс приобретения знаний, отражения в сознании явлений и окружающей действительности. Образование же рассматривается в качестве социального явления, части социализации, поэтому оно с необходимостью ориентировано на общество. Познание же иницируется самим человеком.

Итак, быть образованным в современном обществе – норма. По своей форме и структуре эта норма близка к нормам морали (она не обеспечивается силой государственного принуждения, адресована всем без исключения, надситуативна и т. п.). Образованность воспринимается как критерий человечности, как мерило ценности индивида. Соответствие стандарту образованности рассматривается как нечто ценное само по себе. Однако за любым предписанием в морали стоит ценность. Пока человек не принимает эту ценность как "свою", норма морали для него всего лишь социальный

¹ Брызгалова Е. В. Философия образования в контексте традиций и инноваций // Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. Вып. 4 / Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – С. 3–18.

ограничитель, т. е. легальное насилие над ним со стороны общества, которое он вынужден терпеть, поскольку нуждается в социуме. Вопрос о насильственности образования можно поставить аналогичным образом: образование будет восприниматься как насилие до тех пор, пока сами получающие образование не увидят стоящие за стандартом образованности ценности и не включат их в свой набор ценностных ориентаций.

Проблема в том, что фундаментальная ценность имеющегося в обществе стандарта образованности слишком неочевидна. Любой учащийся может задать простой вопрос: "Почему общество будет воспринимать меня как нормального человека только в том случае, если я буду знать таблицу умножения или законы Ньютона?". Сможет ли учитель ответить на этот вопрос? Вместо аксиологического анализа общества предлагает различные способы оправдания насильственности образования, например, ряд стереотипных суж-

дений о невозможности "добиться в жизни хоть чего-то" без образования в целом. Ценность же каждого отдельного компонента стандарта образованности остается по сути недоступной для восприятия тех, кто образование получает.

В результате получается, что человеку навязывается набор знаний и навыков, ценность которых он не видит. Таким образом, норма образованности становится еще одним довлеющим над человеком правилом, а образование превращается в насилие.

Но возможно ли способствовать "прививанию" ценности образования учащимся? Имеем ли мы в случае реализации этой возможности дело с нейтрализацией насильственного компонента образования, или же вновь совершаем процедуру оправдания этого компонента? Эти и многие другие вопросы могут стать перспективной темой исследования в рамках философии образования.

Надійшла до редколегії 01.02.12

Н. З. Гаевская, асп., Русская христианская гуманитарная академия

КОД ЮРОДИВОГО В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

В данном докладе будет раскрыта проблема культурного кода юродства. Метод работы – историко-философский. Сфера применения этого метода расширена до междисциплинарного синтеза. Историко-философский метод позволяет определить юродство как подвиг христианского подвижника, акцентируя внимание на коммуникации с окружающими, взаимном восприятии и сопереживании.

Объектом исследования является коммуникативный процесс. Предметом исследования – культурный код.

Юродство – культурный и религиозный феномен социальной действительности, проявляющийся в определенных паттернах поведения и свойствах личности. Стяжание Духа Святого в мнимом безумии. Юродивые во Христе – социальный топос, вид служения. Особое явление в чине христианских подвижников, имеющие свои истоки в до-христианских формах и обязанное своим существованием эволюции религиозного опыта. Опыт подвига юродивого фиксируется в культурном коде. Активизация кода происходит в коммуникации, в пространстве отношений сопереживания и со-причастия.

Юродство предусматривает наивысшее смирение, отказ от социальных связей. Основные события этого периода жизни подвижника связаны с преодолением испытаний аскезой и отречением от мирских ценностей. Коммуникативное пространство вокруг героя сжимается и искажается, устанавливая одностороннюю связь. Герой устранивается от контактов или отношений, провоцируя окружающих, вызывая реакцию, взрыв, скандал. Провокация тем сильнее, чем слабее коммуникация. Окружающие пытаются взорвать одиночество, в диалоговом окне установить связь и разгадать тайну посланий юродивых.

Основное в характере коммуникации с юродствующим – это унижение и поношение. Какова же цель такого отношения? Люди не верят юроду. Безумие, истинное или мнимое, одинаково страшит. При приближении к сакральному человек настроен, готов к защите. Причина реакции окружающих – страх перед неизвестным, перед лицом-носителем неведомой силы, соединяющей обыденное и непредсказуемое. Последующие этапы коммуникации проявляют в отношениях стереотипы и механизмы социального функционирования. И если сакральное подвергает человека испытанию, то повседневное предлагает ему известные поведенческие схемы.

Одной из целей коммуникации становится уличение юродивого. Уличить значит понять, принять и поверить в

подвиг, если истинность его будет доказана. Уличение становится одним из основных способов установления отношений юродивого с миром – механизмом взаимодействия, основной функцией которого является социальное нормирование. Оно действует на всем пути подвижника, от принятия подвига в тайне до его легитимизации – гласного и прилюдного поименования иерархиями церкви. В ходе коммуникации наблюдается поведенческая аффективность субъектов коммуникации, направленная на провокацию скандала. На грани аффекта в процессе уличения человек открывается, проявляя вытесненные глубинные переживания. Унижение и поношение в процессе уличения создают предельно высокий эмоциональный фон. В эмоциональном пространстве аффекта и надрыва формируются предпосылки к возникновению импринтинга и пробуждению архетипической памяти. Уличение – это поведенческий прием, целью которого является доказательство ложности, обманности поведения субъекта коммуникации. Смыслом уличения является прояснение роли, попытка снятия масок через доказательство их неискренности, ложности.

Юродство освобождает человека от тисков невыносимой реальности, от необходимости жить по лжи. Ложь и правда, являясь полярными понятиями, задают анти-тетичность дискурса. Окружающие, желая прервать мучительную антитезу, стремятся к Встрече. Встреча – это всегда со-бытие, в основе которого со-творчество, ведущее к очищению души через со-чувствование с ближним. Встреча неуязвима в радости творчества, она творит память души человеческой. Так рождается пространство ценностей, которое закрепляется в кодах культурной памяти. Ряд аффективных переживаний подводит участников коммуникации к границе восприятия, аффект открывает трансцендентное. В этом состоянии верующий обращается к Богу, ищет встречи с ним, возможно, защиты или указания. "И уже не я живу, а живет во мне Христос", – говорил Апостол Павел. Встреча проявляет отношения человека и Бога, пред-рефлексивные, не-интенциональные, предельно обнаженные. Раскрытие Встречи совершается в коммуникации на пограничном уровне мучительного преодоления греха.

Современного человека вне Бога охватывает отчаяние. Состояние это либо скрыто, либо не осознано нами. Тогда как юродивые провидят на грани профанного и сакрального. Находясь в парадигме христианского сознания, можно определить смысл провидения

как откровение о грехе отчаяния, путях спасения души и обретения вечной жизни. Грех приближает человека к смерти. Спасением в этой трагической ситуации является выход за границу повседневного, переживание экзистенциального пограничного состояния. Религиозное подвижничество и аскетический подвиг дают опыт преодоления отчаяния. Пограничное состояние открывает пространство культурных смыслов. В столкновении защитной реакции и глубинной тяги к тайне сакрального возникают из небытия архетипической памяти первичные механизмы восприятия. Истина определяется на грани жизни и смерти. Древние архетипические механизмы кодируют коммуникацию, прерывая невротическое движение по кругу бессобытийности. Встреча с юродивым, человеком, умершим для мира реального, является такой коммуникацией.

Смерть – важный элемент в структуре подвига юродства. Юродивый умирает для мира, он – странник в мире ином. Вследствие разрыва прежнего онтологического уровня подвижник приобретает силу и сверхдолжные способности. Но одновременно воспринимается как табуированная фигура. Будучи связанным с потусторонним, соединяется в архетипическом сознании с образом мертвеца, что так страшит окружающих. Контакт с ним может привести к роковым последствиям. Подвижник становится самовольным мертвецом, добровольно умирающим в духовных подвигах.

Смерть необходима в той мере, в какой она скрывает повседневное в человеке, обнаруживая нечто иное. Она появляется рядом с юродом в момент знакового, указующего события, от стихийных сил до несчастья в доме и семье. В те дни и часы, когда человек в пограничной ситуации предельной опасности смотрит в лицо смерти, главную опору он находит в самой пограничности, в Вере.

В реакции сознания юродивого состояние смерти обращается и кодируется. И вот уже герой отказывается от имени, социального статуса, дома и семьи. Демонстрация мнимого безумия обрывает последние связи с окружающими. Смерть в повседневном, профанном для жизни в ином становится сутью подвига юродства. Возможная коммуникация предупреждается знаками опасности. Внешний вид юрода, костюмированность или обнаженность, детали фигуры, скрытость лица, босоноготь, судорожное бормотание в сочетании с надрывным жестом говорят не просто о табуированности, но о смертоносности. "Носящие смерть" юроды – ритуальная фигура, через которую проявляется сакральное.

Впечатление от встречи с юродивым всегда связано с потрясением и тревогой. Эмоциональная память фиксирует страх как основную реакцию на контакт. Импринтинг связан с архаическим мышлением. Запечатленный образ управляет мышлением и определяет действия окружающих юродивого. Врожденные уродства или по-

веденческие отклонения являлись ранее причиной изгнания за племенную территорию, в места сакральных капищ и жертвенников. Обладая особой невротикой, человек становился ритуальной фигурой в культе мертвых, принимая на себя функцию изображения покойника, отвечая перед племенем за связь с душой умершего. Общение с ним становилось табуированным.

Архетип *salosa* – юрода один из старейших хранителей культурной информации. Ментальные связи активизируют дихотомию "жизнь/смерть", конституируют взаимообратность кода. Формируется модель поведения, основанная на приемах выживания. Смерть становится культурным кодом феномена юродства.

Подвиг юродства – одна из самых необычных и противоречивых форм подвижничества. Это наивысшее смирение, отказ от социальных связей и отношений, аскетизм, преодоление гордыни. Главное на юродском пути – откровение людям о нем и признание подвига. Сила Благодати Божьей открывает миру дары подвижника. В даре прозрения юродивый уличает нас в грехах наших, провидит тайное. Светом сердечным утешает страждущих, направляя и наставляя, улучая мгновение для встречи с душой человека. В любви Бога открывается человеку талант приятия и принятия. А человек принимающий уже по определению человек смиренный, находящийся в послушании и послушании. Истинное смирение, подкрепляемое терпением, творит новую реальность, становится путем спасения. Подвижник опытно познает сосредоточение ума на Богомыслии, и тогда память смертная помогает ему думать о последнем дне, подлинно умалиться в бесконечном усилии любви, обрести страх Божий. В смирении став малой частицей перед лицом Господа, вступить на спасительную дорогу к вечной жизни. В уничижении искупить грехи, в покаянной сердечной молитве обрести Благодать Духа Святого.

Инстинкт смерти с одной стороны констатирует человеческие, беспросветно фатальные отношения, с другой стороны высвечивает экзистенцию надежды. Функция юродивого в обратимости закодированной информации и самого кода смерти. Благодать Божья позволяет подвижнику провидеть пути к вечной жизни. Для православного человека юродивый – подвижник, подвигом своим защищающий живущих, открывающий дорогу к спасению души.

Юродивый находится между жизнью и смертью, повседневным и сакральным. Суэта обыденного лишает нас идентичности в своем окружении, в связях и отношениях. Обретая Встречу с Богом и Божественным, мы вступаем в евхаристические отношения. Смерть для мира становится смиренной жертвой покаяния. Юродство во Христе кодифицируется как религиозный подвиг смирения и самоотвержения, культурный код которого определяется дихотомией "смерть / спасение".

Надійшла до редколегії 01.02.12

К. И. Заболотских, канд. филос. наук, доц., УГМА, Екатеринбург

ПРОБЛЕМА ОДИНОЧЕСТВА В ФИЛОСОФИИ П. ЛАИНА ЭНТРАЛЬГО

Человек, его существование, жизненные перспективы, проблемы повседневной жизни всегда были и остаются актуальными. Особенно интересными представляются для современного человека ценности его индивидуальной жизни. В связи с расширяющимися границами современного мира, постоянным общением людей, важной оказывается и проблема одиночества человека, как противоположная тенденция. Этот вопрос рассматривается в каждой культуре по-разному, поэтому интересным будет обозначить особенности его постановки, которые предлагает испанская философия. Испанский философ, историк медицины Педро

Лаин Энтральго (1908–2001) пишет о проблеме человека, его смысложизненных перспективах. В таких работах, как: "Теория и реальность другого", "О дружбе", "Человеческое тело", он изучает проблему одиночества человека, предлагает пути ее решения.

Проблема человека, его положения в мире возникает у Лаина в связи с рассмотрением кризиса общества, в том числе и испанского в XX в. Во многом его идеи похожи на взгляды Х. Ортеги-и-Гассета, а также Э. Гуссерля. Ортега полагает, что человек среди других людей, всегда остается индивидом, но при этом его индивидуальность может приобретать характер одино-

чества, которому придается особое значение: "Мы ...обнаруживаем, что остались одни в Универсуме, что каждое Я, по сути своей, – одиночество..." [Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., Наука, 1991. – С. 273]. Как и Гуссерль, Лаин рассматривает исходный момент встречи с "другим" как встречу сознаний, в которой возникает опыт "мы", включающий опыт отдельно взятого человека.

Основанием для разработки Лаином проблемы общения оказывается понятие одиночества. Он доказывает, что человек всегда связан в своем бытии с другими людьми. Лаин отмечает, что у древних греков вопрос об отдельном индивиде не был проблематичным, понимание Я как обособленного от других людей возникает лишь в христианском мировоззрении. Проблема одиночества человека появляется изначально в христианстве, и разрабатывается в эпоху Возрождения, а также в Новое время. В XX в. происходит поворот в понимании личности, проблема Другого ставится по-новому. Люди в это время воспринимают мир, как противостоящий человеку, и это переживается ими как ощущение одиночества. Осознание человеком причин своего одиночества ведет к самопознанию. Он осмысливает себя как Я, но одновременно он понимает, что есть нечто более глубокое, чем Я, то, что не принадлежит мне (что я не могу назвать Я) – это не-Я или Другой. Говоря о соотношении понятий Я и Ты, Лаин приходит к выводу о примирении их в идее сосуществования людей между собой.

Возможностью человеческой жизни является общение, взаимодействие одного человека с другим. Общение людей – это передача части бытия от одного человека – другому. В общении друг с другом люди становятся личностями. Это происходит посредством принятия интересов, потребностей, жизни другого человека, как своей собственной. Другой становится личным Я человека. Тем самым оказывается, что человек, общаясь с другим, меняется сам, становится личностью, но отличной от прежней. Люди не просто общаются, в процессе общения они пытаются понять другого, принять его интересы, потребности.

В качестве главной задачи современности Лаин предлагает – изучить человека как погруженного в свое глубинное метафизическое одиночество, что, в свою очередь, поможет понять Другого и объяснить возможность личного общения с ним. Один человек, согласно философу, может общаться с другим как посредством психического или эмоционального восприятия его, так и с помощью разума. Это: "...драма, состоящая в том, что и должно и невозможно одновременно и осознавать, и осуществлять себя, быть свободой и самосознанием" [Лаин Энтральго П. Теория и реальность дру-гого // История философии. № 1. – М., 1997. – С.183].

Непосредственное общение людей друг с другом, когда другой воспринимается как "Я" может длиться лишь недолгое время, человек все время будет возвращаться к рефлексии над своей личностью и другой уже не будет столь важен для него.

Лаин полагает, что "встреча" между людьми происходит тогда, когда человек осознает, то, что перед ним находится другой человек. Это сознательное действие, которое основывается на двух посылах: внешней реальности другого и непосредственного восприятия другого самим человеком. Лаин различает встречу первоначальную или объективную и встречу личную или воздействующую, особое внимание он уделяет второй, с целью прояснить восприятие Другого. Встреча оказывается встречей единичного (или одинокого) существования с внешней по отношению к нему реальностью, однако, одиночество здесь – лишь временное состояние, поскольку стремление к Другому – постоянное свойство человека. Философ определяет встречу как ответ человека на реальность другого, которая завершает и придает форму их общению. Другой и Я оказываются, таким образом, в двойном соединении, которое наполнено определенным содержанием. Свобода Я и свобода Другого взаимно определяют друг друга. От такого соединения зависит сущность человека, содержание его личности. Лаин различает в общении три вида связи: 1. связь объективированная (другой как объект), 2. связь личностная (другой как личность), 3. связь близости (другой как близкий).

Проблемы в общении опасны тем, что могут вернуть человека к исходному состоянию, состоянию одиночества. Среди таких проблем Лаин выделяет следующие: Человек не может принять интересы, потребности Другого как свои, Другой может оказаться для него препятствием, инструментом или объектом воздействия. Кроме этого, общение между людьми может оборачиваться молчанием, нежеланием общаться – в этом случае Другой воспринимается только как цель познания, обладания, а не полноценная личность.

Таким образом, П. Лаин Энтральго, представляет оригинальное понимание проблемы одиночества. Он пытается отказаться от понятия одиночества, которое было выдвинуто экзистенциализмом. Одиночество в идеях философа понимается как ведущее к социальной общности людей, но переход к этой общности представляется как личностно ориентированный, в конечном счете, совместная жизнь людей формируется в результате общения людей – индивидов, отдельных личностей. Встреча людей возможна лишь вследствие их общения между собой как свободных индивидов, которые воспринимают себя таковыми посредством сознательной деятельности.

Надійшла до редколегії 01.02.12

А. С. Лысков, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва

АЛВИН ПЛАНТИНГА И ЭНТОНИ ФЛЮ: ПРЕЗУМПЦИЯ (А)ТЕИЗМА

В середине 20 в философия религии в англосаксонском мире переживала т. н. "религиозное возрождение", главными теоретическими предпосылками которого были крах неопозитивистской программы вместе с критерием верификации и философия позднего Витгенштейна, воскресившего возможность теистических суждений, объявив религию самостоятельной языковой игрой. Философия религии посчитала себя дисциплиной не просто не бессмысленной, на что ранее обрекали её последователи Венского кружка, но и заявила гораздо более сильную претензию. Философская теология, бурный расцвет которой приходится на это время, нуждалась прежде всего в ле-

гитимации своих высказываний как выражающий *знание*, а не мнение.

Самым мощным и обсуждаемым движением в этом направлении стала "реформатская эпистемология", основателем и бессменным лидером которой является Алвин Плантинга (Alvin Plantinga). Плантинга интегрировал в своём философском проекте утончённую критику эпистемологических проектов от Средневековья до Уильяма Элстона, богословский пафос кальвинистского "возражения против естественной теологии" и философский инструментарий современных эволюционистов, выдвинув собственные критерии рациональности, истинности и знания. Предельная цель его проекта –

обосновать "полнокровную христианскую веру не просто для невежественных фундаменталистов или средневековых обскурантов, а для просвещенных и образованных христиан двадцать первого века, которые прекрасно знакомы со всей артиллерией, выдвинутой против христианской веры со времен Просвещения". Плантинга заявил, что поскольку все традиционные критерии истинности и рациональности суждений после всего нескольких контрпримеров Эдмунда Геттьера никуда не годятся, единственным противоядием против всепоглощающего скептицизма и агностицизма может служить "экстерналистский" критерий истины, т. е. критерий внешний по отношению к субъекту высказывания. Только с его помощью мы сможем назвать знанием хотя бы наши "подлинно базовые" суждения (т. е. такие, которые не выводятся логически из других суждений, но сами служат для них основанием, такие как чувственное восприятие или способности памяти). Эту систему он назвал "теорией подлинной функции"; согласно ей, суждение считается не просто обоснованным истинным мнением, а знанием, только если выносится правильно функционирующими познавательными способностями в правильно функционирующей окружающей среде, заинтересованной в производстве истинных суждений [3]. А поскольку в человеке есть врожденная предрасположенность к вере в Бога, которую Жан Кальвин назвал "чувством божественного", а Плантинга причислил к "подлинно базовым" суждениям, то и эта вера, если она удовлетворяет всем критериям теории подлинной функции, объявляется обоснованной, т. е. имеющей статус знания. Чтобы придерживаться такой веры и при этом оставаться безупречно рациональным, не требуется никаких доказательств. Теистическая вера так же достоверна, как показания памяти или априорное знание, а, следовательно, она истинна, пока нет достаточных причин в ней сомневаться.

Философским антагонистом Плантинги стал "самый отъявленный атеист в мире" Энтони Флю (Antony Flew). Флю утверждал ровно противоположное тому, о чём говорил Плантинга. Если для Плантинги теистическая вера разумна до и без всяких доказательств, и христианин должен вступать в спор, будучи уверенным в существовании Бога так же, как и в существовании внеш-

него мира, т. е. исходя из здравого смысла, то Флю исходя из здравого смысла требует от верующих начинать с "презумпции атеизма". "Бремя доказательств", считает он, лежит на плечах тех, кто что-то утверждает, а не тех, кто отрицает. Поэтому пока теист не предоставит непротиворечивую концепцию Бога и достаточные, рациональные основания считать, что за этим словом что-то скрывается – пока он этого не сделает, единственной допустимой позицией в религиозной дискуссии должна быть позиция "негативного атеизма". Негативный атеист, в отличие от позитивного, не утверждает, что Бога нет, но просто не считает его даже возможным, пока для такого утверждения нет достаточных оснований. Этим презумпция атеизма аналогична презумпции невиновности: человек считается невиновным (а Бог несуществующим), пока обвинение (утверждающая сторона, теизм) не докажет обратного. При этом, как и с презумпцией невиновности, презумпция (негативного) атеизма не означает, что заранее предполагается, что Бога нет, она является "процедурной рамкой", в которой должна начаться дискуссия.

Учитывая, что И Плантинга, и Флю приводят массу разумных доводов в пользу своего понимания "здравого смысла" и того набора убеждений, с которого стороны религиозной полемики должны начинать диалог, – очевидно, что причины такого разительного контраста разумнее искать не в их аргументации (это было бы провальным долгим путем), а в их не философских, но личных убеждениях. С моей точки зрения, обширная аргументация Плантинги приходит к тому, что являлось имплицитным допущением с самого начала – рациональность религиозной веры. То же (только в зеркальном отражении) можно сказать и о Флю (который, правда, как *негативный* атеист, находится в гораздо более выгодном положении). Эти две выдающиеся фигуры в истории современной западной мысли являются яркими примерами того, что личные (или культурные) убеждения сильнее мощной рациональной аргументации обуславливают исход философских размышлений. Тем более феномен этого противостояния интересен в общем контексте аналитической философии, претендующей на строгость и непогрешимость выводов.

Надійшла до редколегії 01.02.12

Т. В. Малевич, асп., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва

ПОНЯТИЕ "ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ" В КОГНИТИВНОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Когнитивное религиоведение является относительно новой междисциплинарной областью исследований, направленных на объяснение религиозных феноменов с точки зрения современных когнитивной и эволюционной психологии и антропологии [см.: Sørensen J. Religion in Mind: A Review Article of the Cognitive Science of Religion // Numen. – 2005. – Vol. 52. – P. 465–466]. Одной из центральных тем данных исследований является проблема, давно получившая признание в сравнительном религиоведении и кросс-культурной психологии, а именно вопрос о причинах регулярного воспроизведения и повторения некоторых паттернов религиозных представлений и поведения во всех человеческих культурах, т. е. вопрос о том, "что делает религию настолько "естественной" [Boyer P. Religious Thought and Behaviour as By-products of Brain Function // Trends in Cognitive Sciences. – 2003. – Vol. 7. – P. 119].

В основе ответа на данный вопрос лежит ряд открытий когнитивной психологии. Во-первых, это двухфакторная теория эмоций С. Шахтера и Дж. Сингера, утверждающая, что когнитивные факторы являются

"главными детерминантами выбора эмоциональных "ярлыков", а каузальная атрибуция выступает в качестве одного из ключевых механизмов интерпретации событий [Шахтер С., Сингер Дж. Э. Когнитивные, социальные и физиологические детерминанты эмоционального состояния // Психология мотиваций и эмоций / Под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер, М. В. Фаликман. – М.: АСТ: Астрель, 2009. – С. 444–445, 458]. Во-вторых, идея о домено-специфической организации познания, предполагающая, что у людей есть ряд биологически обусловленных, узко специализированных и локализованных в специфических областях мозга когнитивных систем [Chomsky N. Rules and Representations. – Oxford: Basil Blackwell, 1980. – P. 39]. В-третьих, открытие когнитивного бессознательного, означающее, что процессы обработки информации большей частью находятся ниже уровня когнитивной осознанности, а потому недоступны нашему сознанию [Lakoff G., Johnson M. Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought. – New York, 1999. – P. 10]. Интерпретация религии в свете данных открытий при-

вела к формированию трех ключевых для когнитивного религиозоведения положений. Во-первых, поскольку любой человеческий опыт строится на основании используемой для его объяснения каузальной атрибуции, нельзя говорить о "религии" как таковой – можно говорить только о событиях, которые считаются "религиозными" в силу атрибуции их причин религиозным агентам (богам, духам и т. п.) посредством свойственной нашему мышлению "системы обнаружения действующей силы" [Barrett J. L. Cognitive Science, Religion, and Theology: From Human Minds to Divine Minds. – West Conshohocken, PA: Templeton Press, 2011. – P. 114–116]. Во-вторых, представления о религиозных агентах непосредственно связаны с тремя домено-специфическими областями – "обыденной физикой", "обыденной биологией" и "обыденной психологией", формирующими наши интуитивные ожидания по отношению к различным понятиям – их "каузальные схемы" или "естественные онтологии". Религиозные понятия обладают "несхематическими" свойствами, нарушающими их "естественные онтологии", при этом определенное сочетание интуитивных и контринтуитивных представлений образует так называемый "когнитивный оптимум", при котором эти понятия сохраняют свою неестественность, но тем не менее легко запоминаются [Boyer P. The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion. – Berkeley, L.: 1994. – P. 68–88, 91–124]. В-третьих, при интерпретации событий люди неосознанно приписывают религиозным агентам антропоморфные качества [Guthrie S. E. Faces in the Clouds: A New Theory of Religion. – New York: Oxford University Press, 1993. – P. 177–204]. Основываясь на данных концепциях, Дж. Барретт провел эмпирические исследования, позволившие ему сформировать теорию о существовании двух уровней концептуализации религиозных агентов: "базового", используемого при обработке информации в реальном времени, и "теологического", используемого при обсуждении качеств религиозных агентов в отсутствии дополнительной когнитивной нагрузки [Barrett J. L. Cognitive Constraints on Hindu Concepts of the Divine // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1998. – Vol. 37. – P. 616].

Именно "базовый" уровень, как полагает Барретт, свидетельствует о том, какое воздействие оказывает и

какие ограничения накладывает на концептуализацию божественного наша когнитивная архитектура. Этот уровень аналогичен естественному языку и представляет собой "естественную религию", т. е. набор "нерефлексивных" представлений, выражающих различные естественные тенденции, содержательно наполняющие наши представления о богах и соответствующие им концепты и практики. Компонентами "естественной религии", согласно Барретту, являются следующие "нерефлексивные" представления: 1) элементы природного мира целенаправленно организованы неким агентом или агентами, обладающими сверхчеловеческими силами; 2) причиной происходящих в мире событий являются невидимые агенты, отличные от людей или животных; 3) у людей есть внутренние компоненты (сознание, душа/дух), не являющиеся телесными; 4) моральные нормы неизменны; 5) аморальное и моральное поведение приводит к неудаче и удаче соответственно; 6) ритуальное поведение может защитить от невидимых угроз; 7) определенные наделенные действующей силой компоненты человека могут после смерти существовать без земного тела; 8. "у богов... есть мысли, желания, намерения и свобода воли действовать"; 9) "боги могут быть невидимыми или бессмертными, но они не существуют вне времени и пространства"; 10) боги взаимодействуют с природным миром и людьми; 11) обычно боги обладают неким сверхзнанием; 12) боги могут вознаграждать или наказывать за совершение определенных действий; 13) поскольку боги обладают сверхчеловеческой силой, их деятельность имеет перманентный характер, а значит, религиозные ритуалы не нуждаются в постоянном воспроизведении [Barrett J. L. Cognitive Science, Religion, and Theology. – P. 130–133].

Безусловно, сама попытка выделить некую "естественную религию", свойственную всем человеческим культурам, не нова, но сделанные религиоведами-когнитивистами открытия, их эвристическая значимость и последствия для религиоведения, философии и теологии нуждаются в дополнительной рефлексии. Как минимум, предложенная ими концепция позволяет преодолеть столь характерные для современного религиоведения культурный редукционизм и эпистемологический релятивизм.

Надійшла до редколегії 01.02.12

В. В. Мудраков, здобувач, ЧНУ ім. Юрія Федьковича, Чернівці

РЕЛІГІЙНІ КОНОТАЦІЇ ФІЛОСОФСЬКИХ ШУКАНЬ РАНЬОГО Ф. НІЦШЕ

Філософські погляди Ф. Ніцше викликають дуже широкий спектр різних думок і позицій у багатьох поколінь мислителів. Дехто вважає його епохально значущим письменником і моралістом, а дехто "інкримінує" йому дилетантизм, нігілізм, імморалізм, цинізм. "Аристократ за інстинктами, палко відданий істині та красі, сильний й інтелектом, і почуттям, з душею владною і пристрасною, мислитель, учений, музикант і поет – Ніцше є натурою напрочуд багатою і складною" [Лихтенберже Анри. Філософія Ніцше. – СПб., 1901. – С. 31]. Таку характеристику натури Ф. Ніцше подібуємо у А. Лихтенберже. Хоча з дня смерті філософа пройшло вже понад сто років його філософські ідеї не втрачають актуальності й донині. Йдеться не про "затребуваність" чи тим більше своєчасність у нинішніх умовах ідей "найнесвоєчаснішого" філософа, а про сміливість Ф. Ніцше, який кидає виклик не лише своїй епосі, а всім і будь-якій із них. Тому простежити становлення поглядів мислителя на релігію є особливо **актуальним**, беручи до уваги перш за все те, що мав на увазі Ж. Дельоз, коли твер-

див про необхідність нашого становлення іншим, тим, що діє наперекір теперішньому й минулому [Делёз Ж. Ніцше [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.nietzsche.ru/look/xxb/delez/>. У цьому контексті ідейний пласт Ф. Ніцше ініціює величезний простір все нових і нових смислів, змушуючи нас з новою силою та натхненням філософувати над порушеними ним проблемами. Сьогодні Ф. Ніцше популярний по-новому. З ним жваво полемізують і частіше за інших цитують у новітніх філософських текстах, де його думка продовжує ініціювати та стимулювати пошуки нових смислових координат і значень. Задані філософські тональність і ритм дали життя та вектор розвитку багатьом мисленнєвим і мистецько-культурним напрямкам а, "стилістика мислення, методологія і мовні парадигми стали надовго зразками і нормами європейської ментальності" [Румянцева Т. Г. Ніцше // История философии: Энциклопедия. – Мн. : Интерпресссервис ; Книжный Дом, 2002. – (Мир энциклопедий). – С. 712–715].

Будучи нащадком протестантських пасторів, Ф. Ніцше успадкував особливий "релігійний ген". Ставлення філософа до релігії починає формуватись ще в ранньому дитинстві. Ф. Ніцше "вміє узгодити, принаймні в теорії, любов до Бога й віру, що любов ця повинна керувати всім нашим життям, – з любов'ю до істини та переконанням, що така любов також повинна слугувати для нас у житті керівним принципом. Цієї точки зору і притримується Ніцше у свої шкільні роки" [Лихтенберже Анри. Філософія Ніцше. – СПб., 1901. – С. 19–20]. Один із перших опусів, який за традицією мав присвячуватись усім керманічам Пфорти, як подяка за сприяння "вступу в життя", був присвячений Богові. При виборі напрямку для здобуття спеціальності майбутній мислитель зупиняється на філології, при цьому визнаючи релігійну фундаментом будь-якого знання. Та згодом він пише досить цікавий філософський етюд "Fatum und Geschichte" [Nietzsche Friedrich. *Fatum und Geschichte. Gedanken.* April 1862. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.thenietzschechannel.com/works-unpub/youth/1862-fahg.htm>], з якого видно, що вже відтоді Ф. Ніцше починає розуміти всю проблемність засад християнського віровчення – існування Бога, безсмертя, авторитет Біблії, богонатхненності тощо. Сила звички, прагнення до більш піднесеного, розрив із навколишньою дійсністю, заперечення всіх існуючих форм громадськості, підозра – а чи не було людство протягом ось уже як дві тисячі років жертвою міражу, нарешті – відчуття власної самовпевненості й божевільної зухвалості – всі ці переживання всередині нас ведуть безперервну, з перемінним успіхом боротьбу, допоки важкі випробування, печальні події не повернуть наше серце до старої дитячої віри [там само]. Якщо він і вважає себе християнином, то його християнство носить чисто символічний характер. Ф. Ніцше приходиться до висновку, що людина мусить зробити вибір між релігією, віруваннями, що дісталися від предків, і шляхом самотнього одинака, якому не щастя і мир потрібні, а істина, хай навіть жаклива та огидна [Ніцше Фридрих. *Письма / сост., пер. с нем. И. А. Эбаноидзе.* – М.: Культурная революция, 2007. – С. 30–31]. Стає зрозумілим, що відбувається в душі протестантського юнака. Він вірить в істину і в традиційного Бога, утримуючись від культового поклоніння їм. Але насправді – предметом його релі-

гійності був "Бог істини", тому з часом він постає перед дилемою "Бог" чи "істина". Ф. Ніцше залишився вірним своїй релігійній совісті: "живому внутрішньому переконанню він приніс у жертву заповідане історією традиційно сформоване вірування [Лихтенберже Анри. Філософія Ніцше. – СПб., 1901. – С. 25]. У житті мислитель перестає бачити лише випробування, послані Богом, що спрямовують на шлях спасіння. Своєю життєво-смыслову позицією він стимулює до перегляду всіх вірувань, в яких людство віками знаходило втіху, та переоцінки всіх цінностей.

Отож, відмовляючись від християнства, Ф. Ніцше розумів усю серйозність цього кроку. Всі релігійно-філософські мотиви раннього періоду – періоду становлення любові до мудрості, лунають з особливим колоритом важливості, а згодом проростають в основні концепти філософії видатного німецького мислителя. Релігійні переживання юного філософа виливаються в дуже специфічний "свій-інший" образ релігійності, який Ф. Ніцше розвиває у своїй зрілій філософії у "поствагнерівський період". "Перша ластівка" актуалізувала себе у всіх подальших працях, де Ф. Ніцше говорить про "смерть Бога" як про найбільш значущу подію всієї історії, як про найприголомшливіший переворот людства.

Програма життя, яку пропонує Ф. Ніцше, передбачає обов'язковий етап осмислення значення божества. Головним є те, що в ній вбачається смисложиттєвий потенціал, потенціал мудрості й духовного життєствердження. В чому б не звинувачували чи не найпопулярнішого філософа новітньої доби, його підхід спонукає до глибинної рефлексії над смисложиттєвими орієнтирами. Можна стверджувати, що його вчення про релігію містить певний потенціал імунітету проти релігійних фанатизму, ритуалістичності, нетолерантності. Увага сучасної мислячої людини до досвіду таких індивідуалізованих й особистісно опосередкованих дискурсів щодо релігії, сприятиме протистоянню тенденціям ідеологічного омасовлення, "релігійного гламуру", розвиватиме критичне мислення, а водночас вселятиме тверду віру в нескінченний потенціал духовно-творчого вдосконалення особистості, відповідальної за власний життєвий проект, за власний вибір образу буття.

Надійшла до редколегії 01.02.12

А. А. Орехова, спец., ПФУ, Ростов-на-Дону, Росія

ДОГМАТ О СВЯТІЙ ТРІЦІ ЯК ПАРАДИГМА КЛАСИФІКАЦІЇ НЕОХАРИЗМАТИЧНИХ НРР

Починаючи з 70 років ХХ сторіччя ми є свідками появи та стрімкого розвитку нового феномену людського буття – **нетрадиційних релігійних рухів** (далі НРР). Поруч з нами, паралельно з нашим життям постійно бурлить розмите релігійне середовище, яке інколи кристалізується в більш-менш організовані структури зі своїми лідерами. Релігіознавці, теологи, сектознавці понад 30 років вирішують проблему методології внеконфесійної релігійності. Високий ступень розробленості теми не позбавляє від існуючий проблеми класифікації НРР, яка пов'язана з великою кількістю нових релігій, різницею у віровченні нових релігій однієї конфесії, що характерно НРР неохаризматичного типу, де кожен лідер-харизмат привносить нові тлумачення догматів. Новим релігіям притаманне синкретизм концепцій, що пояснює відсутність "чистих" неорелігій. Сьогодні у науковій діяльності простежується наступна тенденція у вивченні, класифікації НРР: на перший план виходить компаративний аналіз між спорідненими релігіями (наприклад, в області неоп'ятидесятництва

ва) та різними неорелігіями (наприклад, порівняння неоязичництва зі східними практиками ОШО).

Однак, якщо представники багатьох НРР позиціонуються як християнські течії (насамперед, як протестантські), виникає необхідність проводити компаративний аналіз саме між конфесійною (християнством) та неорелігією. Аспектів для порівняння дуже багато, тому і класифікації релігій можуть бути різними, в залежності від того, який принцип буде положено в основу класифікації: христологічний аспект, літургика, християнська антропологія тощо. Результати проведеної компаративної роботи виступатиме принципом класифікації неорелігій з чітким визначенням її задач та мети як сенсоутворюючого елементу у житті адепта.

Неохаризматичні релігійні рухи позиціонуються серед потенційних неофітів як християнські церкви. Це "Рух віри", "Слово життя", "Жива вода", "Нове життя", "Церква Заповіту", "N-ський християнський центр [Дворкін О. Сектознавство] деякі назви напрямку вказують на причетність до християнства. Для виявлення конфесійної при-

четності неохаризматичних релігій до християнства використовуватимемо у компаративному аналізі догмат о Трійці як головний принцип класифікації даних НРР.

Обґрунтування вибору догмат о Трійці як парадигми класифікації неохаризматичних НРР є те, що саме віра у Трійцю є сутнісною відмінністю християнства від інших світових монотеїстичних релігій (іслам, іудаїзм). Віра у Триєдиного Бога, "догмат о Святої Трійці – засада християнської релігії. Бог єдин по єству, але має три лики, три особи: Отець, Син, Дух Святий, Трійця єдиного суща та нероздільна:

- ✓ Бог потрійний в іпостасях: Отець, Син, Дух Святий;
- ✓ Кожна іпостась Трійці є Бог, вони суть не три Бога, а єдине Божество;

- ✓ Всі три особи відрізняються іпостасними властивостями" [Давиденков О. Ієрей Навчальний посібник для студентів ПСТГУ].

У віровченні неохаризматів християнський догмат о Трійці перетерплює трансформацію, тому що по-іншому тлумачиться Друга Іпостась Трійці – Ісус Христос. Ще з I ст. н. е. всі тринітарні суперечки мають під собою христологічні засади: хибна думка при тлумаченні Другої іпостасі Трійці пов'язана з іудейським характером розуміння Христа (розчинення ликів Трійці у єдиному єстві

Божества) та з еллінським характером розуміння Христа (Трійця – союз трьох нерівні по достоїнству осіб).

Тлумачення неохаризматами особи Христа: Христос це **людина**, яка була обрана Богом для посередницької між Богом та людством ролі, наділена Богом силою особливого роду через дарунки Духа Святого (сила пророцтва, зцілення). Христос через свою діяльність лишень виконав своє покликання як посередника.

Таким чином, догмат о Трійці розпадається, тому що Христос не може зі своєю людяністю бути частиною Божества. Як наслідок – відсутність у неохаризматів шанування Христа Господня.

Ми не можемо прирахувати неохаризматичні НРР до антитринітаріїв (християнська течія), які визнають абсолютним Богом тільки Бога-Отця тому, що у віровченні неохаризматів велику увагу приділяють діям Духа Святого. До того ж, антитринітарії відмовлялися від догмат о Трійці через порушення, з їх точки зору, монотеїзма християнства, все через те, що прихильники антитринітарної позиції не розрізняли поняття єства та іпостасей Божества.

Якщо враховувати, що саме догмат о Трійці є ознакою християнства, то неохаризматичні НРР не можна класифікувати як християнські течії.

Надійшла до редколегії 01.02.12

Д. О. Рачитских, студ., УрФУ, Екатеринбург, Россия

ПРОБЛЕМЫ ЛИЧНОСТИ В БУДДИЗМЕ

Проблема человека занимает одно из центральных мест в таких религиях, как христианство, буддизм. Человек в буддизме не является ни чьим-то благословенным изобретением, ни хозяином собственной судьбы. В традиционном буддизме человек – лишь невольный исполнитель всеобщего мирового закона – Дхармы. Этот закон существует не для человека, но реализуется и постигается именно в нем. Проблема личности рассматривается через проблемы жизни, смерти и бессмертия, смысл существования.

Доктрина личности является важнейшей буддийской доктриной, известной обычно как учение о несуществовании индивидуального субстанциального простого и вечного "я", или души (*атмана*). Эта доктрина называется обычно на санскрите *анатмавада*. Это учение отличает буддизм как от большинства неиндийских религий, так и от других религий Индии (индуизм, джайнизм), признающих существование "я" (атман) и души (*джива*). Почему буддизм отрицает существование вечного "я"? Отвечая на этот вопрос, мы сразу же сталкиваемся с отличием индийского мышления от европейского. Как хорошо известно, Кант считал веру в бессмертие души одним из постулатов нравственности. Буддизм, напротив, утверждает, что именно чувство "я" и возникающая из него привязанность к "я" есть источник всех прочих привязанностей, страстей и влечений, всего того, что образует клеши – омраченную аффективность, затягивающую живое существо в трясину сансарического существования. Какое же именно "я" отрицается буддизмом? Сразу отметим (это важно для рассмотрения некоторых дальнейших тем), что буддизм ничего не говорит об Атмане, описанном в Упанишадах, то есть об абсолютном субъекте, некоем вышшем надличностном Я, едином для всех существ и в конечном итоге тождественном Абсолюту (*Брахману*). Этот Атман не признается и не отрицается буддизмом. О нем (по крайней мере, в ранних текстах) вообще ничего не говорится [История философии: проблемы и темы. К 60-летию профессора Ю. В. Перова. – СПб.,

2001. / статья: Торчинов Е. А. Учение о "Я" и личности в классическом индийском буддизме].

Обоснование несуществования индивидуального субстанциального простого и вечного "Я". Проявление индивидуального Я буддисты связывают непосредственно с неведением (авидьей). Из этого неведения и возникает представление о существовании индивидуальности, которая, увлекаясь бытием, будучи всецело охвачена вихрем жизни, создает привязанность к существованию. Для того, чтобы твердо встать на путь спасения, буддист должен подавить привязанность к иллюзорному бытию, а это можно сделать лишь в том случае, если индивид подлинно познал нереальность существования индивидуального Я. По учению буддистов, понятие индивидуального Я человеческой личности, или живого существа, лишено постоянной сущности. Индивидуальность – это лишь комплекс связи причин и следствий, это только пространственно-временная конфигурация пяти скандх (Б. Д. Дандарон "Буддийская теория отсутствия индивидуального Я" // "Материалы по истории и философии Центральной Азии", вып. 3. Улан-Удэ, 1968, с. 34–52). Таким образом, фактически буддизмом отрицается то, что в брахманской и джайнской традициях получило название *джива* (душа) или *пудгала* (личность). Позднейшие буддисты рассматривали индивид прежде всего как комплекс скандх, в котором нельзя обнаружить никакого индивидуального и вневременного Я. Для доказательства этого положения они занимались подробным анализом личности человека, расчленяя ее на элементы (дхармы), и старались дать точную характеристику каждой группе элементов, распределяя их по категориям, т. е. классифицируя их на чувственное, на процессы и сознание. Этот способ анализа личности представляет для нас большой интерес не только с точки зрения истории развития человеческой мысли, но и как особый метод доказательства трансцендентальных идей, ибо таким же образом идет доказательство понятия шуньяты с утверждением, что несуществование Я дхарм и шунья-

та одно и то же (chos-kyi bdag-med dang stong-pa zhin don-gcig). Пять скандх: 1) *форма*, чувства – рупа; 2) *чувства*, ощущения – ведана; 3) *восприятия-ощущения*, представления – санджня; 4) *духовные склонности и воля*, также опыт – самскара (санкхара); 5) *сознание-разум*, знание, различение – виджняна (виньяна).

Следует обратить внимание на то обстоятельство, что здесь в понятие "личность" включается и объектная область, воспринятая живым существом. Это обстоятельство очень важно для понимания специфики буддийского понимания личности. Как еще на заре XX века писал О. О. Розенберг, для буддийского мыслителя не существует отдельно "человека" и "солнца", а есть некое единое поле опыта – "человек, видящий солнце". Здесь солнце есть уже не внешний объект, пребываю-

щий вне личности, а часть личности, включенная в нее через процесс восприятия. Это уже не "солнце в себе" (таковое буддистов интересует очень мало), а солнце уже воспринятое человеком и ставшее посему частью его внутреннего мира, частью данной человеческой личности [История философии: проблемы и темы. К 60-летию профессора Ю. В. Перова. – СПб., 2001. / статья: Торчинов Е. А. Учение о "Я" и личности в классическом индийском буддизме].

Это не мир, в котором мы живем, а мир, который мы переживаем. Можно еще сказать, что буддизм отрицает единую простую душу, но он все-таки признает некие субстанции, некие "кирпичики", из которых сложена личность.

Надійшла до редколегії 01.02.12

А. С. Сурикова, асп., РХГА, Санкт-Петербург

ПОНЯТИЕ "ПОТУСТОРОННЕГО" В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОГО И СЕКУЛЯРНОГО СОЗНАНИЯ КОНЦА XVIII – СЕРЕДИНЫ XIX вв.

1. Захваченность европейской культуры конца XVIII – середины XIX века понятием и темой потустороннего. Тема потустороннего в западно-европейской культуре возникает на рубеже XVIII–XIX вв., что, на первый взгляд, представляется достаточно странным, так как эпоха Просвещения и Нового Времени привычно ассоциируются в нашем сознании с секуляризацией всех сфер жизни европейского человека. Сам дух эпохи с его антропоцентризмом, вытеснением религии и веры в Бога на периферию бытия, утверждением естественной картины мира кажется несоместимым с такой иррациональной темой, как "потустороннее". Кажется, что значительно уместнее интерес к нему предполагать в рамках религиозного мировоззрения. Между тем увлеченность темой потустороннего обнаруживает себя именно на фоне секулярной картины мира, являясь до определенной степени ее следствием.

2. Необходимость уточнения понятия потустороннего в контексте обращения к культурной и религиозной ситуации рубежа XVIII–XIX вв. Прояснение вопроса о том, почему и как такое стало возможным, позволяет нам лучше понять культурную и религиозную ситуацию Нового времени, а вместе с тем и нашу собственную, современную культурную и религиозную ситуацию, ибо интерес к теме потустороннего в культуре не исчерпан по сей день. "Ключом" для разрешения этого вопроса должно стать уточнение понятия "потустороннего".

3. Сложность определения понятия потустороннего и возможные подходы в попытке такого определения. Самым естественным для уточнения понятия потустороннего кажется обратиться к его антониму – "посюстороннее". Это представляется достаточно оправданным, поскольку "потустороннее" очевидным образом существует в оппозиции к тому, по отношению к чему оно таковым является. "Посюстороннее" и "потустороннее" в данном случае будут представлять собой такую дихотомию, в которой все сущее делится на то, что "по сю" и "по ту" сторону бытия. Бытие, в частности и главным образом человеческое бытие, выступает здесь в качестве некоей основы, относительно которой возможной становится дихотомия поту- и посюстороннего. По "сю" сторону бытия пребываем мы, люди, и весь мир, доступный нашему восприятию, по "ту" – все, что в этот мир не вмещается в силу своей непонятности и/или чуждости. Другой возможный подход к теме потустороннего – ассоциативный. Если попытаться дать заведомо приблизительное определение потустороннему,

опираясь на достаточно широкий художественный контекст, то ближайшие ассоциации, вероятно, окажутся таковы: потустороннее – это сверхъестественное, неизвестное, чужое, неуловимое и необъяснимое, мистическое и зловещее, наконец, ужасное [Подробнее см. Edith Birkhead. The tale of Terror. F study of a gothic romance. – London : Constable & Company Ltd, 1921. – Р. 8–14]. Каждое из этих определений несет значимую для уточнения понятия потустороннего смысловую нагрузку и может быть разобрано подробно с привлечением соответствующего художественного материала.

4. Проникновение понятия и темы потустороннего в культуру с началом секуляризации. Тема и потустороннего возникает в культуре как желание и поиск выхода за пределы естественной картины мира, обеднившей бытие человека Нового Времени. До известной степени "потустороннее" в этом смысле заменяет сакральную реальность. Однако онтология, бытийственного измерения потустороннего секулярная культура никогда не примет и не вместит. Санкцию на свое существование потустороннее получает единственно возможным образом: через сферу художественного творчества, став темой и предметом творческого интереса. Ибо то, что явилось невозможным для сферы рационального, для науки и философии, оказалось вполне возможным для сферы искусства. В искусство потустороннее входит легко и естественно, поскольку искусство – всегда игра, оно о том, что есть и чего в то же время нет. А это как раз отношение к потустороннему в секулярной культуре.

5. Невозможность возникновения понятия потустороннего и развития темы потустороннего в религиозной культуре. Религиозное сознание, и языческое, и христианское полагает в основе всего сущего сакральную реальность и стремится не к разделению сущего, а к его цельности и единству. Сакральное, в отличие от неуловимого и эфемерного потустороннего, обладает полнотой бытийственности [Подробнее см.: Сапронов П. А. Культурология. Курс лекций по теории и истории культуры. – СПб., 2003. – С. 86–102]. Поэтому дихотомия посю- и потустороннего религиозному мировоззрению совершенно чужда. Пояснить это можно, обратившись к тому, каким предстает мир в языческом мифе и проведя параллель между рядом языческих и секулярных понятий и смыслов. Например, таких, как "свое-чужое" в архаическом мифе и "посюстороннее-потустороннее" в секулярном взгляде на мир.

6. Непреодолимость темы потустороннего в рамках секулярного сознания. Наличие "потустороннего" требу-

ет его преодоления, так как "потустороннее" несет в себе угрозу сущему, образуя с ним неизбывную дихотомию и уже потому будучи ему враждебным. Но для преодоления потустороннего с позиции посюстороннего у последнего нет соответствующих средств. Поскольку никаких связей и отношений, никакого перехода от посюстороннего к потустороннему и обратно нет.

А если бы вдруг обнаружили какие-либо связи, это означало бы возвращение к досекулярному мировоззрению, то есть предполагало отказ от дихотомии потустороннего в пользу каких-то иных реалий, а значит, и от темы вообще, ибо вне указанной противоположности она теряет всякий смысл.

Надійшла до редколегії 01.02.12

К. В. Шевченко

КОНЦЕПТУАЛЬНО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПЛЮРАЛИЗМ ПРОБЛЕМЫ ОБОСНОВАНИЯ МАТЕМАТИКИ

Проблема обоснования математики не имеет окончательного решения уже 2500 лет. Теоретически она была осознана, вероятно, в V в. до Р. Х., когда пифагорейцы, знавшие только положительные целые и дробные числа, открыли несоизмеримые отрезки, а Зенон Элейский сформулировал свои знаменитые апории.

Второй этап в обосновании математики происходил в XVII–XVIII вв. и связан с открытием бесконечно малых и трудностями их дефиниции.

Третий этап в обосновании математики относится к концу XIX в., когда обнаружили формально-логические противоречия в теории множеств Г. Кантора. Тогда стали возникать различные школы, по-разному интерпретировавшие выход из данного затруднения [Савкин Н. С. *Философия: учебник*, 2-е изд., испр./ Савкин Н. С. Абрамов В. А. Белкин А. – Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2002. – С. 253–257].

Сегодня множественность направлений в обосновании математики позволяет их классифицировать. Так, выделяют, прежде всего, философско-математический фундаментализм в лице логицизма, интуиционизма и формализма. Представители этих школ стремились найти некий незыблемый сугубо математический фундамент, который так и не был определен.

Представители социокультурного подхода, антифундаменталисты, доказывают релевантность культурно-исторических факторов, существенно детерминировавших стиль мышления, картину мира, эталоны, идеалы и нормы научности математиков, их ценностные установки и ориентации. Они подчеркивают наличие множественности математик, обусловленных временем (эпохой, культурой, цивилизацией) и географией. Сегодня число сторонников социокультурной философии математики растёт (М. И. Панов, А. Г. Барабашев, В. М. Тихомиров, В. А. Успенский) [Стили в математике: социокультурная философия математики /Под. ред. А. Г. Барабашева. – СПб: РХГИ, 1999.]. К слову, популярные во второй половине прошлого века дискуссии интерналистов и экстерналистов, во многом были предопределены дилеммой фундаментализм-антифундаментализм.

Увеличивается и количество нестандартных подходов в философии математики, которые предлагают новые оригинальные ракурсы рассмотрения, высвечивающие новые императивы и механизмы развития матема-

тического знания и математических методов. Часто эти подходы дополняют фундаментальные или становятся альтернативными для них [Бажанов В. А. *Стандартные и нестандартные подходы в философии математики. Философия математики. Актуальные проблемы* / Бажанов В. А. – М.: Изд-во Москов. ун-та, 2007. – С. 7–9].

Таким образом, в проблеме обоснования математики сформировался концептуально-методологический и мировоззренческий плюрализм, который характеризуется ростом потенциала философии математики. Для актуализации этого потенциала необходимо: 1) дальнейшая рефлексия проблемы обоснования математики в рамках всех её относительно автономных направлений; 2) корреляция и корреспондированность последних друг с другом и с субматематикой; 3) учет современной трансдисциплинарности.

Математика и философия – науки об абстрактных и зачастую неверифицируемых структурах. За свою долгую историю они накопили множество находок как в анализе количественных отношений и пространственных форм, так и в познавательных способностях и возможностях человека. Мы не перестаём восхищаться красотой философии математики Пифагора и диалектикой его числа. Думается, что проблема обоснования математики, во-первых, далеко не исчерпала свой когнитивный и эвристический потенциал. Во-вторых, она блестяще подтверждает бессмертную мысль Пифагора о том, что к одному и тому же результату, в любой сфере человеческой деятельности можно прийти бесконечным количеством способов.

Современное украинское общество переходит от тоталитаризма и воинствующего атеизма к демократии, цивилизованности и мировоззренческому плюрализму [Дулин П. Г. *Потенциал духовных ценностей в консолидации украинского общества: Монография*. – Николаев: ТОВ "Фирма Илион", 2009. – С. 234–249]. Последний актуализируется как конфессиональный, этнический, региональный и, в частности, научный. Динамика научного плюрализма инвестируется не только технологиями, но и классическими, внутринаучными проблемами, которые, часто, несмотря на свой солидный возраст, остаются вечно молодыми. Обоснование математики – одна из них.

Надійшла до редколегії 01.02.12

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 110

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. 6,39. Наклад 300. Зам. № 212-6138.
Вид. № Фл5. 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