

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

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

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

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР	А. Є. Конверський, акад. НАН України, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка)
ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА	С. В. Руденко, канд. філос. наук, доц. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка)
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	Л. В. Губерський, акад. НАН України, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); В. В. Миронов, чл.-кор. РАН, д-р філос. наук, проф. (Московський державний університет імені М. В. Ломоносова); А. Ю. Шутів, д-р іст. наук, проф. (Московський державний університет імені М. В. Ломоносова); С. І. Дудник, д-р філос. наук, проф. (Санкт-Петербурзький державний університет); С. Г. Єремєєв, д-р екон. наук, проф. (Санкт-Петербурзький державний університет); В. А. Бугров, канд. філос. наук, доц. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); І. С. Добронравова, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); Д. В. Неліпа, д-р політ. наук, доц. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); М. І. Обушний, д-р політ. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); В. І. Панченко, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); А. О. Приятельчук, канд. філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); М. Ю. Русин, канд. філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); Є. А. Харківщук, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); В. Ф. Цвих, д-р політ. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); Л. О. Шашкова, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); П. П. Шляхтун, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); В. І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка)
Адреса редколегії	01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60, філософський факультет ☎ (38044) 239 32 81
Затверджено	Вченою радою філософського факультету 25.02.13 (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

Кальмук І. П. Ідеологічний ґрунт культури первісного суспільства в інтерпретації В. П. Петрова (за матеріалами праці "Мислення родового суспільства").....	5
Кривда Н. Ю. До історії ілюстрування "Енеїди" Івана Котляревського	8
Крикун В. Ю. Проект "просвітницької діалектики" в філософській концепції Петра Рамуса	12
Михайлова І. І. Ідеї апофатичної теології та божественної ієрархії Діонісія Ареопагіта в філософії ренесансного неоплатонізму XV ст.....	15
Прокопов Д. Є. Теоретична філософія І. Канта у тлумаченні А. Шопенгауера: історико-філософський аналіз	19
Руденко С. В. Про один із перспективних напрямів розвитку історико-філософських ідей Д. І. Чижевського	25
Товмаш Д. А. Політична комунікація як базис конструювання компетентного громадянина.....	27
Щербина О. Ю. Мовчазний обман у праві як аргументативний феномен	30

ПОЛІТОЛОГІЯ

Мамчур Г. В. Державна служба в Україні та Японії: порівняльний аналіз	34
Машаровська С. Ю. Імперські маніпулятивні стратегії в геополітичній доктрині Ю. Липи	37
Печенюк Д. О. Партисипаторна теорія демократії як напрям сучасної американської політичної науки: історія становлення і концептуальні засади	40

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Кальмук И. П. Идеологическая основа культуры первобытного общества в интерпретации В. П. Петрова (по материалам работы "Мышление родового общества")	5
Кривда Н. Ю. К истории иллюстрирования "Энеиды" Ивана Котляревского	8
Крикун В. Ю. Проект "Просветительской диалектики" в философской концепции Петра Рамуса	12
Михайлова И. И. Идеи апофатической теологии и божественной иерархии Дионисия Ареопагита в философии ренессансного неоплатонизма XV в.	15
Прокопов Д. Е. Теоретическая философия И. Канта в толковании А. Шопенгауэра: историко-философский анализ	19
Руденко С. В. Об одном перспективном направлении развития историко-философских идей Д. И. Чижевского	25
Товмаш Д. А. Политическая коммуникация как базис конструирования компетентного гражданина	27
Щербина Е. Ю. Молчаливый обман в праве как аргументативный феномен	30

ПОЛИТОЛОГИЯ

Мамчур Г. В. Государственная служба в Украине и Японии: сравнительный анализ	34
Машаровская С. Ю. Имперские манипуляторные стратегии в геополитической доктрине Ю. Липы	37
Печенюк Д. А. Партиципаторная теория демократии как направление современной американской политической науки: история становления и концептуальные основы	40

CONTENTS

PHILOSOPHY

Kalmuk I. P. Ideological basis of culture of primitive society by V. P. Petrov (in context of work "Thinking of patrimonial society")	5
Kryvda N. Yu. The history of illustration of "Aeneid" by Ivan Kotlyarevskiy	8
Krikun V. Yu. The "Dialectics of Enlightening" project in philosophical conception of Peter Ramus	12
Mikhaylova I. I. Ideas apophatic theology and the divine hierarchy of Dionysius the Areopagite in the philosophy of Renaissance Neoplatonism XV century	15
Prokopov D. Ye. Kant's theoretical philosophy in A. Schopenhauer's interpretation: historical-and-philosophical analysis	19
Rudenko S. V. About one of the perspective directions of the development D. Chyzhevsky's historic-philosophical ideas	25
Tovmash D. A. Political Communication as the basis of design by the competent citizen	27
Shcherbyna O. Yu. Silent deception in law as argumentative phenomenon	30

POLITOLOGY

Mamchur G. V. Public service in Ukraine and Japan: a comparative analysis	34
Masharovska S. Y. Imperial manipulative strategies in Y. Lypa's geopolitical doctrine	37
Pechenyuk D. O. Participatory democratic theory as a school of contemporary political science of the USA: history of development and main items	40

ІДЕОЛОГІЧНИЙ ҐРУНТ КУЛЬТУРИ ПЕРВІСНОГО СУСПІЛЬСТВА В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ В. П. ПЕТРОВА (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ПРАЦІ "МИСЛЕННЯ РОДОВОГО СУСПІЛЬСТВА")

У статті розглядається ідеологічний ґрунт культури первісного суспільства у контексті філософсько-культурологічної концепції В. Петрова.

Ключові слова: ідеологія, первісне суспільство, родова община, істина.

Сучасний розвиток українознавства є неможливим без переосмислення філософсько-українознавчих студій минулого століття, адже воно сприяє розробці методологічного апарату цієї науки. У зв'язку з цим актуальною постає наукова спадщина мислителя, археолога, фольклориста, письменника та етнографа В. Петрова, який у своїх працях представив оригінальний категоріальний апарат дослідження історико-культурних явищ. Серед них чільне місце посідає дослідження Петровим первісної української культури.

Вивчаючи первісну українську культуру, Петров залучає матеріал з різних галузей гуманітарного знання: історії, археології, етнографії, лінгвістики, літературознавства та фольклористики. Саме на підставі цього матеріалу Петров впроваджує, як зазначає дослідниця В. Корпусова, новий дискурс методології стародавньої слов'янської історії, власну "конкретно-історичну" концепцію, що базувалась на етногенетичних студіях [1], адже Петров виокремлював етногенетику як окрему науку й розробляв її методологічний апарат. Розглянемо детальніше "конкретно-історичну" концепцію Петрова.

Петров розуміє історію як певну тотальність, що у теоретико-пізнавальному сенсі, розчленовується стадіально, тобто на певні епохи. Кожна епоха, на його думку, визначається ідеологією, яка власне є формою епохи. Епоха є цілісною та структурною категорією, яка уможлиблює пізнання історичного процесу: "Поняття епохи, як структурної цілості є однією з вирішальних напрямних засад у наших сучасних історіософічних концепціях і студіях" [2]. У праці "Основні проблеми фольклору й ідеології первіснообщинного періоду", а згодом і у низці інших праць, Петров наголошує на тому, що індивід сприймає світ крізь призму ідеології своєї епохи. Ідеологія, на думку мислителя, є загальним комплексом філософсько-світоглядних поглядів, вони презентують спосіб буття епохи, на базі якого формуються політичні, економічні, моральні та естетичні погляди тощо [3]. Конкретно-історичний матеріал слугує фундаментом для дослідження ідеології епох. Ідеологія епохи, на думку Петрова, має ієрархічну структуру, себто один компонент (категорія) є ієрархічно вищим за інші, є їхньою причиною [4]. Цим компонентом є істина. Для кожної епохи є конкретна, визначальна істина. Ми продемонструємо це нижче на прикладі первіснообщинної епохи, для якої такою істиною був рід.

Таким чином, розуміння історичної епохи й змінності її визначального компонента, істини стає методологічною базою досліджень Петрова у галузі культурології, яка щільно пов'язана з етногенетичними та фольклористичними дослідженнями. Ці дослідження припадають на третій період творчості мислителя (1951–1969 рр.). Йдеться, перш за все, про такі праці як "Основні проблеми фольклору й ідеології первіснообщинного періоду", "Матери-родоначалницы. Антропоморфные изображения матерей-родоначалниц", що об'єднані й впорядковані дослідницею В. Корпусовою на підставі археологічних та етнографічних джерел у книгу "Мислення родового суспільства", а також про праці "Етногенез слов'ян" та

"Похождения украинского народа". Проаналізуємо їх у контексті "конкретно-історичної" концепції В. Петрова.

Звернемось до праці "Основні проблеми фольклору й ідеології первіснообщинного періоду". У ній Петров аналізує емпіричні матеріали з етнографії палеоазійських народів, звертаючи увагу й на фольклорно-етнографічний матеріал українського народу. Як вже зазначалось, цей аналіз ґрунтується на "конкретно-історичній" концепції. Петрову йдеться про історичне вивчення фольклору, про етнографію та фольклористику, що побудована на історичній основі. Він вивчає фольклорні образи й мотиви у перспективі їхнього історичного виникнення, модифікації, динаміки. Характерною ознакою фольклору первіснообщинного періоду Петров вважає "тотожність на цьому етапі й ідеології" [5]. У первіснообщинний період фольклор ще не набув відокремлення від суспільної ідеології, а суспільна ідеологія від фольклору: "Фольклор був ідеологією й ідеологія була фольклором" [6]. Це означало, що певний образ, сюжет або мотив належали не лише до фольклору, а були визначальною складовою суспільної ідеології. Тому Петров висуває власне методологічне правило, згідно фольклорні образи як образи суто поетичні (лірично-пісенні, казкові, обрядові тощо), а, отже, образи художнього фольклору, слід вивчати, враховуючи, що у своїй ґенезі вони сходять до того чи іншого уявлення як окремої ідеологічної категорії. Петров вважає, що поза системою ідеологічних категорій первісного мислення всі мотиви, образи, сюжети й теми є історично нерозкритими. Вивчення їхнього зв'язку є ланкою, що пов'язує дослідження культури, мистецтва й мислення.

Згідно "конкретно-історичної" концепції Петрова, певна ідеологічна категорія була домінантною, вважалась за істину оскільки структура ідеологічної епохи була ієрархічною. Вона визначала усі інші, похідні категорії. Для світогляду первіснообщинного суспільства такою категорією був рід: "Усе, що є, існує тільки в відношенні до роду й через рід. Народилася людина, померла людина – зв'язок її з родом не припиняється" [7]. Свідомість кожного члену роду була замкнена в межах роду, підпорядкована йому. Розглядаючи це судження Петрова, може видатись на перший погляд, що він йде за Ф. Енгельсом, який у праці "Похождения родины, приватної власності та держави" пише: "Плем'я, рід та їхні установи були священні й недоторкані, були тією даною від природи вищою владою, якій окрема особа лишалась безумовно підлеглою в своїх почуттях, думках і вчинках" [8]. Однак, дослідниця Корпусова зауважує, що Петров хоча й наводить цю цитату, але на підставі подальшого етнографічного та лінгвістичного матеріалу підштовхує читача до іншого висновку [9]. Його Петров відверто не виказує, проте робить натяк на те, що вища влада в первісному суспільстві на ранньому етапі не існувала. Для Петрова рід – це не просто сукупність наявних членів родової общини (родовичів). Він утворює єдність живих, померлих і ненароджених. До того ж, колектив і особа не розчленовувались, були одним цілим. Вчинок окремої особи розглядався тоді як колек-

тивна дія. Петров доводить, що свідомість у давньородовий час була нерозчленовано-множинною: "Ми маємо справу з нерозчленованим уявленням про рід, але нерозчленованим не через темну невиразність первісної думки, дологічний характер первісного мислення, як може здатись на перший некритичний погляд, а через свою складність, через свою своєрідну всебічну широту, через те, що, як зазначено, це було *генеалогічне* уявлення" [10]. Природа й людина усвідомлювались у аспекті роду і першочергово саме в аспекті материнського роду. Свідомість буття визначалась в первісному суспільстві як материнсько-родова свідомість. Зв'язок поколінь підпорядковувався спільному походженню від матері-родоначалниці: "Мати була родом, і рід був матір'ю – був "мати-рід". Рід, родоначалниця і члени роду складали єдність" [11]. Наявність родоначалниці визначала споріднені відношення усіх членів роду. Це було важливим, оскільки таке знання дозволяло визначити приналежність певного члена роду до тієї чи іншої шлюбної категорії, між членами якої шлюбні стосунки були або дозволені, або заборонені. Дослідження цієї проблематики Петров продовжує у праці "Матері-родоначалниці. Антропоморфные изображения матерей-родоначалниц", де він на підставі артефактів, віднайдених жіночих зображеннях часів палеоліту та неоліту, узагальнює комплекс уявлень про жінку-мати як представниці роду, що втілює в собі ціле роду. У подібних зображеннях завжди були підкреслена повнота жінки, її округлі форми, масивні стегна. Ці параметри відповідали уявленням про повноту добробуту роду і мали магічно діяти на дійсність: сприяти чоловікові на полюванні, ситості родовичів, зберігати господарство. Таким чином, вони були скеровані на практичну користь. Родоначалниця була хранителькою домашнього вогнища й плодородності. Її зображення, фігурка, встановлювалась всередині житлових приміщень біля вогнища у центральній господарській частині. Ба навіть існувало уявлення про зв'язок вогню та родоначалниці, оскільки вогонь сприймався не як стихія, а як родовий вогонь, як материнський вогонь, вогонь в якому живе родоначалниця. Тому навіть видобування вогню досить часто вважалося жіночою справою.

Домінантна ідеологічна категорія роду визначала первісні уявлення про смерть і народження. Поняття існування загалом пов'язувалося із родом. Розглянемо поняття смерті у первіснообщинному суспільстві. Петров зауважує, що за їхнім уявленням небіжчик не припиняв свій зв'язок із родом. У тогочасному фольклорі та ідеології думка про протиставлення життя та смерті спочатку була відсутня, оскільки рід розумівся як сукупність родителів та нащадків. Ця думка розвинулась поступово. Спершу утвердилось уявлення, що людина після смерті продовжує належати роду і "родитель є завжди родителем" [12]. Це віднаходило свій зовнішній вираз у численних обрядах та звичаях. Прикладом такого виразу, на думку Петрова, є звичай тримати з собою кістки та висушене тіло небіжчика. Їх складали в шкіряні мішки. Мішок називали "дід" і тримали з собою. Також могли зберігати одяг небіжчика. Подібне збереження було виявом перебування дідів у складі роду навіть після смерті. Діди продовжували обіймати те саме почесне положення, що мали за життя, допомагали дітям, онукам, очолювали рід [13].

У своїй розвідці Петров пропонує розглядати смерть у світогляді первіснообщинного періоду у кількох аспектах. По-перше, уявлення про смерть було уявленням про відхід: "Смерть розуміли як мандрівку, блукання, подорож. Смерть – це відхід, переселення, зміна місця" [14]. І досі наша мова зберігає ці первісні уявлення і репрезентує їх у паремічних формулах та фразеологізмах: "піти з життя", "відправитись на той світ", "піти на небо", "піти до прабабків", "піти в краще життя",

"смерть – неминуча дорога" тощо. Те саме стосувалося уявлень про хворобу: хворіти – означало мандрувати, блукати. Хвороба розумілась як просторове переміщення, на це вказують збережені фразеологізми: "хвороба приходить" і "хвороба відходить".

Найяскравіше уявлення про смерть як про відхід демонстрував, вважає Петров, похоронний обряд вдягання мерця. Вдягаючи його, інсценізували збирання у подорож, звертались до небіжчика зі словами "поспішай", "йди", "рушай". Або під час похорону знаходили людину, яка мала говорити від померлого, скаржитись на те, що "не дожив свого віку". Йому ж шаман або родовичі відповідали: "Рушай в гарну країну. Не чекаючи – рушай" [15]. Також в окремих народах (чукчі, ульчі) складалось уявлення, що у свій останній путь небіжчик рушає на ведмеді або собаках (це залежало від кожного роду), себто кожен рід мав свою смертну путь. Наведені приклади, на думку Петрова, демонструють конкретні поняття та уявлення первіснообщинного суспільства і не мають жодної містичної чи метафізичної складової: "Людство володіло просторовими уявленнями. Ними воно й оперувало" [16]. Відтак, якщо смерть або хвороба приходить, існує спосіб їх відхилити, відіслати. Петров каже, що це відбувається за допомогою словесних формул одсилання. Ці формули були віршованими й ритмізованими. Варто зазначити, що практика таких формул зберігається донині й має назву "замовляння" ("заклинання", "заговори" тощо). У фольклористичі замовляння виокремлюються як жанр словесного фольклору, що охоплює усталені віршовані вислови.

Варто зазначити, що смерть члена роду не вважалась горем. Навпаки, вона набувала характеру свята: "Родичі бавились і розважались навколо тіла небіжчика, за уявленнями того часу, разом з небіжчиком" [17]. Веселі проводи небіжчика мали на меті підготовку до свята зустрічі небіжчика з вже померлими родичами, спілкування нащадків з предками. Сум вважався недоречним та не відповідав "кодексу" поведінки на похоронах.

Петров, розглядаючи ці архаїчні уявлення, вказує і на ту помилку, які робили сучасні йому фольклористи, які вважали небіжчика безпечним для живих родовичів. Таку помилку, наприклад, здійснював В. Г. Богораз, говорячи про традиції чукчів. За його твердженням чукчі мали два протилежні погляди на поведінку мерців: або вони у всьому сприяли живим, або були небезпечні, викликали смерть дітей, худоби, нестачу запасів. Петров категорично не погоджується і каже: "Насправді жодної суперечливості в погляді первісних народів на мерців немає... Джерело непорозуміння полягає в тому, що дослідники, переносячи уявлення, властиві сучасному світоглядові на архаїчний, вважали, що приміром, етичні категорії, моральні оцінки й ідеї існували споконвіку" [18]. Джерело безпеки ж, на думку Петрова, полягає в тім, що під час відходу небіжчик може побажати взяти когось з присутніх або щось з майна чи худоби (про цей аспект йтиметься докладніше далі). Але це не є суперечливим, оскільки мислення первісної людини, вважає Петров, обмежене локально-просторовими і родовими уявленнями, що по-різному комбінувались: "Не небіжчик сам по собі викликав жах; жах з'являвся внаслідок уявлення про смерть як про відхід і про небіжчика як такого, що він йде й, рушаючи в путь, бере, може взяти когось чи щось з собою" [19].

По-друге, уявлення про смерть було уявленням про схоплення, взяття. Воно продовжує лінію уявлення про смерть як про відхід: "...подорожування є уявлення про смерть як вхоплення: "похищение" [20]. Вірування в те, що небіжчики переслідують світ живих є поширеним в первіснообщинному суспільстві. "Схоплений" і "схоплювач" однаково розглядались як родовичі, вони не протистояли один одному. Існував навіть погляд, що за помираючим піде кожен, на кого він глянув в свою останню хвилину. Звідси, висновує Петров, прикмета, що, якщо в

небіжчика відкриті очі, то це означає, що хтось помре. Відповідно очі небіжчику накривали та намагались задовольнити його перед відходом до пращурів [21]. Збереженням цього уявлення Петров вважає українську традицію, коли приходили з труною померлого на гробки, де плачки (голосілиниці) починали гукати раніш померлих родичів, похованих на кладовищі, щоб вони вийшли назустріч, зустріли небіжчика, прийняли до своєї когорти. Плачки називали померлих на ім'я і озвучували відповідне прохання. Відлуння цих уявлень ми можемо простежити у більш пізніх та сучасних голосіннях.

Третім аспектом дослідження уявлень про смерть у первіснообщинному суспільстві стає розгляд смерті як помертв. Воно співіснувало разом з уявленнями про смерть як відхід та схоплення: "За уявленням, дуже поширеним в фольклорі-ідеології первіснообщинного періоду, смерть, а так само і хвороба є наслідком того, що хтось їсть, хтось з'їв людину" [22]. Однак таке уявлення також було позначене родовим характером: родович поїдав родовича. Померлий відповідно – з'їдений, померлий. Однак, зауважує Петров, це уявлення смерті як помертв звичайно поєднувалось з уявленням про смерть як взяття, схоплення: "Пожиратель" був разом з тим і "викрадачем": він викрадав кого-небудь саме з тим, щоб його з'їсти" [23]. Пізніше, з розвитком тотемістичного світогляду, уявлення про смерть почали набувати зооморфного характеру. "Пожирателя" уявляли в тваринному образі. Це, як правило, збігалось з уявленням про тварину-тотем, тварину-сородича. На стадії материнського роду уявлення смерті як помертв формувало своєрідну тріаду "мати-тварина-пожиратель". Розглянемо це детальніше. Вважалося, що небіжчика помирає "родова тварина-мати", і він перебуває у її лоні, череві. Разом з тим, вважалося, що й місцеребування ембріону є черевом родової тварини-матері. Таким чином, на думку Петрова, ці конкретно-образні уявлення мають подвійний характер. Вони стосуються, як народження, так і смерті, і відповідають нерозчленованості уявлення про життя та смерть, рід, який включає до складу і живих, і померлих, і ненароджених, тожності мерця та ембріона [24]. Проквітнувши мерця, родова тварина-мати, приймала разом з тим і зародження нового родовича. З розпадом тотемістичних уявлень функція пожирателя починає приписуватись духу, демоні або їхньому представнику в общині, відтак починають формуватись анімістичні уявлення.

Дослідниця В. Корпусова зазначає, що на відміну від таких мислителів як Тейлор, Вундт, Спенсер, які вважали первісний світогляд наскрізь анімістичним (від самого початку) і стверджували, що в анімізмі містяться джерела первісних релігійних уявлень (душа є причиною всіх життєвих явищ), В. Петров вважав, що уявлення про душу виникло не одразу, воно є пізнім продуктом усвідомлення індивідом нерозчленовано-колективної свідомості. Саме з неї випливає ідея множинності душ, ідея теріоморфної природи душі, синтез анімістичних та тотемістичних уявлень.

Таким чином, виокремлюючи етногенетику як окрему науку і розробляючи її методологічний апарат, Петров, окрім філософсько-історичного, враховував також

культурологічний контекст, який мав би на конкретному емпіричному матеріалі продемонструвати ключові принципи культурної організації. Такими принципами є ключові категорії мислення притаманні індивідам в певних історичних умовах, систему яких складає ідеологія. Отже, вона виступає принципом організації культури, загальним комплексом філософсько-світоглядних поглядів, що репрезентують спосіб буття епохи, на базі якого формуються політичні, економічні, моральні, естетичні погляди тощо. Але окрім цього вона є також умовою наукового пізнання культури.

Таким чином, культура відкриває себе у ідеологічній системі категорій мислення, де провідна категорія набуває статусу істини, формуючи логіку поведінки індивідів у спільноті. Саме у першому підрозділі "*Ідеологічний ґрунт культури первісного суспільства*" ця культурологічна концепція конкретизується на матеріалі етногенетичних, етнографічних і фольклористичних досліджень щодо первісної культури, провідною категорією, або істиною, якої є рід.

Отже, пізнаючи істину культури, ми пізнаємо логіку мислення її індивідів. Тому Петров у цій логіці первісної людини виокремлює наступні моменти:

По-перше, у первісній культурі фольклор ще не відокремлений від суспільної ідеології і навпаки. Це означало, що певний образ, сюжет або мотив належали не лише до фольклору, а були визначальною складовою суспільної ідеології.

По-друге, рід – це не просто сукупність наявних членів родової общини (родовичів), а утворює єдність живих, померлих і ненароджених. До того ж, колектив і особа не розчленовуються, є одним цілим. Вчинок окремої особи розглядається як колективна дія.

По-третє, природа й людина усвідомлюється в аспекті роду і передусім саме в аспекті материнського роду. Свідомість буття визначається в первісному суспільстві як материнсько-родова свідомість.

По-четверте, домінуюча ідеологічна категорія роду визначає уявлення про смерть і народження, а тому поняття існування загалом пов'язується із родом.

Список використаних джерел

1. Корпусова В. Від упорядника // Петров В. Мислення родового суспільства. – К. : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2006. – С. 8.
2. Петров В. П. Походження українського народу. – К., 1992. – С. 20.
3. Руденко С. В. Філософія історії Віктора Петрова // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – 2003. – Вип. 57. – С. 65. 4. Там само. – С. 65. 5. Основні проблеми фольклору і ідеології первіснообщинного суспільства // Петров В. Мислення родового суспільства. – К. : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2006. – С. 17. 6. Там само. – С. 17. 7. Там само. – С. 35. 8. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Люкиса Г. Моргана [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.esperanto.mv.ru/Marksismo/Psychg/index.html>. 9. Матері-родоначалницы. Антропоморфные изображения матерей-родоначалниц // Петров В. Мислення родового суспільства. – К. : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2006. – С. 93. 10. Основні проблеми фольклору і ідеології первіснообщинного суспільства // Петров В. Мислення родового суспільства. – К. : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2006. – С. 34. 11. Там само. – С. 34. 12. Там само. – С. 36. 13. Там само. – С. 36–37. 14. Там само. – С. 37. 15. Там само. – С. 38. 16. Там само. – С. 39. 17. Там само. – С. 44. 18. Там само. – С. 45. 19. Там само. – С. 45. 20. Там само. – С. 45. 21. Там само. – С. 21. 22. Там само. – С. 52. 23. Там само. – С. 53. 24. Там само. – С. 55.

Надійшла до редколегії 11.02.13

И. П. Кальмух

ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА КУЛЬТУРЫ ПЕРВОБЫТНОГО ОБЩЕСТВА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ В. П. ПЕТРОВА (ПО МАТЕРИАЛАМ РАБОТЫ "МЫШЛЕНИЕ РОДОВОГО ОБЩЕСТВА")

В статье рассматривается идеологическое основание культуры первобытного общества в контексте философско-культурологической концепции В. Петрова.

Ключевые слова: идеология, первобытное общество, родовая община, истина.

I. P. Kalmukh

IDEOLOGICAL BASIS OF CULTURE OF PRIMITIVE SOCIETY BY V. P. PETROV (IN CONTEXT OF WORK "THINKING OF PATRIMONIAL SOCIETY")

The article deals with the ideological basis of culture of primitive society in context of conception philosophy of culture by V. Petrov.

Keywords: ideology, primitive society, patrimonial society, truth.

ДО ІСТОРІЇ ІЛЮСТРУВАННЯ "ЕНЕЇДИ" ІВАНА КОТЛЯРЕВСЬКОГО

Стаття присвячена історії ілюстрування бурлескно-трагестійної поеми І. Котляревського протягом XX ст. "Енеїда" стала поворотним пунктом у становленні української літератури, співзвучність поеми сутнісним особливостям двох епох – українського бароко та романтизму – робить її важливим чинником культурної самоідентифікації нації. Ілюстрації до поеми стають викликом для кожного художника і відображають особливості культури кожної епохи.

Ключові слова: Енеїда, ілюстрація, народне бароко, гротескний реалізм, культурний міф.

Витоки кожної національної літератури знаходяться поза межами її сьогодишнього мовного та образного існування. Українська література XX–XXI ст. виростає з XIX ст., яке завдячує попереднім XIV–XVIII ст., "ця ж спадщина – у вказанні на "начала" – веде дослідника до ще більш древніх вітчизняних явищ, а також і до масиву перекладів, а там – до спадку візантійської, сирійської, римської, давньогрецької літератури" [1]. При всій умовності встановлення епох та етапів, певні явища бачаться "як поворотні". Осмислення "Енеїди" Івана Котляревського як початку нової української літератури стало актом культурного самоусвідомлення вже давно і остаточно.

Літературознавці, як правило, згадують попередню літературну традицію, в межах якої (вірніше, розбиваючи межі якої), з'являється поема. Починають з Вергілія, геніального співця Енея, згадують сатиричну італійську "Eneide travestita" Лаллі (1633 р.) та французьку "Virgile travesti en vers burlesques", Скаррона. Котляревський знайомий з виданою у 1791 р. російською переробкою Вергілія М. Осіповим. Проте сутність поеми Івана Петровича та мета її написання були абсолютно іншими.

Вважається, що початок роботи над поемою відноситься до 1794 р. 29-річний прапорщик російської армії навіть не міркував про видання своєї поеми, адже ще навіть і половини не написано, коли поза його бажанням в Петербурзі у 1798 р. зусиллями багатого конопського поміщика Максима Папури та редактора Йосипа Каменецького з'являється друком "Енеїда на малоросійський язык перелицованная И. Котляревским", в кінці якої доданий словник "Собрание малоросійских слов, содержащихся в "Енеиде", и сверх того еще многих иных, издревле вошедших в малоросійское наречие с других языков или и коренных российских, но неупотребительных", розрахований вочевидь на російського читача. Словник у 972 слова є, власне, початком коментаря до "Енеїди" і, разом з тим помітним явищем української лексикографії кінця XVIII ст., що став основою для аналогічних словників у всіх подальших виданнях "Енеїди", пише О. Ставицький [2]. Відомо, що Іван Петрович розлютився на свого першого видавця і вже у власноруч підготовленому виданні ганьбить "якусь особу Мацапуру", який "кривив душою для прибутку, чужес оддавав в печать...". Проте зауваження це несправедливе – зусилля М. Папури були безкорисливими, а завдяки йому українці почали знайомитися з блискучою трагестією.

"Енеїда" Котляревського стала першим друкованим твором, що був написаний "людовою", як пише І. Франко, простонародною українською мовою. Дослідники відзначають етнографічну прискіпливість автора, на сторінках поеми відбився духмяний етнічний колорит, буття та побутування українського народу, його звичаї, традиції спілкування, мова, побутові деталі та особливості світосприйняття. Друге видання "Енеїди" (1808 р.) знову відбувається не з волі автора, надпис "Изданием М. Парпуры" на титульній сторінці відсутній. Як і перше, це видання поеми стало для І. Котляревського несподіванкою, проте нагадало авторові, яким нечува-

ним успіхом користується його твір. У січні 1808 р. Котляревський подає у відставку та починає шукати місце на цивільній службі. Поневіряння по столицях тягнулося досить довго, лише через 2 роки, очевидно, зусиллями свого доброго знайомого, впливового та заможного С. Кочубея Іван Петрович нарешті був призначений наглядачем Полтавського дому виховання дітей бідних дворян. У складний період життя він нарешті вирішує сам видати свій вже знаменний твір, додавши вже готову четверту частину. Припускають, що фінансував видання той же Семен Кочубей, якому автор присвячує видання, назване "Вергилиева Энеида на малоросійский язык переложенная И. Котляревским. Вновь исправленная и дополненная противу прежних изданий, Санкт-Петербург, в Медицинской типографии. 1809 года". Окремо автор повідомляє, що його Енеїда "в 1798 и 1808 годах была напечатана без моего ведома и согласия. Она досталась господам издателям со многими ошибками и упущениями, случившимися от переписки, и сверх того, издавшие многое в ней по-своему переделали и почти испорченную выпустили под моим именем... Благословенное принятие Энеиды от публики будет наградой трудов моих; и ежели она принесет удовольствие читателям, то я спешу предложить и пятую часть" [3].

Після появи третього видання "Енеїди" та улаштування на цивільну службу, Котляревський повертається до Полтави назавжди і згодом завершує головну справу свого життя – у 1821 р. закінчена п'ята і шоста частини поеми. Письменник укладає найповніший "Словарь малоросійских слов, содержащихся в "Енеиде", с русским переводом" з 1547 слів, що охоплює всі частини. Підготовлений автором текст побачив світ у Харкові у 1842 р. після його смерті. Зазначимо, що поширене видання, здійснене П. Кулішем у 1862 р., має значні переробки тексту.

Твердження про видання "Енеїди" як про початок нової літератури має давню історію, сама ж поема опиняється у центрі літературознавчих та культурологічних розвідок вже у першій половині XIX ст. О. Павловський, автор першої "Граматики малоросійского наречия", Г. Квітка-Основ'яненко, Т. Шевченко, М. Костомаров та інші починають "відлік" становлення української літератури з Котляревського. "Усвідомлення... "першопочатковості" "Енеїди" було надзвичайно сильним упродовж... XIX століття", пише М. Бондар [4]. З Котляревського ж починають історію української літератури М. Петров, О. Кониський, О. Огановський, І. Франко, Б. Лепкий, С. Єфремов. "Не будши, як справедливо вважають, генієм, коли міряти світовим масштабом, Котляревський зробив, проте, величезної ваги, просто-таки геніальне діло, давши свідомий почин молодому свіжому письменництву і громадському рухові наново відродженого народу. А такі заслуги не забуваються, і коли український народ кладе й свого щось в загально-світову скарбницю духовного надбання, то треба пам'ятати, що почалось у нас це з Котляревського", - зазначає С. Єфремов [5]. П. Куліш вважав, що пробудження нації рідним словом "розпочав простодушно, без особ-

ливого задуму, Котляревський, і розпочав так радикально, мов соціальний реформатор" [6]. Зазначимо, заради справедливості, що той же Куліш в "Обзоре украинской словесности" (1861 р.) гостро і дратівливо критикував поему, називаючи її гумор грубим і потворним "бурсацьким юродством", визначаючи її зміст як глузування з народу та "карикатури простонародного быта". І хоча до Куліша долучилися у цій справі у ХХ ст. такі витончені літературознавці-інтелектуали як Є. Маланюк та М. Зеров, критика ця не зменшує значення праці Котляревського. У 1898 р. по всій Україні широко відзначалося 100-річчя появи "Енеїди", що фактично стало усвідомленням нової хвилі національного пробудження. Леся Українка відгукнулася на подію віршем з надто виразною назвою "На столітній ювілей української літератури". Таке осмислення значення поеми зумовило "безперечність подальшого...бачення літературної постаті Котляревського в ролі "основоположника" [7].

Непроста і неспростовна, "Енеїда" постійно провокує літературознавчу та культурологічну думку, кількість мистецьких інтерпретацій твору з часом тільки збільшується. Абсолютна більшість дослідників говорить про блискучу комічну стихію твору. Жанр народного бароко, увібравши елементи сміхової культури, справили рішучий вплив на формування феномену, який М. Бахтін називає "гротесковим реалізмом" [8]. "Традиции гротескного реализма на Украине (как и в Белоруссии) были очень сильными и живучими. Рассадником их были по преимуществу духовные школы, бурсы и академии (в Киеве был свой "холм святой Женевиёвы" с аналогичными традициями). Странствующие школяры (бурсаки) и низшие клирики, "мандрованные дьяки", разносили устную рекреативную литературу фацевий, анекдотов, мелких речевых травестий, пародийной грамматики и т. п. по всей Украине. Школьные рекреации с их специфическими нравами и правами на вольность сыграли на Украине свою существенную роль в развитии культуры" [9]. Згадаємо, що Котляревський вчився у духовній школі, тому природа бурлеску та пародійності стає зрозумілішою.

Г. Грабович пише, що "Енеїда" започатковує "травестійно-бурлескний жанро-стиль", що мав тривалу історію та відіграв важливу роль у формуванні національного художнього мислення. На початку ХІХ ст. українська література стала "стилем у складі системи стилів всеросійської імперської літератури", зазначає літературознавець. "Тяглість того явища, що називають "котляревщиною" можна пояснити не тільки провінційно-консервативним характером культурного і літературного розвитку, відповідь лежить у механізмі опозиційності травестійно-бурлескний жанро-стилю до високого сакрального слова, носієм якого і був імперський офіціоз, що культивував і підтримував подібний реєстр" [10]. Але все високе та пафосне неминує втомлює, потім набридає, починає дратувати та потребує розвінчання, в тому числі і через висміювання. "Стомлюєшся дивитись вгору... Чим сильніше і триваліше панування високого, тим сильніше і задоволення від його розвінчання і зниження..." [11].

Інтерес до "Енеїди" як до істинно великого класичного твору, обумовлений, вочевидь, споконвічним пошуком людини відповіді на граничні питання власної екзистенції – в чому сенс буття? Призначення людини? Що є віра і яка моя доля? Власне українські реалії додають до сакрального списку питань проблему самоідентифікації – національної та культурної. Пошуки відповіді – професійно-філософські та аматорсько-наївні – виводять нас на відвертіші шаблі етнічної самореалізації, на ті граничні смисли, що надають сенс існуванню цілого народу. Культура є культурою настільки, наскільки несе

в собі таємну мову смислів, особливі семантичні коди культури, писав С. Кримський [12].

В цьому розумінні "Енеїда" Котляревського – *знаково-символічний всесвіт*, що без перебільшення маніфестує культурну окремішність певної людської спільноти, народу, нації. Володіння мовою культурних кодів засвідчує належність до певного роду-племени, слугує перепусткою у Міф культури власного народу.

Історія створення ілюстрацій до "Енеїди" заслуговує на окрему увагу. Одним з перших і одним з кращих ілюстраторів поеми був український художник і письменник Василь Онисимович Корнієнко (1867–1904 рр.). Виходець з бідної родини, він торував свій шлях власним талантом та силою волі, переборюючи кісний туберкульоз. У 1894 р. закінчує Петербурзьку Академію мистецтв, повертається до України. В Одесі В. Корнієнко спілкується з українською громадою, зокрема з М. Ф. Комаровим, відомим етнографом, видавцем, літературним критиком, який, будучи упорядником бібліографічного покажчика творів І. П. Котляревського "На вічну пам'ять Котляревському", на початку 1904 р. пропонує В. Корнієнку підготувати 20 ілюстрацій до "Енеїди" ціною 10 руб. за кожну, а згодом намалявати малюнки до "Кобзаря" Шевченка. Художник встиг створити лише перші 10 малюнків до "Енеїди", в кінці року В. Корнієнко помер. В листі до М. Ф. Комарова він писав: "Обіцяв я Вам двадцять ілюстрацій зготовити до "Енеїди", та тепер бачу, що годі і думати: зла хвороба забрала всю мою міч і хто зна, чи зостануться ще в живих. ... чи не могли б Ви видати к Різду поздравительні картички хоч з деякими моїми малюнками? Щоб під малюнком був і текст із "Енеїди". Думаю, що було б добре... От жалко, що вони не розцвічені, ну та нічого – колись хтось видасть кращі" [13]. Ювілейне видання збірника творів письменника 1903–1904 рр. прикрашає серія з 10 малюнків до поеми: "Еней", "Юнона в дорозі до Еола", "Еол", "Нептун на ракові", "Дідона і троянці" та інші.

Почав працювати над ілюстраціями до "Енеїди" Георгій Нарбут (1886–1920 рр.), видатний український художник-графік, ілюстратор, автор перших українських державних знаків, один з засновників і ректор Української Академії Мистецтв. Нарбут навчався в Петербурзі та Мюнхені, був учасником знаменитого петербурзького об'єднання "Мир искусств", у 1917 р. приїхав до Києва і став одним з активних розбудовників мистецтва Української народної республіки. Свій герб Нарбут підписав "Мазепинець полку чернігівського, Глухівської сотні, старшинський син, гербів і емблем живописець" (http://uk.wikipedia.org/wiki/Нарбут_Георгій_Іванович). Вишуканий, модерний Нарбут визнається одним з кращих українських графіків ХХ ст. Останнім мистецьким задумом художника стали ілюстрації до поеми Котляревського, світ побачив лише один аркуш, – художник помер від тифу у 1920 р., не виконавши свою мрію, проте навіть одна робота свідчить про великий талант митця та розкриває його авторський унікальний погляд – динамічна, з насиченим синім та червоним кольорами робота відсилає уважного поціновувача і до барокової стилістики, і до стилістики народної (домашньої) української ікони, і до фольклорних образів.

Згадаємо ще одного ілюстратора поеми – Валентина Гордійчука (1947 р. н.). В ілюстраціях художника "поема потрясає нас істинно раблезіанською повнокровністю образів запорозького козацтва та властивою його духовій емоційно розкріпаченою атмосферою", пише О. Петрова [14]. Художник відчував, напевне, те саме, що і поет – сміятися над власними вадами може лише той, хто відчуває свою силу. І. Котляревський засобами гротеску створює насичені, яскраві, життєствердні об-

рази, В. Гордійчук у традиційну схему репрезентативного живопису XVIII ст. сміливо вводить експресивний малюнок. "Зображальна мова В. Гордійчука збагачена прийомами сатиричної народної графіки і старого українського портрета, особливо "хлопського", який був дуже поширений у західних областях України XIX ст., а також "плебейського" - характерного для Лівобережжя початку XIX ст.", зазначає дослідниця [15]. Ілюстративна серія В. Гордійчука втілює дух життєлюбства, власний українському народові.

Найвідомішими ілюстраціями до Енеїди вважаються графічні роботи Анатолія Базилевича (1926–2005 рр.), який працював на малюнках понад дев'ять (!) років і створив таки власну "Енеїду". Замовлення художник отримав у 1959 р. і почав готуватися – ґрунтовно знайомився з античною культурою та з культурою і побутом України доби козаччини, зокрема, вивчав альбом 1900 р. видання, присвячений козацтву з передмовою знаного історика, великого знавця Запорізької Січі Дм. Яворницького. У пригоді стала також оригінальна колекція самого Базилевича – український старовинний одяг, посуд, предмети побуту, зброя, пише В. Левицька [16]. Базилевич не відступав від поетичного джерела, тому таким важливим був пошук типажів; натурників шукав особливо прискіпливо, переважно – серед своїх колеґ-художників. Найскладніше було знайти прототип для головного героя поеми, Еней митцю не давався, він малював десятки ескізів, шукаючи вірного жесту, поворота голови, рельєфу м'язів.... Тоді художник звернувся до В. І. Юрчишина, якого попросив відпустити вуса. "Юрчишин, хоч зроду їх не носив, погодився на такий експеримент зі своєю зовнішністю. А потім добросовісно "відпрацював Енеєм" упродовж кількох років", – оповідав Анатолій Базилевич. В. Левицька, посилаючись на розповідь самого художника, пише, що прототипом Турна теж став художник – Юрій Северин. Дідона ж працювала у керамічній майстерні та "в миру" звалася Людмилою. Зовсім виявився колишній працівник "Метробуду" Павло Кардашевський. Попри поважний вік (під 90 років), він мав веселу вдачу, атлетичну будову й завидну фізичну силу, тому придався художникові ще й для створення образу Вулкана. Ілюстрація, що зображує рай, виконана в стилі шаржу і зображує реальних людей – Базилевич одягнув у тоги та шаровари своїх друзів, колеґ та й себе самого. От як про це пише дослідник Володимир Могильовський: "Щось весело розповідає художник Володимир Милько скульпторові Михайлові Декерменджі, обійнявши його за плечі. Поруч жваво жестикулює Віктор Адамкевич у дискусії з мистецтвознавцем Анатолієм Шпаком. Ховає усмішку у вуса Іван Тихий. Скульптор Віктор Гречаник знімає з дерева кільце ковбаси, а живописець Анатолій Пламєницький перебирає струни лютні" [17].

Не менш прискіпливо добиралися персонажі для пекла – кажуть, що є портретна схожість із бюрократами і працівниками установ, які несправедливо критикували художника чи перешкоджали йому у роботі. В це варто повірити, адже Базилевич за справу переживав, боровся з перешкодами і непорозумінням, навіть бачив своїх недоброзичливців у сні, про що згадує Всеволод Нестайко, автор знаменної книги "Тореадори з Васюківки", багаторічний товариш художника. Митець і себе намалював у пеклі: "Робота затягувалася, видавці нервували, натури не вистачало. От і довелося самому роздягнутися й стати перед дзеркалом у позі ґрішника". Проілюстрована А. Базилевичем "Енеїда" вийшла незадовго до 200-річчя Котляревського у 1968 р., ставши класичним виданням, а 130 аркушів, створених митцем стали видатним внеском у скарбницю української образотворчості.

У 2011 р. видавництво "Корбуш" пропонує українському поціновувачу дорогоцінної української книги відкрити нову сторінку у сприйнятті образів великого Івана Котляревського – з'являються новітні ілюстрації до великої поеми художниці Оксани Тернавської (нар.1964 р.).

Світосприйняття народу яскраво втілюється не тільки і не стільки у вербальних текстах, скільки у невербальному мистецькому Тексті. Розуміння світу – його просторово-часової організації, його краси, порядку, блага, його божественного сенсу – закладено у ритмі звуків, архітектурних форм, кольорових площин. Саме тому споглядання художнього світу ілюстрованої "Енеїди" є спроба якщо не зрозуміти, то торкнутися ірреального простору міфологічної України, втіленого у живому і соковитому слові поета. Ідеальний дух свободи, що опредметнений у кольоровій лінії, любов, що виписана на сторінці, історія, що дивиться на тебе живими іронічними очима – ось що таке ілюстрації Оксани Тернавської.

Історія моторного парубка Енея виглядає як містична проєкція України. Вона є "вікном" у світ барокової свідомості: народжена наприкінці XVIII ст. з останніх сплесків бароко, поема ніби подвійна візія божественного і земного, антитетично-театрального і романтичного, виявленого у поетичних формах. Читання тексту, проникнення у символіку поеми творять *таємничу синергію (єдність) читача з автором і з епохою*, розкривають людині доступну у спогляданні живу реальність. Ілюстрації демонструють своєрідність і глибинний зв'язок з міфосвідомістю та фольклором. Римська сюжетність спонукає до переосмислення образів, до появи неймовірних Юнони, Нептуна... Прикметник "український" є обов'язковим перед будь-яким образом, що з'являється в тканині зображення. Художник пов'язана й з староукраїнською традицією, й із західноєвропейськими мистецькими стилями, проєктує зовнішні мистецькі вібрації в потужне русло українського мистецтва, яке стало своєрідним "плавильним тиглем".

Подивимось на грізну Юнону, що у своїх санчатах мчить до богу вітрів Еола з проханням збити Енея з пантелику (ілюстрації Тернавської до частини першої). Вона запрягла у свої санчата-гринджоли розкішну павичку, вдяглася в спідницю та шнурівку, сховала косу під кибалку, взяла з собою хліб з сіллю та помчала до бога-приятеля "як оса" – перед нами абсолютно живий, динамічний та тонкий в деталях опис Котляревського, який художниця втілила на папері. Котляревський в тексті поеми продумав всі значущі дрібниці – і що поїхала Юнона на санях як духовна особа, адже в коментарях читаємо, що "їзда на санях вважалася більш почесною, ніж на колесах, тому знатні особи, насамперед духовного сану, при парадних виїздах, безвідносно до пори року, віддавали перевагу саням (адже богиня Юнона їде до бога Еола)", і що вдяглася як заміжня жінка, сховавши волосся. Приїхала Юнона до Еола і зразу ж на стіл поставили гостинці (тарілку з хлібом) – теж традиційна деталь, адже "коли молодиця йде в гості, то, за звичаєм, вона дарує хазяїнові хлібину, при тому спечену у власній печі", читаємо в коментарях О. Ставицького [18]. Пропонуючи старому Еолу "дівку чорноброву, смачну, гарну, уродливу", Юнона просить його завадити ланцю Енею, називаючи його суцїгою (негідником), паливдою та горлорїзм. Богиня страшенно зла на нього – Еней її ні про що ніколи не просив, значить не вклонявся як слід, адже "мамою Венеру звав". Та головне – на великому суді Парис, вибираючи між Герою, Афїною та Афродїтою (відповідно у римлян – Юнона, Мінерва і Венера), віддав яблуко найкрасивіший з усіх богинь Афродиті-Венері, а не Гері-Юноні. Пообіцявши царевичу найпрекраснішу з жінок, Венера

посприяла викраденню у грецького царя Менелая дружини – прекрасної Єлени, що й викликало Троянську війну. З ілюстрації дивиться на нас грізна богиня – очі палають, довгі кінці головної пов'язки-кибалки розвиваються за спиною, одна рука міцно тримає повіддя, другою богиня вказує на кораблі троянців. Ми бачимо ту саму чорноброву дівку, яку Юнона пропонує Еолу. Юнона вочевидь ненавидить троянців з Енеєм на чолі, адже переступає певні границі – вона богиня-покровителька шлюбу і захищає шлюбне кохання, а тут таке – дівчину пропонує "сватоньку-старику". Еол був би щасливий такому дарунку і "все зробив за сюю плату", та його помічники-вітри хто де: "Борей недуж лежить з похмілля, А Нот поїхав на весілля, Зефір же, давній негодяй, З дівчатами заженився, А Евр в поденщики найнявся...".

Іронічний Котляревський дозволив собі цей прикметний опис – я би сказала – "традиційно чоловічих" справ. Взагалі, дослідники відзначають схильність поета до описів-переліків, певних вибудованих за внутрішньою логікою перерахувань, таких собі "ланцюжків" – смислових рядів, які створюють певні матриці знань чи стереотипів світосприйняття тогочасних українців. У коментарях уважний читач знайде пояснення порядку наїдків та напоїв, що їх подають до столу, рослин, музичних інструментів, горючого матеріалу, карточних ігор, людських рис – все у Котляревського в рядках з'являється не аби як, а за правилами, за системою – часовою, ціннісною тощо. Відзначу, що схильність до інвентаризації предметів, процесів та явищ притаманна якраз міфологічній свідомості: аби якось зрозуміти та владнати світ навколо себе, давня людина створює довжелезні ряди перерахувань, формує їх за певними принципами – векторним, циклічним, кумулятивним – і таким чином перетворює Хаос на Космос, впорядковує та, власне, створює свій світ.

Подібний перелік людських рис-якостей знаходимо і у характеристиці Дідони – "розумна пані і моторна, ... трудяща, дуже працюювата, весела, гарна, сановита" – такий собі ідеал української молодиці-вдовиці. Вона і гарна, і сановита, справжня східна цариця з розкішною убраною золотими прикрасами та коштовним пір'ям зачіскою. Цариця-молодиця рада, що зустріла троянців, адже розглядає Енея як потенційного нареченого. Молодий воїн-козак опустився перед Дідоною на коліно "ось, ось де я, коли вам треба!", він захоплений її красою та не проти отримати царських щедрот, тому жаліється разом зі своїми троянцями на тяжку долі та випробування. Хоча троянці описують себе як обідраних, голодних – вони "охляли, ніби в дощ щеня", з ілюстрації дивляться на нас хитрі і веселі, добре вдягнені бранці, що їх доля занесла до прекрасного Карфагену і вони не пропустять свого щастя. З увагою до деталей створений художницею наряд Енея – муарові та оксамитові тканини, прикраси, золотий хрест на шиї, шабля і пістоль – на нас віє давниною і присмаком колишніх козацьких експропріацій...

Троянці на кораблі, а сумний Еней на носу корабля у розкішних своїх синіх штанах та зеленому плащі вдивляється у чорні "піняві води". Він "поридав" за батьком, якого втратив, "сивушкою почаствовавсь" (знає все ж таки Іван Петрович чоловічу душу...). Скоро, приставши до Кумської землі, Еней подасться шукати пекло, а поки що він щось роздивляється у водах, міцно тримаючи палаючий факел. Над ватажком троянців парус з зображенням Архистратіга Михаїла, одного з найулюбленіших козацьких персонажів християнського пантеону, покровителем воїнства. У паруси дують вітри – чи то Борей, що одужав після похмілля чи Зефір, що повернувся від дівчат?.. Троянці поло-

жили весла, закурили ляльки "і кургикали пісеньок" про Сагайдачного, про Січ...

Напевно, в ілюстраціях пані Тернавської прискіпливі спостерігачі помітять якісь порушення законів перспективи чи світла, помітять вони і відхилення від конкретики поетичного тексту – недовершеність надає життєвості цьому художньому простору. Важливо, як художник відчула внутрішню енергію тексту і часу, як виплеснула на папір оту "натуру, що іде" – українську барокову культуру, останні спалахи якої ще застав І. Котляревський. Синтетичність, декоративність, театральність, схильність до складної символіки та містичності, контрастність та ансамблевистість – культура бароко постає як "перший власне національний стиль", зазначав Д. Чижевський. Неухильне у своєму стремлінні до земних радостей, проте таке, що думає про смерть і не лякаючись, робить її актом життя, гіпертрофовано кольорове у поезії та антитетичне у гравюрі, козацьке бароко XVII–XVIII ст. залишило у спадок українству розкішну храмову архітектуру та насичений життєвою енергією іконопис, шкільну драму та блискучу поезію, києво-могилянську академічну філософію та вертепний театр. Останніми своїми променями освітло сяюче бароко сторінки поеми "Енеїда" – і це головне, ця енергія творення, самостановлення нації, ця радість буття і відчуття рідної батьківщини, що варто передати нащадкам у спадок, – про це писав Котляревський, це, власне, хоче передати нам мовою фарб О. Тернавська.

Поема Котляревського стала для художниці поштовхом для створення власного культурного універсалу, насиченого знаками, історичними та міфологічними алюзіями, цитатами з інших художніх текстів, іронічними співпадіннями та промовистими деталями. Живописну основу становить цілісний кольоровий світ, вишукано-містичні, спрямовані до глядачів образи – розкішні, хитрі, зрозуміло-мудрі, впізнані. Ілюстрації переставляють бути тільки "доповненням" до тексту, вони створюють власне мистецьке поле, стаючи самодостатнім артефактом. Глибоке осмислення сюжету та персонажів позбавляє образи стереотипів іконічної чи побутової явленості, з хаосу ліній та кольорових площин створюється Космос, населений дівами, козаками, павами, рибами... Він дихає, рухається, вабить, і вже не можна відділити *буття від побуту, міфологічну екзистенцію від земного переживання*.

Улюблені кольори художниці – червоний – від пурпуру до карміну, насичено жовтий, з десяток зелених відтінків, кобальтово-синій, блакитний. Колористична семантика ілюстрацій дуже важлива, з моєї точки зору. Вважається, що теорія світла та символіка кольорів пов'язана з естетикою псевдо-Діонісія Ареопагіта (V ст.), прийнятій східним християнством, колір і світло розглядаються як засоби художньо-символічного вираження божественного. Філософсько-онтологічна теорія Світла, розроблена в "Ареопагітиках" та пов'язана з Божеством та Красою, була популярна у Візантії та Київській Русі, у середньовічній Європі.

Барви – носії світла, божественної субстанції. Золотий (жовтий) колір є мірою чистоти, споглядання людиною золотого кольору підносить її над земним простором і часом; білий означає Преображення Господнє, з'явлення небесного на землі (фаворське сяйво). Білий "споріднений з божественним світлом" [19]. Синій колір символізує небесну твердь, а зелений – прекрасну землю, наповнену рослинністю. У Псевдо-Діонісія червоний колір вогню, полум'яний, в якому "в почуттєвих образах виявляються божественні енергії", є "животворящим теплом" [20], що виражає божественну силу вогню й Христа. Символом царів виявляється пурпуровий: на християн-

ських іконах у Христа пурпуровий хітон (нижній одяг) та блакитний чи зелений гіматій (верхній одяг). Натомість Богородиця вдягнена у блакитний (зелений) хітон та пурпуровий мафорій (верхній одяг). Так кольори промовляли до людини про божественну та людську природу Ісуса та Марії. Діонісієве вчення про духовність фотодосії зберегло своє значення, професіонали та народні малярі-іконописці в Україні працюють з кольором як з носієм символічних змістів, інтерпретують знакові природу кольору, створюючи власну колористичну лексику.

Могутнє єднання історичного та побутового, духовного та містичного, пафос героїчного протистояння та сміхова стихія життя, морально-етичного та прадавньо-міфологічного досвіду народу, його смаки та уподобання, раціоналізовані норми та світоглядні орієнтири, віра, надія та любов – все відбилосся у рядках і строфах, що їх створив у великому своєму служінні майор Іван Котляревський. Чи зрозуміємо ми той духовний код? Чи прочитаємо послання? Чи збережемо?..

Список використаних джерел

1. Бондар Микола. Діалог з історичним часом: формування нової української літератури // Київська старовина. – 1998. – № 5. – С. 9.
2. Ставицький О. Ф. Коментар до "Енеїди" Котляревського та його історія [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.ukrcenter.com/LIBRARY/read.asp?id=43&page=61#text_top.

3. Там само.
4. Бондар Микола. Діалог з історичним часом: формування нової української літератури... – С. 12.
5. Єфремов С. Історія українського письменства. – К.: Femina, 1995. – С. 296.
6. Куліш П. Записний лист до української інтелігенції // Твори : в 2 т. Т. 1. – К., 1994. – С. 404.
7. Михед Павло. Українська літературна культура бароко і російська література XVII–XIX ст. (про дві хвили впливу) // Київська старовина. – 1998. – № 4. – С. 13.
8. Бондар Микола. Діалог з історичним часом: формування нової української літератури... – С. 45.
9. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – 2-е изд. – М.: Худож. лит., 1990. – С. 530.
10. Михед Павло. Українська літературна культура бароко і російська література XVII–XIX ст. (про дві хвили впливу)... – С. 45.
11. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса... – С. 339.
12. Крымский С. Б., Павленко Ю. В. Инварианты цивилизационного процесса // Цивилизационные модели современности и их исторические корни. – Киев: Наук. думка, 2002. – С. 25–63.
13. Василенко Н. Корнієнко Василь [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://museum.dp.ua/article0073.html>.
14. Петрова О. М. Фольклорні традиції в українській ілюстрації 70–80 років XX сторіччя [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Magisterium/Kultur/2000_5/10_petrova_om.pdf.
15. Там само. – С. 67.
16. Левицька В. І. Котляревський. Хто намалював Енея парубком моторним [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://artvertep.dp.ua/print?cont=7799>.
17. Там само.
18. Ставицький О. Ф. Коментар до "Енеїди" Котляревського та його історія [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.ukrcenter.com/LIBRARY/read.asp?id=43&page=61#text_top.
19. Бычков В. В. Эстетическое значение цвета в восточнохристианском искусстве // Вопросы истории и теории эстетики. – М.: Издательство Московского университета, 1975. – С. 135.
20. Там само.

Надійшла до редколегії 11.02.13

Н. Ю. Кривда

К ИСТОРИИ ИЛЛЮСТРИРОВАНИЯ "ЭНЕИДЫ" ИВАНА КОТЛЯРЕВСКОГО

Статья посвящена истории иллюстрирования бурлескно-трагедийной поэмы И. Котляревского на протяжении XX века. "Энеида" становится поворотным пунктом в становлении украинской литературы, созвучность поэмы сущностным особенностям двух эпох – украинского барокко и романтизма делает ее важным фактором культурной самоидентификации нации. Иллюстрации к поэме становятся вызовом для каждого художника и отражают особенности культуры каждой эпохи.

Ключевые слова: Энеида, иллюстрация, народное барокко, гротескный реализм, культурный миф.

N. Yu. Kryvda

THE HISTORY OF ILLUSTRATION OF "AENEID" BY IVAN KOTLYAREVSKIY

The article describes the history of illustration of I. Kotlyarevsky burlesque poem throughout the twentieth century. "Aeneid" became a turning point in the development of Ukrainian literature, the essential features of the poem connected and harmonized two eras – the Ukrainian baroque and romanticism, so the poem considered as an important factor in the cultural identity of the nation. Illustrations for the poem becoming a challenge for each artist, they have represent the main culture characteristics of different epochs.

Keywords: Aeneid, illustration, folk baroque, grotesque realism, cultural myth.

УДК 162.6:808.5

В. Ю. Крикун, канд. філос. наук, КНУТШ

ПРОЕКТ "ПРОСВІТНИЦЬКОЇ ДІАЛЕКТИКИ" В ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ ПЕТРА РАМУСА

Головна увага зосереджена на дослідженні концепції діалектики П. Рамуса як універсального науково-пізнавального методу. Поряд з цим проводиться аналіз його загально-філософських поглядів, а також запропонованих реформ в системі освіти і в сферах логіки та риторики.

Ключові слова: П. Рамус, діалектика, просвітництво, логіка, риторика.

Філософська спадщина Петра Рамуса (латинізоване від П'єр де ля Раме) заслуговує на увагу з багатьох причин. Передусім слід звернути увагу на його життєвий шлях і відразу стає зрозумілим, що ми маємо справу з видатною особистістю, людиною "з великої літери", яка власні філософські, просвітницькі ідеї прагнула безпосередньо реалізовувати на практиці і основною метою своєї життєдіяльності вбачала розвиток науки, освіти, зростання людської особистості зокрема і покращення суспільного життя в цілому. Своім життєвим шляхом Рамус нагадує одного з найвидатніших філософів людства – Сократа. Поряд з цим, необхідно відзначити, що філософська спадщина Рамуса знаходиться дещо в тіні деяких інших, більш популярних і відомих широкому загалу філософів доби Відродження, таких, як Ф. Петрарка, М. Кузанський, Л. Валла, Д. Бруно, Е. Роттердамський, М. Монтень, Н. Макіавеллі та інші. У філософському середовищі глибоким дослідженням філософських поглядів П. Рамуса займа-

лися не багато дослідників, особливо це стосується науковців пострадянського простору. Так, відсутні навіть переклади монографій Рамуса на відповідні мови, що призвело до певного забуття цієї безперечно цікавої особистості. Серед наявних дослідників можна виокремити таких: Т. М. Грановський, С. Л. Львов, Г. П. Матвієвська, О.-С.-Ж. Нкодія, С. Г. Секундант. Серед європейських та американських дослідників філософської спадщини Рамуса слід виокремити Р. Борроукса (R. Borroux), М. Дассонвіля (M. Dassonville), М. Кантора (M. Cantor), П. Міллера (P. Miller), В. Онга (W. Ong), В. Ховела (W. Howell) та інших.

Головними цілями даного дослідження виступають теоретична реконструкція філософських поглядів Петра Рамуса стосовно діалектики, логіки, риторики і філософії в цілому, аналіз сутності його "просвітницької діалектики", а також філософська і історична "реабілітація" його філософської спадщини. Щоб історичні філософи в цілому і логіки зокрема не мали більше підстав у своїх

працях залишати поза увагою здобутки цього видатного французького філософа-просвітника.

В результаті можна прийти до таких висновків, що Рамус критикував схоластизовану науку і для подальшого наукового розвитку вимагав проведення системних реформ як в науці, так і в освіті. Якісний результат подібної реформи повинна забезпечити концепція оволодіння діалектики, яка розглядається як метод наукового пізнання. Оволодіння таким методом повинно розпочинатися ще в межах шкільної освіти. Логіка і діалектика Рамусом ототожнювалися і займалися проблемами розуму, а риторика, виступаючи невід'ємним елементом нової методології, займалася мовленнєвими питаннями. Філософські погляди П. Рамуса значно вплинули на подальший розвиток як філософії так і освіти.

Змістовну і лаконічну характеристику життєдіяльності та філософській спадщині Рамуса визначив Т. М. Грановський: "У науки есть также свои герои мученики. К числу таких принадлежит Петр Рамус (Pierre la Ramee), один из самых замечательных людей XVI века, столь богатого великими личностями" [1]. Рамусу довелося народитися в складний історичний період, початок XVI ст. – заключний етап в епосі панування релігійної свідомості, схоластичного світогляду на території Західної Європи з подальшим переходом до гуманістичного світогляду, наукового і технічного прогресу. З самого дитинства він зіткнувся з проблемою домінації усталених поглядів, так народившись в бідній родині він в молодості зазнавав кепкувань і принижень через своє походження. Сформувавшись як особистість і філософ, Рамус увійшов в історію як ворог сліпого наслідування авторитетів, устоям, ворог схоластичного світогляду і схоластичної філософії. Єдиним надійним методом отримання достовірного знання для Петра Рамуса виступала діалектика.

Вперше Рамус голосно заявив про себе під час іспиту на звання магістра вільних наук, на прилюдний захист він виніс дуже небезпечно на той час тезу – "Все що сказано Аристотелем – хибна". Захист Рамуса без сумніву можна порівняти з вибухом бомби, яка могла або підірвати (зняти апіорну безсумнівність) з ідеалізованого і переробленого схоластами вчення Аристотеля, або поранити самого автора. Якщо подивитися далі в історію, то у наведеному висловлюванні має місце слабка диз'юнкція, оскільки саме з Рамуса починається процес перегляду французьким суспільством суті і значення аристотелівського вчення, а також схоластичного світогляду в цілому, але поряд з цим, невідступна боротьба філософа з схоластизованим Аристотелем, невизнання ним авторитетів, просування просвітницьких ідей, а також нездатність ворогів перемогти його в ідейній площині, призвели до його трагічного вбивства в жорстокий період Варфоломійської ночі. [2].

Аналізуючи наведену тезу Рамуса про хибність вчення Аристотеля, слід звернути увагу на її зміст, який має декілька тлумачень відповідно до різних дослідницьких позицій. Так, Сергій Львов, коментуючи рамусівську тезу, зазначає: "Он понимал, что не всё, сказанное Аристотелем, ложно, но он знал, что пока не будет поколеблено представление о незыблемости всего изреченного Аристотелем, наука не сдвинется ни на один шаг" [3]. Поряд з цим Г. П. Матвієвська наводить і підтримує точку зору, запропоновану американським дослідником Уолтером Онгом, який найбільш проблемне місце рамусівської тези, а саме слово "хибне" (*compentitia*), тлумачить як "неясне", "заплутане" [4]. Окрім прямої критики аристотелівських тез, Рамус під час захисту доводив те, що текст середньовічного "Органону" не відповідає справжнім текстам Аристотеля. Визначаючи ставлення П. Рамуса до філософського вчення Аристотеля, слід визнати те, що Рамус піддавав критиці як

погляди самого Стагирита, так і його схоластизованого варіанту. Проте, з часом, Рамус висловлював більш позитивне ставлення до вчення Аристотеля, обґрунтовуючи такі зміни переглядом своїх поглядів в результаті особистісного розвитку як філософа. Рамус не соромлячись визнавав помилковість своїх ідей усвідомивши більший рівень достовірності нового знання і закликав до подібного самокритичного підходу своїх послідовників і учнів. Авторитетами не слід сліпо керуватися, навіть авторитетом власного інтелекту.

Незважаючи на шалене бажання опонентів, їм не вдалося в публічному диспуті зруйнувати позицію Рамуса, який в якості зброї застосував новаторський прийом – не прийняв за аргумент посилення на Аристотеля. Тобто, вираз "А так сказав Аристотель (вчитель)" – не розглядався як достовірний аргумент. В решті решт Рамус отримав вистраждане звання. Цей прилюдний захист став відправною точкою в житті Рамуса і відкрив перед ним багато закритих досі дверей, але на додачу наділив великою кількістю впливових ворогів і опонентів. Популярність, якісна освіта і звання дозволило Рамусу розпочати викладацьку діяльність, проте він не забував і про власні наукові пошуки.

У Франції функціонувала класична середньовічна система освіти, згідно з якою все було суворо регламентовано – починаючи від структури та змісту лекції, закінчуючи формою одягу і мовними зворотами, яких мають дотримуватися викладачі. Лекція складалася з поетапного тлумачення змістовних елементів певного першоджерела, так логіка вивчалася по працям Аристотеля, медицина – Гіппократа і Галена. Зміст робіт не обґрунтовувався і не ставився під сумнів, а приймався учнями без зайвих роздумів, що являло собою просте зазубрення матеріалу [5]. Для остаточного закріплення знань, студенти проводили запальні диспути обговорюючи вивчений матеріал, але під час таких суперечок не проводилося розмірковувань над змістом, скоріше учні змагалися в тому, хто з них краще вміє сперечатися, за для цього застосовувалися будь-які прийоми і засоби. Все було спрямовано на досягнення перемоги починаючи від сили голосу і закінчуючи погрозами. Не дивно, що за свідченнями дослідників, подібні суперечки не рідко закінчувалися бійками.

Пройшовши кризу гірло подібної системи освіти, Рамус, усвідомивши необхідність докорінних змін, зробив власну освітню доктрину і все життя займався її втіленням на практиці зустрічаючи шалений спротив з боку більшості освітян. Зважаючи на високу ціну за навчання, Рамус звернувся до короля Франції з пропозицією зробити освіту для бідних безкоштовною, тобто за рахунок держави, або, що ще краще, за рахунок монастирів або інших релігійних установ, які в той час отримували неабиякий прибуток. Аналізуючи тогочасний освітній процес побудований на системі семи вільних мистецтв, в першу чергу Рамус спрямував свою увагу на дисципліни так званого тривіуму – логіка, риторика, граматики, розуміння і викладання яких, згідно з запропонованою реформою, було тісно взаємопов'язаним. Так всі три дисципліни викладалися через читання і, що найважливіше, тлумачення робіт видатних грецьких і латинських авторів. Більш того, с часом викладання риторики було пов'язане з викладанням філософії в цілому. Тобто, в текстах акцентувалася увага або на риторичних засобах, або на логічних конструкціях і русі думки від засновків до висновків, або на мовних засобах, що в сучасності можна порівняти з читанням текстів класичної літератури, або на зміст ідей, що висловлювалися авторами текстів. Особливо прихильно Рамус ставився до тих авторів, в текстах яких наявні були приклади, що апелювали до дійсних життєвих ситуацій, оскільки можливою складовою освіти була її практична

спрямованість і безпосередня користь для студентів, чим не могла похизуватися освітня система в якій навчався сам П. Рамус. Зважаючи на необхідність читання першоджерел, першим етапом навчання Рамус визначав вивчення граматики грецької та латинської мов, що забезпечувало б студентам можливість ознайомлення з ідеями видатних мислителів особисто, без додавання вражень критиків. Що в свою чергу формувало підґрунтя для наступного важливого елементу в освітній реформі Рамуса, а саме ідеї тренування студентів у формуванні власної точки зору стосовно тих ідей відомих авторів, які розглядалися в межах навчального процесу. Основна мета полягала в тому, щоб привчити молодь не сліпо вірити в істинність думок авторитетних людей, а в вихованні навички ретельного їх аналізу з подальшим формуванням власної позиції. Звичайно, що деякі "власні точки зору" будуть помилковими, але як раз тут на сцені має з'явитися вчитель, педагог який повинен своїми порадами, керуванням допомогти студенту в своєму пізнанні рухатися в належному напрямку. Тобто пізнання повинен здійснювати сам студент, але за допомогою досвідченого і освіченого вчителя. За таких умов відразу на думку приходять паралелі з "майєвтикою" Сократа і діалектикою Л. Валлі, які також були переконані в тому, що єдино вірним шляхом пізнання є ненав'язлива допомога людині в процесі пізнання, але не нав'язування точок зору навіть найбільш авторитетних людей. В цьому контексті можна пригадати думки іншого видатного філософа А. Шопенгауера, який в своїй роботі "Еристика або мистецтво сперечатися" порівнює авторитети, з "тупиками" в людському розумі.

Розроблений Рамусом проект нової системи шкільної освіти передбачав шість років навчання за чітко визначеним планом, так на першому році слід на прикладах вивчати основи граматики – відмінки іменників і відмінювання дієслів, писання та промовляння. На другому році розширюється словниковий запас через читання текстів. Третій рік має бути присвячений вивченню синтаксису. А четвертий, п'ятий і шостий – риторичній, логіці і математиці відповідно. Рамус був переконаний, що логіка не має займатися вивченням лише своїх власних правил, які виводяться одне з одного, узгоджуючи їх з поглядами авторитетів. Логіка повинна звертатися до аналізу природного руху живої людської думки, а приклади для цього шукати не тільки в творах видатних авторів, але й в самому житті [6]. Розглядаючи співвідношення логіки і діалектики, Рамус ототожнював їх завдяки спільному походженню від поняття "логос" та єдиній функції – бути інструментом в пізнанні істини, яке повинно відбуватися через дискусію, протиборство думок, ідей, але не за ради перемоги, а за ради пошуків істинного знання. Основні погляди стосовно логіки як науки і навчальної дисципліни, П. Рамус виклав в своїх роботах, які були неодноразово перевидані за його часів і користувалися великою популярністю.

Розробляючи концепцію нової діалектики, Рамус прагнув відійти від середньовічного її розуміння як мистецтва ведення суперечки. Як зазначає в своїй роботі дослідник історико-філософської проблематики М. Є. Покровський, нова діалектика П. Рамуса виступала мистецтвом мислити відповідно до природи речей. Наслідком такого тлумачення стала критика аристотелівської діалектики як раз за відхід від пізнання природи речей. Важливе значення Рамус надавав аналізу мови, оскільки кризь пізнання "вродженого людського духу", який розкривається в мові, можна прийти до знання про світ. Діалектика повинна, об'єднавши логіку і риторичку, сформувати основу для "мистецтва розмірковування", тобто стати методологією пізнання [7].

Характеризуючи концепцію діалектики Рамуса досить змістовно висловився в своїй роботі вітчизняний

дослідник С. Г. Секундант, який зазначає, що П. Рамус виходить з того, що людському розуму властива "природна діалектика" (*dialectica naturalis*), яку він визначає як "...*Ingenium, ratio, mens*, образ Бога, прародителя всех вещей, а потому свет благодати божей и подобие (*aemula*) вечных светов – специфическое свойство человека (*hominas propria*), так как она врожденна ему" [8]. Такий вид діалектики виступає природною передумовою всякого знання і без нього не може обійтися жодна наука. Поряд з цим, Рамус виділяє штучну діалектику (*dialectica artificialis*), яку розглядає як вчення про те, як слід будувати міркування. Штучний вид діалектики спирається на природну здатність і в мистецтвах проявляється у вигляді настанови, поради і припису діяти відповідно до природи, а тому навчає законам природи і вказує надійний шлях, використовуючи який можна уникати помилок в процесі міркування.

Цицеронівське коріння рамусівської концепції риторички Г. С. Секундант вбачає зокрема, в тому, що мистецтво П. Рамус розуміє не як набуту здатність розуму, а як теорію методів, що базується на системі постулатів, яких слід дотримуватися для забезпечення достовірних результатів в науковому пізнанні. Але на відміну від послідовників Цицерона, він не розглядає риторичку як поліпшену діалектику, а вважає за необхідне проведення чіткого розмежування між ними. В результаті предметом діалектики визначається розум, а предметом риторички – мова. Риторика досліджує тільки мовну форму і включає два розділи: вчення про стиль (елокція) і проголошення, дикцію. Діалектика в свою чергу включає теоретичну частину, яка розпадається на два розділи: *inventio* (винайдення аргументів) і *dispositio* (розташування матеріалу і перевірка логічних зв'язків), а також практичну частину – *exercitatio* (прикладна логіка), завдання останньої полягає в тому, щоб діалектику застосувати до пізнання фактів [9].

Тобто, стає зрозумілим, що незважаючи на загальне зближення сфер діалектики і риторички, їх спільну мету та тісну взаємодію, Рамус проводить чіткий розподіл між цими галузями. Так логіка повинна займатися питаннями змісту, а риторика оформленням цього змісту. Як свідчать студенти П. Рамуса, його лекціям були притаманні як чітка логічна структура, ясність і чіткість змістовної частини, так і привабливе мовленнєве викладання, що з урахуванням його новаторських ідей та освітніх методів, забезпечували безсумнівну увагу та прихильність з боку студентства і популярність в суспільстві в цілому.

Російський дослідник О.-С.-Ж. Нкоддіа, який провів дослідження діалектики Петра Рамуса в дисертаційній роботі, відтворюючи основний зміст "Діалектики" зазначає, що вступ до "Діалектики" містить біографічний нарис, короткий історичний аналіз розвитку логіки, а також звернення до кардинала Карла Лотаринґі, якому він присвячує цей твір і який є його рятівником від перипатетичних і Сорбонських переслідувань. Перша книга або "Про знаходження" розпочинається з визначення діалектики як мистецтва правильно дискутувати. Обґрунтовується тотожність діалектики і логіки, також Рамус, порівнюючи мистецтво правильно дискутувати із зором, підкреслює його природу як єдиного інструменту або знаряддя для отримання усього знання, а не як науку, що підносить деяке вже готове знання. Також Рамусом розглядається теорія аргументів. Висловлювання розглядається як деяке ціле, складене з частин або термінів, або "аргументів". Ці аргументи займають певні місця у висловлюванні відповідно до їх природи, і тим самим утворюють деякий структурний зв'язок. Перше завдання діалектики, або завдання "знаходження" полягає якраз в пошуку зв'язку, що сполучає два аргументи.

Аналізуючи вчення Рамуса про аргументи, Нкодія пропонує дихотомічну схему, де всякий аргумент є або штучний, або нештучний. Штучний аргумент може бути або первинним, або вторинним. Різновидів первинних, або простих, аргументів, – по кількості – чотири: причина і наслідок, предмет і ознака, протилежні, порівнянні. Чотири пари аргументів дають чотири види відношення між аргументами. Характер певного типу відношення або зв'язку залежить від його аргументів. До вторинних аргументів слід відносити ім'я, дистрибуцію і визначення. До нештучних відносяться аргументи, які самі по собі і по своїй силі не вважаються чистими. Їх п'ять: закон, свідчення, угода, допит і клятва. В межах другої книги, або "Про судження" Рамусом аналізуються висловлювання, силогізм і метод [10].

Характеризуючи викладену Рамусом в "Діалектиці" теорію доведення, М. Є. Покровський визначив чотири її основні принципи:

1) доведення повинно спиратися виключно на істинні, загальні, необхідні і стверджувальні судження; судження, які опосередковані місцем і часом, необхідно виключити з структури доведення;

2) всі судження, які використовуються в доведенні, повинні відноситися виключно до одного предмету, тобто бути однорідними;

3) самі судження повинні бути вираженими в універсальних (загальних) термінах, починаючи з найзагальніших і рухаючись до конкретних випадків;

4) використовувати судження слід визначального або обмежуючого характеру, останні набувають дихотомічної форми [11].

Основні принципи діалектичного методу Рамуса розповсюджувалися не тільки на етапи інвенції та диспозиції, про що йшла мова раніше, також, аналізуючи класичну структуру риторики, до сфери ефективного застосування діалектики він відносив і меморію, тобто мистецтво запам'ятовування матеріалу. До вирішення поставленого завдання Рамус підійшов відповідно до свого просвітницького світогляду, що обумовило критичне ставлення до запам'ятовування через звичайне зазубрення положень, текстів. Реформа в освіті передбачала спрощення освітнього процесу, а в нашому випадку необхідним було спрощення процесу запам'ятовування.

Для виконання поставленого завдання Рамус застосував свій діалектичний метод, в межах якого кожен окремий предмет, який становив предмет аналізу, вбудовувався в "діалектичний порядок". Такий порядок передбачав побудову певної схематичної форми, в якій за загальні поняття приймалися такі, що узагальнювали в собі решту. Наступний етап передбачав за допомогою дихотомічних класифікацій виведення індивідуальних властивостей. Таким шляхом досягалося лише достовірне знання, подібна методика увійшла в історію під назвою епітоми Рамуса і використовується в багатьох науках. Коріння мнемотехніки Рамуса знаходяться в порадах розроблених Квінтіліаном для ораторів і викладених в одинадцятій книзі своїх відомих "Риторичних настанов". Квінтіліан мистецтво діалектики ототожнював з мистецтвом запам'ятовування.

Важливим допоміжним елементом своєї мнемотехніки Рамус визначав перенесення необхідного матеріалу у вигляді відповідної схеми на аркуш, що відігравало функцію просторової візуалізації і значно сприяло сприйняттю і подальшому запам'ятовуванню матеріалу. В цьому наявна схожість з вченням Квінтіліана, який для досягнення максимально якісного запам'ятовування рекомендував уявляти сторінку з необхідним матеріалом, що призводить до активізації візуальної пам'яті.

Філософська спадщина Петра Рамуса для більшості залишається в статусі terra incognita, хоча його філософські погляди стали першою ластівкою і багато в чому визначили розвиток філософської думки у Франції (і не тільки) в епоху Відродження.

Список використаних джерел

1. Грановский Т. Н. Петр Рамус // Собрание сочинений. – Изд. 4-е. – М., 1900. – С. 550.
2. Львов С. Л. Жизнь и смерть Петра Рамуса (Исторический очерк) // Новый мир. – 1967. – № 9. – С. 229.
3. Там само. – С. 189.
4. Матвеевская Г. П. Рамус (1515–1572). – М.: Наука, 1981. – С. 36.
5. Львов С. Л. Жизнь и смерть Петра Рамуса... – С. 187.
6. Там само. – С. 192.
7. Покровский Н. Е. Ранняя американская философия. Пуританизм. – М., 1989. – С. 88.
8. Секундант С. Г. Основания диалектики // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М., 2009. – С. 666.
9. Там само. – С. 665–666.
10. Нкодия О.-С.-Ж. Учение Пьера де ла Рамэ и его влияние на логику и научную методологию нового времени [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.dissforall.com/catalog/12/_science/178/9265347.html.
11. Покровский Н. Е. Ранняя американская философия... – С. 89.

Надійшла до редколегії 11.02.13

В. Ю. Крикун

ПРОЕКТ "ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ" В ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ПЕТРА РАМУСА

Основное внимание сосредоточено на исследовании концепции диалектики как универсального научно-познавательного метода П. Рамуса. Также проводится анализ его общефилософских взглядов, предложенных реформ в системе образования и в сферах логики и риторики.

Ключевые слова: П. Рамус, диалектика, просвещение, логика, риторика.

V. Yu. Krikun

THE "DIALECTICS OF ENLIGHTENING" PROJECT IN PHILOSOPHICAL CONCEPTION OF PETER RAMUS

The key attention is focused on research of conception of dialectics as the universal scientifically-cognitive method of P. Ramus. Also his philosophical views, offered reforms in the system of education and in the spheres of logic and rhetoric have been analyzed.

Keywords: P. Ramus, dialectics, enlightening, logic, rhetoric.

УДК 316.37:111.32(045)

I. I. Михайлова, асп., КНУТШ

ІДЕЇ АПОФАТИЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ ТА БОЖЕСТВЕННОЇ ІЄРАРХІЇ ДІОНІСІЯ АРЕОПАГІТА В ФІЛОСОФІЇ РЕНЕСАНСНОГО НЕОПЛАТОНІЗМУ XV ст.

Стаття присвячена дослідженню рецепції ідей апофатичної теології та божественної ієрархії Діонісія Ареопагіта в неоплатонізмі Ніколая Кузанського, Марсіліо Фічіно та Джованні Піко делла Мірандоли.

Ключові слова: неоплатонізм, Ренесанс, апофатика, божественна ієрархія.

Флорентійський неоплатонізм відрізняється від інших типів неоплатонізму (наприклад, античного чи середньовічного), перш за все, тим, що його ідейним ядром став синтез елементів найрізноманітніших філо-

софських та культурних надбань. Це було зумовлено і тогочасною історичною ситуацією в Італії в XV ст., і специфікою світогляду самих флорентійських неоплатоніків Марсіліо Фічіно та Джованні Піко делла Міран-

дола. Але те ж саме можна стверджувати і відносно Ніколая Кузанського, чиї філософські погляди належали до граничного типу неоплатонізму, який одночасно був поєднанням ідей і антично-середньовічного неоплатонізму, і ренесансного неоплатонізму. Хоча вчення про буття Кузанця все ж таки більше ідейно знаходиться в площині середньовічної християнської онтології, але його антропологія цілком вже має гуманістичне спрямування. Проте Кузанець намагався не виходити за межі ортодоксальної доктрини християнства, на відміну він Фічіно та Піко, які у пошуках нових форм християнської релігії провокували негативне ставлення Церкви до себе та до своїх вчень (кожен з них свого часу був звинувачений у ересі). Але, в той же час, між трьома мислителями було спільне. В широкому сенсі можна сказати, що спільним в них було прагнення віднайти джерело світоглядної єдності та згоди, тобто створити філософію згоди, прийнявши яку, люди з будь-якими релігійними чи політичними переконаннями, могли б знайти спільну мову та жити в злагоді. Відновлення взаєморозуміння було нагальною потребою в XV ст., адже це часи великої Схизми, кризи інститутів держави та Церкви. В той же час, як ми знаємо, культура Італії переживає розквіт та підйом. Це час розпаду Візантії, з якої до Італії емігрує багато візантійських філософів та вчених, а останні привозять із собою цілі бібліотеки давньогрецьких манускриптів. В університетах Італії починає викладатися давньогрецька мова, а разом із тим з'являються нові переклади з давньогрецької на латину Платона, Арістотеля та багатьох інших античних філософів. Ці тексти або перекладалися по-новому, або перекладалися взагалі вперше в історії, але завжди отримували нові коментарі та інтерпретації. Величезний внесок у розповсюдження, переклад, копіювання, коментування текстів давньогрецьких та візантійських мудреців належав Фічіно, який переклав на латину більшість діалогів Платона, "Енеади" Плотіна та інші пам'ятки античної мудрості. Не залишив він поза увагою і Діонісія Ареопіта, з ідеями якого, як вважає дослідник Р. Клібанскі, Фічіно познайомився вперше через трактати Ніколая Кузанського, а пізніше знову переклав трактат Діонісія "Про божественні імена" [1]. Одним із християнських мислителів, ідей якого були переосмислені в ренесансному неоплатонізмі, був візантійський теолог Діонісій Ареопіт. Авторитет Діонісія визнавався як в Середні віки, так і в епоху Ренесансу. Найбільш яскравими репрезентантами рецепції християнського неоплатонізму Діонісія Ареопіта в XV ст. були Ніколай Кузанський, Марсіліо Фічіно та Джованні Піко делла Мірандола. В даній статті ми розглянемо, в чому полягала рецепція ідей Діонісія Ареопіта в філософії означених мислителів.

Незважаючи на численні філософські реверанси в бік язичницьких мислителів, онтологія флорентійського неоплатонізму, і, тим більше, онтологія католицького кардинала Ніколая Кузанського будувалася на філософських здобутках християнських послідовників славетної Античності. Для Фічіно, Піко та Кузанця, як і свого часу для Августина, знати Бога, як його знали Платон чи Плотін, було недостатнім. У Плотіна ми, дійсно знаходимо тріаду, яка потім в творах Августина трансформується в Трійцю, і уявлення про Бога як Абсолют, який існує поза матеріальним світом, але цей Бог – ще не християнський. Отже, як вважав Августин, Плотін близько підійшов до християнських істин, але все ж таки ще не прийняв їх. Так і Фічіно, наприклад, щиро вважав, що Плотін був християнином по духу, не зважаючи на те, що його філософські погляди все ще лежали в площині язичницького світогляду. У Кузанця,

Фічіно та Піко Бог вже інший, суто християнський. На відміну від Августина, Кузанець та флорентійські неоплатоніки мали у своєму розпорядженні здобутки тисячолітнього переосмислення грецької спадщини протягом розвитку християнської теології, на які могли спиратися у власних філософських пошуках. Ця середньовічна традиція, представлена, здебільшого, латинськими текстами Августина, Ансельма Кентерберійського, Томи Аквінського та багатьох інших теологів, була доповнена ще і візантійською філософською спадщиною, яка відкрилася Італії в епоху Ренесансу.

Духовний досвід Діонісія Ареопіта був дуже цінним і для Кузанця, і для Фічіно, і для Піко. Проте рецепція ідей Діонісія у кожного з них різна. В очах і флорентійських гуманістів, і Ніколая Кузанського Діонісій постає як той, кому вдалося сформулювати власний варіант християнської теології, поклавши в її фундамент поєднання істини християнської релігії та істини платонічної філософії. Цікаво, що всі три мислителі вважали, як і більшість їхніх сучасників, що Діонісій Ареопіт був саме тим Діонісієм, який жив в I ст.. н. е. і зустрічався з апостолом Павлом в Афінах. А те, що ім'я Діонісія Ареопіта не зустрічається ані в творах Августина, ані в творах Амвросія чи Ієроніма, не турбувало ані Кузанця, ані Фічіно. В той же час не можна вважати їхнє уявлення хибним, адже дослідники досі сперечаються з приводу походження та років життя Діонісія Ареопіта. Це питання постає, зокрема в трактаті Кузанця "Про не-інше". Звернімося безпосередньо до цього трактату. Кузанець говорить, що ідею не-іншого він ніколи ні в кого не зустрічав, але "найближче за всіх підійшов до цього Діонісій". Саме у всьому, що він настільки різноманітно виражає, він висвітлює не-інше. Коли ж він підходить до кінця "Містичної теології", то стверджує, що творець не є ані щось, що неможна іменувати, ані щось, що можна іменувати, ані щось інше" [2]. І цікавим є пояснення Кузанця, чому він вважає, що не-інше простіше єдиного. Він говорить, що, хоча по смислу не-інше є дуже близьким до Єдиного, проте єдине є іншим відносно самого не-іншого. Це означає, що не-інше є простішим, воно передус єдиному. Кузанець згадує, що до нього богослови, наприклад, Платон чи Діонісій Ареопіт розглядали єдине як таке, що передус іншому, тому що вони помилково приймали єдине за не-інше. В 20 главі до діалогу Кузанця з Фердинандом про єдине, інше та не-інше залучається ще і Петр Бальб Пізанський, перекладач "Теології Платона" Прокла. Він стверджує в цьому діалозі, що те ж саме, що писав Діонісій, він знайшов у Прокла і чи не міг би Кузанець пояснити цей збіг, а, також, висловити свою думку з приводу "богослов'я Платона". Кузанець же говорить, що Діонісій жив до Прокла, але збіг думок у мудреців не є чимось дивним. Проте, все ж таки корені "не-іншого" він вважає доречним шукати в Єдиному Діонісія Ареопіта, а не у Прокла чи Платона, тобто прагне відштовхуватися в своїх пошуках від ідей саме християнських мислителів, перш за все, і шукати істину, не виходячи за межі християнського світогляду.

Важливим моментом вчення Діонісія Ареопіта, який спричинив значний вплив на неоплатонічну філософію Ренесансу, є апофатична теологія. Ніколай Кузанський знаходив "вчене незнання" Діонісія Ареопіта близьким по духу його уявленню про непізнанність Бога. Апофатика – це єдиний, на думку Кузанця, шлях наближення до божественного. В трактаті "Про вчене незнання" він висловлює своє ставлення до Діонісія Ареопіта наступним чином: "Недарма величний випробувач божественного Діонісій Ареопіт в своїй "Містичній теології" говорить, що блаженний Варфоломій

чудесно зрозумів теологію, назвавши її однаково і максимальною і мінімальною, тому що, хто це розуміє, все розуміє, піднявшись за межі будь-якого створеного розуму" [3]. Першопринципи не можуть бути виражені ані словами, ані думкою, це – повний апофатизм, який Кузанець беззаперечно приймає: "ми ближче до істини, коли висловлюємося про Бога через відсторонення та спростування, подібно великому Діонісію, який стверджував, що Бог не є ані істина, ані розум, ані світло, ані взагалі щось, що можна було б висловити словами" [4]. Підтвердження цієї думки ми знаходимо і у самого Діонісія: "І ти знайдеш, що багато богословів оспівували її не тільки як невидиму та необ'ємну, але і як недоступну для дослідження та вивчення, тому що не існує жодних ознак того, щоб хтось проник в її потаємну безмежність" [5]. На думку К. Флаша, в трактаті "Про не-інше" Кузанець найкраще розкриває зв'язок, який існує між його поняттям *non aliud*, яке "є визначення, що визначає себе та все" [6], та Уніт Діонісія. Найважливішими мотивами філософії Кузанця, які останній почерпнув з вчення Діонісія Ареопагіта і які постають в трактаті "Про не-інше", були наступними:

- 1) істинне знання Бога можливе лише через "незнання" (апофатика);
- 2) передування Єдиного Буття та Небуття;
- 3) зняття в Єдиному всіх суперечностей;
- 4) уявлення про Бога як *oppositorum oppositio*;
- 5) збереження тих позначень Єдиного, які застосовує сам Ареопагіт (термінологічний апарат) [7].

Ніколай Кузанський в своїх трактатах поєднує ідеї східного та західного богослов'я. Оскільки Кузанець часто посилається на трактати Діонісія Ареопагіта і стільки в нього запозичує, то, здається, нібито принципову межу між ідеями візантійського неоплатоніка та ідеями самого Кузанця провести складно. Проте, він, хоча і звертається до східної містики, але не впадає в неї остаточно, а деякі ідеї Діонісія Ареопагіта переробляє кардинальним чином. Касіерер слушно вважає, що, якби зміст концепції Ніколая Кузанського зводився б тільки до того, що Бог, абсолютне буття, знаходиться за межами нашого пізнання і що до нього можна застосувати тільки негативні предикати, ця концепція не змогла б прокласти нові шляхи і поставити для людського розуму нову мету [8]. Ніколай Кузанський інтерпретував слова Діонісія Ареопагіта, залишаючись завжди в межах християнського світогляду, незважаючи на звинувачення нього Іоанном Венком у пантеїзмі. Характеристику Кузанця як пантеїста ми зустрічаємо в низці радянських досліджень, здійснених Соколовим, Доброхотим, Горфункелем, Тажуризиною та іншими. Проте погодитися із цією думкою дуже важко, адже у Кузанця, як і у Діонісія Ареопагіта, якого Кузанець наслідує, Бог і трансцендентний, і іманентний, але він не розчинений в природі. Саме християнський платонізм Діонісія Ареопагіта та Кузанця виключає їхній пантеїзм. У Кузанця Бог є точкою, в якій і відбувається збіг протилежностей, збіг мінімуму та максимуму. Отже, Кузанця неможна називати пантеїстом, а, краще застосовувати до його системи поглядів термін "пантеїзм".

Фічіно та Піко в своїх онтологічних та космологічних моделях сміливо трансформують ідеї Діонісія і роблять це більш радикально, ніж Кузанець. І Кузанець, і Фічіно бачили в теології Діонісія поєднання платонізму та християнства, а в самому Діонісії – великого християнського неоплатоніка. Платон, апостол Павло та Діонісій були стовпами його релігійного синтезу. Ідеї апофатисти та ієрархії буття Діонісія Ареопагіта оригінальним чином втілювалися в філософії Фічіно. Він також вважав Діонісія учнем апостола Павла, що викликало у нього захоп-

лення та благоговіння. Фічіно залучає до побудови власної космологічної моделі не тільки ідеї ієрархії ангельських чинів Діонісія (майже в повному обсязі), а навіть іноді використовує схожі метафори. В "Коментарі на "Бенкет" Платона" Фічіно використовує алегорії та порівняння, які наводив Діонісій. Наприклад, в другій главі другої промови під назвою "Яким чином божественна краса породжує любов" Фічіно пише: "І справедливого Діонісія порівнює Бога із сонцем, тому що як сонце освітлює та зігріває тіло, так бог дарує душам ясність істини та вогонь божественної любові" [9]. Або в інших місцях в тому ж творі можна знайти цитати Діонісія, які свідчать про значну обізнаність Фічіно на цих творах. Він підсилює думку божественного Платона словами візантійського філософа: "Добрих демонів, наших хранителів, Діонісій Ареопагіт зазвичай іменує власне ангелами – правителями нижчого світу, що не розходиться із духом вчення Платона...це доводить, що різниця між Платоном та Діонісієм скоріше в термінах, аніж в думці" [10]. Якщо ми будемо підходити з сучасними критичними стандартами до фічінівської інтерпретації Платона та неоплатонізму, вважає Касіерер, то будемо сильно розчаровані. В нього повністю відсутня здатність до розрізнення та відчуття пропорції. Він говорить про Платона, Плотіна, про Порфирія, Прокла та Діонісія Ареопагіта так, нібито вони всі були людьми одного духу [11]. Цього зовсім не можна сказати про Кузанця, який більш чітко та послідовно проводив розрізнення між цими мислителями, які, разом з тим, також були, як говорить К. Флаш, "віссю, навколо якої завжди оберталися його роздуми" [12].

Але було б помилковим вважати таку ідентифікацію просто плутаниною. Точніше, це ми можемо вважати її плутаниною чи помилкою, але сам Фічіно так не вважав. Особливо це стає зрозумілим, якщо пригадати основні мотиви та елементи його вчення: прагнення знайти згоду між різноманітними релігійно-філософськими вченнями, віднайти справжню єдність християнства та платонізму. Отже, не дивно, що для Фічіно Платон і Плотін є такими ж по духу християнами, як і, наприклад, Діонісій Ареопагіт. Більше того, "прадавній теолог" Гермес Трисмегіст, на думку флорентійського неоплатоніка, теж був одного духу із християнином Діонісієм. На думку Ф. Йейтс, Діонісій цікавить Фічіно ще і тому, що він бачить ідейну схожість між вченням Діонісія та вченням Гермеса Трисмегіста. Адже, коментуючи тезу Діонісія про те, що Бог є Істина, Благодать і т. п., але одночасно всім цим і не є, Фічіно пише: "Ці загадкові висловлювання знаходять підтвердження і у Гермеса Трисмегіста, який стверджує, що Бог є ніщо і одночасно – все. Що у Бога нема імені і що будь-яке ім'я є ім'ям Бога" [13]. Звичайно, ми не можемо зараз визнати таку позицію коректною, але Фічіно, незважаючи на всі ці розподіли, вмів знаходити підстави та аргументи на користь своїх теорій. Якщо ми звернімося до "Вченого незнання" Ніколая Кузанського, то побачимо, що і він звертається до постаті Гермеса Трисмегіста. Наприклад, у першій книзі "Вченого незнання" він, розмірковуючи над поняттям "позитивної теології" стверджує, що ідеї з цього приводу Гермеса Трисмегіста є дотичними його розумінню Бога та проблеми іменування Бога. Гермес Трисмегіст також вважав, що жодне ім'я не є власним ім'ям Бога, інакше Бога ми повинні були б називати всіма іменами. І Кузанець погоджується з цією думкою, проте зазначає, що "єдність є ім'я бога не в тому сенсі, в якому ми зазвичай іменуємо або розуміємо єдність, тому що, як Бог перевершує всіляке розуміння, так тим більше він перевершує всіляке ім'я" [14].

В чотирнадцятій главі трактату "Про християнську релігію" Фічіно репрезентує космологію, яка уходить

кореннями у вчення Діонісія Ареопагіта про божественну ієрархію. Вищу сферу буття Фічино називає Емпіреєм за аналогією із Емпіреєм, описаним в "Божественній Комедії" Данте. Від Данте, можливо, він запозичує і уявлення про ступені буття як сфери. На рівні Емпірею Фічино розташовує Трійцю, яка постає у вигляді дев'яти ангельських чинів, так як і в творах Діонісія Ареопагіта. Фічино також наділяє кожен чин специфічною функцією, але функції його ангельських чинів відрізняються від тих функцій, які надавав ангельським чинам Діонісій. Наприклад, як пише Діонісій, "...святе ім'я Серафимів, стверджують обізнані на єврейському, означає "спалювачі"... а херувимів – "сила знання" або "вливання премудрості" [15]. У Фічино ж Серафими споглядають порядок Божий, Херувими споглядають сутність та форму Божу і так далі. Отже, Фічино, хоча і запозичує назви ангельських чинів у Діонісія Ареопагіта, проте надає їм іншої інтерпретації.

Рецепція ідей Діонісія Ареопагіта у Джованні Піко делла Мірандола відрізняється від рецепції ідей візантійського мислителя, яку ми знаходимо у Кузанця та Фічино. В трактаті "Про суще та Єдине", який є коментарем на платонівський діалог "Парменід", Піко наводить стільки імен своїх попередників, що важко сказати точно, хто для нього є найвпливовішим вчителем. І слова кожного з них нібито перегукуються із думками інших його попередників чи наступників. Але стосовно корпусу ареопагітиків Піко висловлюється наступним чином: "відносно яких ми повинні остерігатися, з одного боку, недооцінки того, про що він писав і що має велику важливість; з іншого боку, зневажливого ставлення до всього, що здатні зрозуміти, щоб не віддаватися створенню фантазій та заплутаним тлумаченням" [16].

Як говорить Ф. Йейтс, "Якщо у випадку з Фічино Псевдо-Діонісій спричинив величезний вплив у синтезі неоплатонізму та християнства, то не меншу роль зіграв він і в спробі Піко побудувати міст між єврейською Кабалою та християнством" [17]. Ім'я Діонісія Ареопагіта ми знаходимо в "900 тезах" Піко, хоча всього в одному місці – в "Кабалістичних положеннях" в 34-му пункті, де той лише згадує "теолога Діонісія Ареопагіта", який представив свій варіант роз'яснення таїни Трійці "на шляху Кабали". Кабалістичний елемент у філософії Піко є одним із центральних, тому варто звернутися до його трактату, в якому найбільш повно розкривається зв'язок кабалістичних уявлень Піко з його космологією. Цей трактат був написаний в 1489 р. і отримав назву "Гептапл". Трактат представляє собою коментар до Книги Буття в кабалістичному дусі. В ньому Піко найчастіше звертається до Діонісія, вважаючи його знавцем істинної християнської кабали. Як і його попередники, Піко переконаний, що таємничі знання Діонісій отримав від апостола Павла. Піко зазначає, що платоніки виокремлюють три світи: 1) елементарний світ (створений з елементів, тобто небо, рослини, тварини та ін.); 2) небесний світ (середня природа, яка представлена раціональною душею); 3) ангельський світ (інтелектуальне творіння). Такий поділ на три світи є характерним саме для Кабали. У Піко найвищим світом є ангельський світ, або "як його називають філософи "умоглядний". Але людина, як вважає Піко, знаходиться поза ступенями будь-яких ієрархій. Вона може, як піднятися до ангелів, так і впасти у тваринний стан. Те, яке місце займе людина, залежить лише від неї самої, про що і говорить Піко в своїй "Промові про гідність людини". Всі три світи діалектично взаємодіють. Таке взаємопроникнення всіх світів є характерною рисою флорентійського неоплатонізму. Третю частину "Гептаплу" Піко присвячує порівнянню вчення прадавніх євреїв із вченням Діонісія. Як і

Фічино, він звертається до томістського уявлення про функції різних ступенів буття та співвідносить три тріади зі світами наступним чином: "Ми читаємо, що твердь розташовується серед вод. Таким чином нам дається символічне позначення трьох ангельських ієрархій... Міркуючи, ми зрозуміємо, що все це прекрасним чином відповідає вченню Діонісія: верхня ієрархія, яка, як він говорить, віддається спогляданню... Ця ієрархія вихваляє Бога немовкаючою музикою. Середній ієрархії, що відправляє небесні посади, вельми доречно відповідає...самі небеса. Остання ієрархія, хоча по природі своїй вона вище всього матеріального та вище небес, бере участь у справах, які відбуваються над небесами, тому що до цього ступеню належать Начала, Архангели та Ангели, чий турботи цілком лежать в земному світі: Начала відає державами, королями та князями: Архангели – таїнствами та священнодійствами: Ангели відують приватними справами, і кожен з них опікується окремою людиною. Таким чином, є всі підстави позначити ієрархію водами, що знаходяться під твердю, оскільки і їхньому володінні речі змінні і тлінні..." [18]. Треба зауважити, що Піко занадто "астрологізує" небесну ієрархію, чого ми не знаходимо ані у його попередників Кузанця та Фічино, ані, тим більше, у самого Діонісія Ареопагіта. На відміну від Фічино, функцією всіх чинів Трійці у Піко стає лише вихвалення Трійці. Гарен припускає, що для Піко чини Діонісія постали як трансформований варіант кабалістичних сефірот. Проте, сам Піко подібних порівнянь в своїх творах не дає. На думку Ф. Йейтс, різниця між ангельсько-космологічними побудовами Фічино та Піко полягає в тому, що, за логікою Піко, він сам нібито міг користуватися інструментарієм практичної Кабали та звертатися по допомогу до ангельського світу, тобто для нього тут важливим стає елемент магії. Ангели Кабали були для Піко по суті своїй тотожні міріадам ангелів Псевдо-Діонісія. Різниця полягала лише в тому, що Кабала давала більше інформації про самих ангелів та можливості вступити з ними в контакт. У Фічино ж такого спілкування з ангелами не передбачалося, тому що він не прагнув занадто відходити від католицької ортодоксії. Із логіки міркувань Піко слідує, що і в Кабалі є певний варіант негативного богослов'я. Хоча письмово він це не стверджує, але дає натяки. Наприклад, в п'ятнадцятому пункті "Орфічних положень": "Idem est nox apud Orpheum et Ensoph in Cabala" ("Ніч у Орфея – те саме, що Енсоф – в Кабалі") [19]. Тут з'являється метафора всеохоплюючого мороку, який віддалено нагадує "морок" Діонісія. Наприклад, в "Містичному богослов'ї" Діонісія читаємо: "Трійця...що керує премудрістю християн, спрямує нас до таємничих слів...вершини, де прості, абсолютні та незмінні таїнства богослов'я, окутані пресвітлим мороком таємничого мовчання, в найглибшій темряві пресвітлішим чином сяють та абсолютно таємниче та невидимо прекрасним блиском сповнюють безокі уми" [20]. Схожу думку Піко висловлює і в одному із "Платонічних положень": "Ideo amor ab Orpheo sine oculis dicitur, quia est supra intellectum" ("Тому Орфей говорить, що Любов не має очей, що вона вища за розум") [21]. Можна припустити, що тут через метафору "розуму" також виражена ідея "негативної" теології. Проте, це лише припущення. Безсумнівно є лише те, що шлях до розуміння цього синтезу Кабали, християнства та платонізму слід шукати на містичному рівні і не в божественних іменах, а в божественній Безіменності, адже в Бога немає конкретних імен, в ньому всі імена збігаються.

Вчення Діонісія Ареопагіта завжди привертало увагу християнських мислителів, а для неоплатоніків Середньовіччя та Відродження Ніколая Кузанського, Марсіліо

Фічіно та Джованні Піко делла Мірандола ідеї Діонісія були особливо цінними. Ідеї містичної теології, небесної ієрархії та апофатичного богослов'я по-різному втілюються в онтології Кузанця та в космології Фічіно і Піко. Кузанець виводить з Єдиного у Діонісія своє визначення "не-іншого", Фічіно запозичує у Діонісія всі назви ангельських чинів та їхню кількість, а Піко бачить в ідеях Діонісія істинне знання Кабали. Варіативність рецепції ідей корпусу ареопагітиків, як ми побачили, є широкою. Але головним є те, що всі три мислителі бачили в Ареопагіті мудреця, який зміг створити оригінальний синтез християнської теології та платонізму, а, значить, варіанти такого синтезу, тобто узгодження язичницької мудрості з християнськими догматами, є принципово можливим. Це надихало таких сміливих ренесансних гуманістів, як Фічіно чи Піко, продовжувати свої пошуки універсального філософсько-релігійного вчення, яке б нарешті примирило всі опозиційні точки зору. Проте, створити таке вчення їм так і не вдалося, хоча, чи вдалося свого часу це Діонісію Ареопагіту чи будь-якому ще філософу, теж залишається під питанням. У науковому відношенні для нас найбільш цінними є саме ті теоретичні моменти християнської неоплатонічної діалектики Діонісія, які переходять у самостійні філософські концепції Кузанця, Фічіно та Піко.

И. И. Михайлова

ИДЕИ АПОФАТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ И БОЖЕСТВЕННОЙ ИЕРАРХИИ ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА В ФИЛОСОФИИ РЕНЕССАНСНОГО НЕОПЛАТОНИЗМА XV в.

Статья посвящена исследованию рецепции идей апофатической теологии и божественной иерархии Дионисия Ареопагита в неоплатонизме Николая Кузанского, Марсилио Фичино и Джованни Пико делла Мирандолы.

Ключевые слова: неоплатонизм, Ренессанс, апофатика, божественная иерархия.

I. I. Mikhaylova

IDEAS APOPHATIC THEOLOGY AND THE DIVINE HIERARCHY OF DIONYSIUS THE AREOPAGITE IN THE PHILOSOPHY OF RENAISSANCE NEOPLATONISM XV CENTURY

The article is devoted to the investigation of Dionysius the Areopagite's notions of apophatic theology and the divine hierarchy and reception of these notions in the Neoplatonic doctrines of Nicholas Cusanus, Marsilio Ficino and Giovanni Pico della Mirandola.

Keywords: Neoplatonism, Renaissance, apophatic, divine hierarchy.

УДК 101.1/101.9

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

ТЕОРЕТИЧНА ФІЛОСОФІЯ І. КАНТА У ТЛУМАЧЕННІ А. ШОПЕНГАУЕРА: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Автор вивчає специфіку інтерпретації Кантової філософії у XIX ст. через звернення до праць Артура Шопенгауера. У статті розкрито характер та основні засади цього прочитання критицизму в контексті порівняльного аналізу тлумаченням Шопенгауером теоретичної філософії з оригінальними Кантовими текстами.

Ключові слова: Шопенгауер, теоретична філософія Канта, трансцендентальна естетика, аналітика, діалектика, антиномії.

Наразі в сучасній історії філософії фактично загальновизнаним є положення про те, що Артур Шопенгауер не залишив після себе якоїсь "школи" в прямому сенсі цього слова. Однак, попри це, вплив його думки на філософію і головну культуру другої половини XIX–XX ст. був значним і потужним. Не лише Ф. Ніцше, Е. фон Гартман, М. Шелер, Г. Плєснер, М. Горькаймер, не лише Л. Толстой, Т. Манн, Р. Вагнер, Ш. Георг, а й цілі напрями філософії життя, психоаналізу, Франкфуртської школи багато в чому зобов'язані вченню А. Шопенгауера. У цьому контексті особливої значущості в історико-філософському сенсі (а також з огляду на реконструкцію тих способів, в які тлумачилась Кантова філософія) набуває те, яким чином під впливом інтерпретації Шопенгауера Кантову теоретичну філософію читали і перечитували не лише у XIX ст., але й у XX ст. Утім, для цього необхідно насамперед відтворити ті вихідні основи розуміння та критики Кантової філософії (головним чином – теоретичної), як вони постають у текстах самого Шопенгауера.

Список використаних джерел

1. Klibansky R. The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages. – London : Warburg Institute, 1939. – P. 42.
2. Николай Кузанский. О неинном // Сочинения : в 2 т. Т. 2. – М. : Мысль, 1980. – С. 186.
3. Николай Кузанский. Об учёном незнании // Сочинения : в 2 т. Т. 1. – М. : Мысль, 1979. – С. 72.
4. Там же. – С. 93.
5. Дионисий Ареопагит. Сочинения. – СПб. : Алетейя, 2002. – С. 213.
6. Николай Кузанский. О неинном... – С. 186.
7. Flasch K. Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1998. – S. 570.
8. Кассирер Э. Место Фичино в интеллектуальной истории // Избранное: Индивид и космос. – М. : СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 15.
9. Фичино М. Комментарий на "Пир" Платона // Эстетика Ренессанса : антология : в 2 т. Т. 1. – М. : Искусство, 1981. – С. 151.
10. Дионисий Ареопагит. Сочинения. – СПб. : Алетейя, 2002. – С. 191.
11. Кассирер Э. Место Фичино в интеллектуальной истории... – С. 209.
12. Flasch K. Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung... – S. 620.
13. Цит. за: Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. – М. : Новое литературное обозрение, 2000. – С. 172.
14. Николай Кузанский. Об учёном незнании... – С. 88.
15. Дионисий Ареопагит. Сочинения... – С. 103.
16. Пико делла Мирандола Д. О Сущем и Едином // Антология мировой философии: Возрождение. – Минск : Харвест ; М. : ООО "Издательство АСТ", 2001. – С. 287.
17. Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция... – С. 117.
18. Pico della Mirandola. On the Dignity of Man. – Cambridge : Hackett Publishing Company, Inc., 1998. – P. 110.
19. Farmer S. A Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486): The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems: With a Revised Text, English Translation, and Commentary. – Tempe, Arizona, 1998. – P. 457.
20. Дионисий Ареопагит. Сочинения... – С. 737.
21. Farmer S. A Syncretism in the West: Pico's 900 Theses... – P. 293.

Надійшла до редколегії 11.02.13

Відомо, що будучи ще студентом Гьотингенського університету, Шопенгауер мав змогу слухати лекції відомого кантіанця і водночас критика Канта Г. Е. Шульце (Енезідема-Шульце), який дав молодому філософові "мудру пораду" насамперед студіювати лише Платона і Канта. І Шопенгауер узявся за вивчення творів обох цих мислителів. Платон відкрив для нього приступ до вчення про ідеї, а Кант показав вагомість розрізнення явища і речі самої по собі. Обидва ці філософи разом із мудрецькими Сходу утворюють три складові елементи системи Шопенгауера – складові, що відчутні ледь не на кожній сторінці всіх його творів. Оцінка кожного з них зокрема має становити предмет спеціальних досліджень. Далі доречним видається обмежитися суто аналітичним розглядом ставлення Шопенгауера до філософії Канта, зосередившись передусім на його принципово критичних міркуваннях на адресу Канта, які сам автор досить компактно виклав у доповненні до головного твору "Світ як воля і уявлення". Для даної статті

вагомо якраз те, як саме Шопенгауер зрозумів Кантову теорію, що він заперечував у ній, а також те, яке значення мала і має така позиція Шопенгауера для інтерпретації Канта загалом.

Вже починаючи з перших своїх праць, Шопенгауер ставиться до творів Канта критично, приймає певні тези і положення кьонігсберзького мислителя і водночас відхиляє інші частини його вчення. Це свідчить про те, що він від самого початку був досить самостійним філософом, який по-своєму зрозумів Кантову теорію, своєрідно її трактував і на свій розсуд критикував. При цьому Шопенгауер прямо визнає, що його філософія зазнала суттєвого впливу Кантової думки, її припускає і з неї випливає [1]. Водночас існує ціла низка пунктів, в яких філософ відмежовується від Канта і навіть заперечує його. Вони і складають, власне, ті моменти критицизму, на які варто звернути особливу увагу. Насамперед Шопенгауер відзначає позитивні досягнення або "заслуги" Кантової філософії. "Найбільша заслуга", на його думку, полягає у розрізненні Кантом явища і речі самої по собі, що означає принципову відмінність між тим, як пізнаються речі світу, і тим, якими вони є самі по собі. Хоча подібне розмежування і було в попередній філософії (у Платона чи Дж. Лока), але якраз Кант, як наголошує Шопенгауер, вперше його чітко сформулював і довів як безсумнівну істину. Інший здобуток Кантової філософії Шопенгауер убачає в тому, що вона, як "критична" або "трансцендентальна філософія", виразно протиставила себе всілякому догматизмові, який, послуговуючись "вічними істинами", виявляє походження і найліпшу будову світу. Вказане розмежування між явищем і річчю самою по собі, а також те, що Кант показав моральну значущість людських учинків, що незалежна від законів явищ, стали прямою протилежністю до догматичних намагань пояснити і вивести саме буття із законів, які панують у світі досвіду. Нарешті, ще одним досягненням Канта Шопенгауер вважає "цілковите повалення схоластичної філософії", що панувала аж до епохи "критичної філософії" і суть якої зводиться до абсолютного дотримання нею законів чуттєвого світу, що видаються за достеменну сутність всього світу. Це стосується як теорії, так і етики, яка, користуючись поняттям "досконалості", насправді нехтувала своєрідністю людської поведінки, що суттєво відрізняється від явищного світу.

Як видно, схвальна оцінка Кантового доробку в очах Шопенгауера полягає головню у фундаментальному Кантовому розмежуванні явища і речі самої по собі. Проте поряд із цим у Канта, за Шопенгауером, наявно чимало недоведених припущень, непослідовностей і помилок, які мають бути виявлені й виправлені. Однією із засадничих гіпотез Канта виступає розуміння метафізики як позачасової науки, що містить неемпіричні (апріорні) принципи чистого розуму. Розцінюючи таке припущення як *petitio principii* в аргументації Канта, Шопенгауер натомість з усією наполегливістю стверджує, що метафізика повинна виходити якраз із (зовнішнього і внутрішнього) досвіду, який постає головним джерелом нашого пізнання світу і наших зусиль розв'язати загадку світу. Позицію Шопенгауера в цьому пункті можна розцінити як своєрідним "середнім шлях" між догматизмом старої метафізики і "безнадійністю Кантової критики".

Однією з головних вад Кантового викладу в першій "Критиці" постає, як вважає Шопенгауер, брак чіткого розрізнення між споглядальним пізнанням і абстрактним пізнанням. Хоча сам розсуд (*Verstand*) як пізнавальна спроможність і пояснюється в Канта в багатьох місцях, але бажаної певності в з'ясуванні сутності розсуду ми не знайдемо. Немає її також щодо інших вагомих понять "Критики", як-от: "споглядання", "рефлексія", "розум", "предмет", "уявлення" тощо. Недостатність розмежування споглядального і абстрактного пізнання

викликала плутанину в Кантовому розумінні "предмета досвіду", який постає і не уявленням споглядання, і не абстрактним поняттям, а чимось середнім. Постійне наголошення Шопенгауера на такому недогляді щодо різниці інтуїтивного і абстрактного пізнання, що кваліфіковано як "велика помилка Канта", проходить лейтмотивом крізь увесь розгляд Кантової філософії.

Що стосується трансцендентальної естетики, як першої частини вчення про елементи "Критики", то Шопенгауер високо поціновує цей справді вагомий елемент критицизму, вважаючи докази, що наводяться там, переконливими і непохитними істинами, а самого його – "великим відкриттям у метафізиці". Справді-бо, він згоден із Кантом у тому, що є певна частина наших пізнань, які усвідомлюються нами а *priori* та становлять початково притаманні нам "форми нашого інтелекту", за допомогою яких ми уявляємо всі предмети. Хоча Кант в трансцендентальній естетиці говорить про форми споглядання (простір і час), завдяки яким ми наочно уявляємо предмети, сам Шопенгауер не розрізняє тут інтуїтивний й інтелектуальний аспекти когнітивної спроможності. Не маючи жодних підстав для відхилення або заперечення ходу думки в естетиці, Шопенгауер пропонує певні доповнення до викладу Канта. Після розгляду простору і часу як форм споглядання було б доречно показати, яким чином матеріал цих форм потрапляє у свідомість, позаяк висловлювання автора майже нічого не говорять про це, а здебільшого обмежені твердженнями на кшталт "емпіричне споглядання дається ззовні". Те, що Кант не подав теорії походження емпіричного споглядання, розцінюється як його недогляд. Воднораз Кантові слова про "два основні джерела душі" (сприйнятливість чуттєвості та спонтанність розсуду), де завдяки "першій спроможності предмет нам *дається*, а завдяки другій він *мислиться*" (*KrVA* 50), Шопенгауер досить категорично розцінює як неправильні. Адже враження, яке нам дається, не може бути уявленням предмета, бо в такому разі тут уже була б присутня категорія мислення. Кант невірно описує процес пізнання, бо виразно не відокремлює три різні поняття: "враження", "уявлення" і "предмет". Тут він уводить "мислення в споглядання" і водночас "споглядання в мислення", що спричиняє "страшенну плутанину" і що в свою чергу знову-таки зумовлено змішенням споглядального уявлення з абстрактним.

Далі Шопенгауер переходить до тематики трансцендентальної логіки і показує, що в Кантовому викладі природи розсуду містяться суперечності. З одного боку, ця інтелектуальна спроможність визначена як нечуттєва, дискурсивна спроможність пізнання, але, з іншого боку, вона неодноразово характеризується як присутнє співвіднесена і навіть пов'язана зі спогляданням, через що тільки й стає можливим для нас об'єкт пізнання. На переконання Шопенгауера, причина такої суперечливості криється в недостатньому усвідомленні Кантом різниці між об'єктом, як предметом *споглядання*, і об'єктом, як результатом мисленнєвої діяльності *розсуду*. Сам же критик Канта вважає, що якраз у спогляданні дана нам емпірична реальність речей, але саме воно включає вже функцію розсуду, і то лише одну категорію причиновості. Отже, споглядання вже пронизано інтелектом, що, звісно, не відповідає поглядів Канта в тому сенсі, що для критичної аналізи спроможності пізнання потрібна ізоляція цих двох "стовбурів пізнання". Розбіжність із кьонігсберзьким мислителем помітна також у тому, що Шопенгауер пропонує усунути "двоїсте поняття "предмета уявлення", обмежившись лише такими елементами, як "уявлення" і "річ сама по собі". Така пропозиція має далекосяжні наслідки. Адже через це стає зайвим учення про категорії як апріорні поняття. Воднораз Кантова теза про "синтезу багатоманітного в споглядан-

ні", в якій синтезу або зв'язок забезпечують функції розсуду, витлумачена в тому сенсі, що багатоманітне початково вже є зв'язаним у самому спогляданні і не потребує додаткової синтези. Єдина категорія, яку Шопенгауер вважає виправданою і неодмінною – це категорія причинності або каузальності. "Я вимагаю..., щоб із установлених категорій ми викинули одинадцять і залишили лише одну категорію причинності; ... її діяльність уже слугує умовою емпіричного споглядання, яке, отже, не тільки чуттєво, а інтелектуально,... споглядний таким чином предмет, об'єкт досвіду, є єдиний із уявленням, від якого потрібно відрізнити тільки річ саму по собі" [2].

При критичному розгляді трансцендентальної логіки Шопенгауер неодноразово нарікає на її "темноту викладу", на незрозумілість певних пасажів (наприклад, глави про схематизм чистих понять розсуду), на те, що логіка побудована Кантом за аналогією з естетикою. Він досить скептично розцінює потребу в багатоскладовому механізмі пізнавальної спроможності, що його аналізує Кант, спеціально виокремлюючи категорії розсуду, синтезу виображення, внутрішнє чуття, трансцендентальну єдність апперцепції, схематизм чистих понять розсуду тощо. Зокрема, вченню про синтетичну єдність апперцепції не надано відповідної вагомості, бо воно, як вважає Шопенгауер, видається "дуже дивною штукою" (Ding), дуже дивно викладеною". Єдине, що він зміг убачити в ньому, так це "непротяжний центр сфери всіх наших уявлень" або просто "суб'єкт пізнання" як "корелят усіх уявлень" [3]. Зрозуміло, що таке тлумачення є поверховим і, мабуть, що, не прагне заглибитися в суть задуму Канта виявити ті умови, що уможливають синтетичне апіорне пізнання, а, радше, зумовлене власними систематичними міркуваннями філософа. Таким чином, Шопенгауер осуджує змішування споглядального і абстрактного пізнання, що спричинило численні суперечності в Канті, нарікає на брак чіткого визначення засадничих понять "Критики" (сутність розсуду і розуму), відхиляє вчення про категорії Канта як "необґрунтоване припущення". Значною мірою ця критика зумовлена відмінністю між філософськими позиціями обох філософів. Справді-бо, якщо для Канта філософія є наукою на підставі понять, а філософське знання постає опосередкованим рефлексією пізнання, то для Шопенгауера справи стоять якраз навпаки: філософія має оперувати поняттями, які беруться із безпосереднього споглядання, себто, вихідний пункт становить просте інтуїтивне схоплення предмета. У цій різниці настанов філософів варто вбачати ключ до розуміння і специфічної Шопенгауєвої оцінки справи його великого попередника.

Головною мішенню критики Шопенгауера є його відносно розлоге і досить докладне заперечення Кантового вчення про категорії, відповідно, таблиці суджень як його джерела. Перші два класи суджень (кількість і якість суджень) зараховуються до виняткової діяльності розуму, а не розсуду чи його законів. Як вважає автор "Світу як волі і уявлення", відмінності в утворенні різних суджень дуже незначні і зумовлені радше багатством мови, ніж різними функціями розсуду. Особливе ж обурення у нього викликає "третій момент" у трихотомії перших двох класів (одиничне і нескінченне судження), оскільки він є штучним і вмотивованим любов'ю до "симетричної архітекτονіки". Третій клас суджень (відношення) містить категоричні, гіпотетичні й диз'юнктивні судження. Категоричні судження являють собою форму суджень узагалі та ґрунтуються на логічних законах тотожності й суперечності. Проте когнітивна значущість суджень цієї групи виникає лише тоді, коли вони виражають причинові відношення, точніше, тоді, коли ними позначається певна фізична якість. При характеристиці природи цих суджень Шопенгауер вказує на те, що саме на їх підставі Кант зміг утворити перші два класи

суджень як особливі, адже входження або розбіжність сфер понять разом із можливими модифікаціями є нічим іншим, як модифікаціями саме групи категоричних суджень. Що стосується гіпотетичних суджень, то ця форма похідна із категоричних суджень, оскільки тут виражається залежність уже готових суджень одне від одного. Крім того, джерелом гіпотетичних суджень виявляється, на думку Шопенгауера, що була розвинута вже в дисертації про принцип підстави, не просто розсуд із його категорією причинності, а самий закон причинності як один із видів принципу підстави, який охоплює все апіорне пізнання, що відбивається у вигляді гіпотетичних суджень. Диз'юнктивні судження, які так само похідні із форми категоричних суджень, бо виявляють несумісність виражених у них понять, спираються на закон вилученого третього як закон розуму. Шопенгауер особливо наголошує в цьому контексті на штучності та навіть насиллі, що має місце в Кантовій спробі дедукувати з даної форми суджень категорії взаємодії. Адже ця форма означає лише те, що при визначенні тут поняття предикати виключають один одного. Але при цьому не йдеться про якусь взаємодію, яка, на глибоке переконання філософа, є порожнім і хибним поняттям, яке, до того ж, не може бути підтверджене жодним прикладом. Взаємодія – це суто синонім для фундаментальної категорії причинності, яка стосується тільки станів або змін станів об'єктів. Четвертий клас суджень (модальності) розцінений амбівалентно. Шопенгауер вважає правильним, що проблематичні, асерторичні й аподиктичні форми судження походять із понять можливого, дійсного і необхідного. Проте хибним видається те, що ці категорії розсуду суть особливі, початкові та не підлягають подальшій дедукції із форм розсуду. На думку філософа, їхнє справжнє джерело знову-таки криється в законі підстави, з якого випливає поняття необхідності, що стає підґрунтям для наступних похідних понять, утворених, власне, через конфлікт абстрактного з інтуїтивним пізнанням. Спираючись на хід думки з дисертації та на першу книгу свого твору "Світ як воля і уявлення", автор рішуче заперечує проти поняття абсолютної необхідності (відповідно, абсолютної випадковості). При цьому він знову вважає безґрунтовним припущення Канта про три особливі функції розсуду, що потрібні для цих трьох модальних понять. Також Шопенгауер дорікає авторові "Критики", що він, мовляв, додержуючись традиційного вжитку понять, сплутав необхідне з випадковим, скрізь маючи на думці саме абсолютну необхідність, яка є "немислимою фікцією". Свою позицію в цьому питанні філософ сформулював таким чином: "... можливість існує лише в сфері рефлексії і для розуму, дійсне – в сфері споглядання і для розсуду, необхідне – для обох них. Різниця між необхідним, дійсним і можливим існує, власне, тільки in abstracto і за поняттям; в реальному світі всі три <визначення> збігаються і утворюють одне" [4].

Увесь критичний пафос на адресу вчення про категорії має на меті показати, що, по-перше, справжнє походження форм суджень набагато різноманітніше, ніж це подано в Кантовому викладі, і, по-друге, неприпустимо визнавати саме ті дванадцять особливих функцій розсуду і заснованих на них категорій. Кантові таблиці суджень і категорій Шопенгауер раз-у-раз пояснює його любов'ю до симетрії, категорії ж не означають нічого визначеного, а таблиця категорій є нічим іншим, як "прокрустовим ліжком" для будь-якого дослідження Канта.

Далі Шопенгауер торкається Кантової засади про постійність субстанції, що ґрунтується на категорії самостійного існування і присутності, відповідно, на формі категоричного судження. Ця засада (перша аналогія досвіду) сформульована в Канті таким чином: "Всі явища містять постійне (субстанцію) як самий предмет,

і змінне як його просте визначення, тобто спосіб, як існує предмет" (KrVA 182). Однак її доказ, на думку Шопенгауера, неправильний, бо він спирається не на чисте споглядання часу (одночасність і тривалість), а на зв'язок часу з простором. Одночасність так само імплікує простір, як і час, оскільки розгляд чогось як одночасного припускає матерію, отже, і простір. На думку Шопенгауера, матерія, як основа всіх речей, полягає у внутрішньому поєднанні простору і часу, що не можливо без категорії причиновості. Тому він робить такий висновок, що ця засада про постійність субстанції слід виводити із того, яку частку має простір для матерії, себто для всіх явищ дійсності, а не лише із самого лише часу, якому Кант примислив якийсь перебування. Зазначимо, що все це заперечення Кантового доказу в свою чергу базується на ґрунтовніших викладах дисертації про принцип підстави (§ 18) і першої книги "Світу як волі і уявлення" (§ 4).

При розгляді третьої глави аналітики засад, де йдеться про вагоме для критичної філософії розрізнення між феноменами і ноуменами, Шопенгауер вкотре наголошує на головній помилці Канта, що приховується в чіткому розмежуванні абстрактного й інтуїтивного пізнання і дуже часто затемнює хід викладу його теорії пізнавальних спроможностей. Кантова теза, що без мислення взагалі не було б можливо жодне пізнання предметів, що споглядання без поняття порожнє і що, зрештою, поняття без споглядання все-таки є щось, розцінюються ним як "жахливе твердження", яке прямо протилежне істині. Адже Шопенгауер глибоко переконаний, що поняття набувають свого значення, коли вони співвідносяться зі спогляданнями, що відбувається шляхом абстрагування від усього несуттєвого. А якщо вони втрачають таку основу (споглядання), то стають порожніми і не мають жодного значення. Натомість значення споглядань вельми велике, адже вони представляють самі себе, виражають самі себе і мають таке значення, що не запозичається. Філософ певен, що об'єкти пізнання є передусім предметами споглядання, а не мислення. Коли йдеться про пізнання предметів, то мається на увазі насамперед їх споглядання, яке, як запевняє Шопенгауер, уже містить елемент діяльності розсуду. Як нескладно переконатися, і в цьому пункті німецький мислитель досить недвозначно дає зрозуміти, що його позиція істотно відрізняється від відповідного погляду Канта.

Звертаючись до розділу про амфіболію рефлексивних понять (KrVA 260–292), Шопенгауер знову-таки вказує на неоднозначність поняття "категорії" в Канта, яке виступає або як умова споглядного уявлення, або як функція абстрактного мислення. Якби автор "Критики" належно сформулював мислення взагалі, відокремив його від споглядання, визначив частку кожного з них у нашому пізнанні, то тоді не було б такої плутанини в тлумаченні того поняття. Шопенгауер неодноразово закидає Кантові не увагу до вжитку понять і термінів попередньої філософії, через що багато чого залишається незрозумілим у трансцендентальній філософії. Зокрема, це стосується і визначення в критицизмі понять "феномени" і "ноумени", які стародавні філософи застосовували для позначення відмінності між абстрактним і споглядальним пізнанням, але в Кантовій теорії, як гадає її поважний критик, вони використані для позначення різниці між явищами і речами самими по собі. Зауважимо, що хоча пари понять "феномени – ноумени" і "явища – речі самі по собі" іноді дуже близькі за значенням, але за змістом "Критики" їх в жодному разі не можна вважати за тотожні.

Після такого, місцями досить розлогого, критичного висвітлення головних змістовних моментів трансцендентальної аналітики, Шопенгауер пропонує свій погляд

на те, що потрібно розуміти під категоріями і який має бути принцип їхнього впорядкування. Категорії – це справді "найбільш загальні поняття, під які можна підводити всі речі, хоч би якими різними вони були, і за допомогою яких можна було б мислити, зрештою, все існуюче" [5]. Шопенгауер погоджується, що Кант мав рацію, назвавши категорії формами думки. Адже мислення (думання) полягає в судженнях, які постають "мов нитки його тканини". А проте, саме судження припускає дієслово, без якого воно не можливе. Судження в свою чергу полягає у відношенні між суб'єктом і предикатом, які або об'єднані, або роз'єднані в ньому. Отже, будь-яке судження повинно містити суб'єкт, предикат і (ствердний або заперечний) злучник (copula). Після таких попередніх міркувань Шопенгауер формулює своє розуміння форм мислення: їх не варто прямо і безпосередньо шукати в словах або частинах мови, позаяк одне й те ж судження може бути висловлено різними словами, але думка і її форма залишається тією самою. Тому позначення категорій слід вишукувати не в лексиці, а, радше, в граматиці, яка пояснює оболонку форм думки. Все ж і одна, і друга виражають лише три складові усяких суджень і їхні взаємовідношення.

Як і Кант, Шопенгауер певен у наявності "незмінних, початкових форм думки", що якраз і подані в Кантовій таблиці суджень, однак упорядковані там неправильно, на догоду "любові до симетрії". Їхній правильний порядок мав би бути таким: 1. *Якість* суджень: ствердження або заперечення понять; цей клас суджень містить лише дві форми і залежить від злучника. 2. *Кількість* суджень: поняття суб'єкта береться або вповні, або частково; всецілість (*Allheit*) і множинність, а також індивідуальні суб'єкти; цей клас залежить від суб'єкта. 3. *Модальність* суджень: має три форми і визначає якість як необхідну, дійсну або випадкову; цей клас так само залежить від злучника, як і клас якостей судження. Усі ці три класи форм судження ґрунтуються на двох вищих законах усякого мислення – законі суперечності і законі тотожності. 4. *Відношення* суджень: стосується лише судження про готові судження і вказує тільки або на залежність одного судження від іншого (гіпотетичне положення), або на взаємне вилучення суджень (диз'юнктивне положення); це відношення залежить від злучника, який з'єднує або роз'єднує готові судження. Четвертий клас впливає із закону підстави і закону вилученого третього [6]. У подібному "вдосконаленні" Кантової таблиці суджень (форм мислення) з усією чіткістю проявляється відмінність позицій обох філософів, що особливо помітно не лише в обертанні порядку розташування двох останніх класів, а в принципі такої інверсії, а саме, в законі підстави.

Після досить прискіпливого розгляду змісту трансцендентальної аналітики критичний розбір дає перехід до проблематики трансцендентальної діалектики і починається з аналізу одного засадничого принципу розуму, який твердить: "Якщо дано зумовлене, то мусить бути дана також тотальність його умов, тож і безумовне, через що та тотальність лишень стає повною" (пор. KrVA 307). На думку Шопенгауера, цей "принцип розуму" є "уявним принципом", бо в ньому неправильно стверджується, ніби умови для зумовленого як такі можуть утворювати певний ряд. Натомість тотальність умов зумовленого повинна міститися в його *найближчій* підставі, з якої воно безпосередньо випливає і яка через це є його достатньою підставою. Сам же справжній послідовний ряд умов для зумовленого ніколи не може бути даний. Шопенгауер глибоко переконаний у тому, що принцип достатньої підстави завжди вимагає повності найближчої умови, однак не повності ряду; крім того, цей принци поширюється лише на повність визначень найближчої причини, а не на повність ряду. Критика Шопенгауера не в останню чергу спрямована проти

розуміння сутності розуму як спроможності до пізнання і джерела безумовного (безумовної причини, першопочатку, абсолюту). Натомість для нього розум – це спроможність пізнання, що орудує об'єктами, які підпорядковані принципу підстави [7].

Хоча сам Кант визнає за принципом розуму лише суб'єктивну, а не об'єктивну значущість, він усе ж далі розгортає цей принцип, унаслідок чого із трьох категорій відношення виникають три типи висновувань розуму (*Vernunftschlüsse*), що, зрештою, дає три типи безумовного: душу, світ і Бога. Ці три види безумовного, що закорінені в природі самого розуму, складають предметне поле дослідження шкільної *metaphysica generalis*, зміст якої відображений у трансцендентальній діалектиці. Втім, для Шопенгауера вагомо показати, що в культурно-історичному плані ці три поняття не властиві природі самого розуму, а являють собою предмети схоластичної філософії. Водночас він дорікає Кантові в тому, що він назвав ці продукти чистого розуму ідеями, надавши тим самим цьому традиційному поняттю нового сенсу – того, що не є об'єктом досвіду. Як зізнається Шопенгауер, він скрізь послуговується цим поняттям у старому, початковому платонівському значенні, що тісно пов'язане зі спогляданням і зримістю.

Визнаючи заслугу Канта в запереченні догматів раціональної психології, Шопенгауер все-таки вказує на те, що Кантове виведення поняття душі із поняття субстанції, до чого і застосований постулат безумовності, страждає на штучність. Розуміння тут субстанції як "остаточного суб'єкта всіх предикатів" особливо неприйнятне для філософа, позаяк ці абстрактні поняття мають суто логічне значення, а в споглядному світі їх корелятами виступають субстанції й акциденції. Кант змішує логічне відношення, що ґрунтується на законі достатньої підстави, з реальним відношенням, що підвладне закону причиновості. Натомість Шопенгауер переконаний, що потрібно досліджувати якраз поняття субстанції, зміст якого, на його думку, зводиться до матерії, точніше кажучи, являє собою утворене завдяки абстракції вище родове поняття матерії. Відтворюючи вказаний раніше хід думки щодо засади про постійність субстанції, критик Канта стверджує, що поняття субстанції є зайвим і навіть незаконним у раціональній психології, оскільки воно виявляється суто засобом для утворення поняття нематеріальної субстанції як єдиної мети цієї науки. Усі висновування раціональної психології базуються на протилежності між тілом і душею, а сама вона, як уважає Шопенгауер, насправді постає протилежністю між об'єктивним і суб'єктивним, яке в свою чергу є або зовнішнім, або суто внутрішнім осягненням людиною самої себе. В результаті першого ми здобуваємо щось просторово протяжне, а внаслідок другого ми виявляємо себе як істоту, яка щось уявляє і чогось воліє. Поняття душі утворено шляхом пошуку причини для когнітивних і вольових актів суб'єкта як певних дій, а гіпостазування такої вочевидь не тілесної причини дає поняття про нематеріальну, просту, єдину, незнищенну сутність. Варто наголосити на тому факті, що при розгляді тематики раціональної психології Шопенгауер дотримується викладу першого видання "Критики" (1781), яке справді докладніше і ґрунтовніше порівняно з другим і наступними виданнями цього тексту.

Якщо ідею душі, як предмет раціональної психології, Кант вивів із форми категоричного висновування, то ідею про світ як цілість, як предмет космології, він дедукує із форми гіпотетичного висновування. Шопенгауер і тут убачає певний примус у ході думки Канта, хоча при цьому визнає, що всі види висновувань залежні від закону про підставу і, врешті-решт, від пізнавального суб'єкта.

Система космологічних ідей у Канта співвіднесена з чотирма класами таблиці категорій, і цей момент теж

видається Шопенгауеру дуже штучним зв'язком, що так само вмотивований пристрасною "любов'ю до симетрії" кьонігсберзького мислителя. Так, наприклад, характеристика світу як протяжного в часі й просторі не має нічого спільного з категорією кількості, крім випадкового позначення обсягу суб'єкта судження, що існує в логіці. Так само стоять справи із наступними трьома рубриками в системі цих ідей. При цьому філософ висловлює низку цікавих спостережень, скажімо, що третя і четверта суперечність розуму, власне, тавтологічні або що Кант справді доводить лише антитези антиномій, а докази тез мають суб'єктивні підстави. Загалом критичний розбір аргументації Канта в трансцендентальній діалектиці виявляється вельми цікавим і повчальним, хоча і не позбавленим певної упередженості, аналізом "надзвичайно парадоксального" вчення про антиномії, яке дивним чином майже не викликало заперечень з боку наступних філософів і було ледь не скрізь визнане як істинне. Специфіка цього розбору полягає в тому, що Шопенгауер – звісно, з власної позиції – не тільки тлумачить кроки думки, а й постійно співвідносить сказане Кантом із традиційно усталеними поглядами на відповідні питання з царин філософії та релігії. Очевидно, що такий підхід робить його автора одним із передвісників сучасної аналітичної інтерпретації творчості Канта. Певна річ, особливу увагу Шопенгауер приділяє розв'язанню третьої антиномії чистого розуму, антиномії причиновості та свободи, що зумовлено було кількома чинниками. По-перше, в контексті цього розв'язання Кант докладно зупиняється на проблемі речі самої по собі, яка, безперечно, була *crucis interpretationis* вже для сучасників Канта і залишалася головною проблемою для всіх наступних інтерпретаторів його творчості. По-друге, міркування про антиномічність природи і свободи являють собою таку частину теорії, що спільна для систем філософії обох мислителів. По-третє, саме в цій частині насамперед помітна відмінність обох філософських систем, оскільки, хоч би що твердив Шопенгауер із цього приводу, його вчення навряд чи "завершило справу" Канта.

Шопенгауер має рацію, коли говорить, що Кант ніде не зробив поняття речі самої по собі предметом спеціального пояснення чи дедукції. Як правило, це поняття виринає тоді, коли йдеться про якусь нечуттєву (умоглядну) причину явища, яка, однак, ніколи не виявляє себе в можливому досвіді. Вже перші інтерпретатори і головні супротивники Канта уgliedіли певну непослідовність у такому ході думки, оскільки всі категорії (включно з категорією причиновості), за словами кьонігсберзького мислителя, застосовні винятково лише до можливого досвіду. В зв'язку з цією проблематичною ситуацією Шопенгауер уважає, що через уявлення, себто явище, ми ніколи не можемо вижити за межі самих уявлень, тобто нам не дістатися до цілковито відмінної від них речі самої по собі. Проте філософ убачає інший вихід із такого становища, а саме в тому, що волю людини він ідентифікує із такою річчю самою по собі, тож тільки вона відкриває нам це в-собі-буття явища людини. Таке докорінне перетлумачення Кантового вчення дозволяє Шопенгауеру стверджувати безпосереднє виникнення поняття свободи в кожній людині, якщо тільки людина пізнає власну волю. Утім, варто зауважити, що поняття "воля" в системі Шопенгауера стає не просто переінакшенням Кантового поняття речі самої по собі, а творчою силою світу, вивільненням від усілякої необхідності, цілковито незалежним, всемогутнім принципом світобудови, воля – це сама свобода. Але у такий спосіб потрактована воля є волею в собі, проте в жодному разі не її проявами, що утілені в окремих індивідах. Тим самим Шопенгауер не погоджується з Кантовим поясненнями ідеї свободи, що по-різному подані в теоретичній і практичній філософії. Для нього справж-

нім джерелом свободи може бути тільки безпосереднє усвідомлення людиною себе як волі або речі самої по собі, тобто, як принципу, що не від чого не залежить, але від нього залежить все. А втім, тлумачення Шопенгауером речі самої по собі як волі не є таким уже цілком безпідставним. У третьому підрозділі дев'ятого розділу глави про антиномію, де розрізняється емпіричний та інтелектуальний характер, Кант, справді, експлікує зв'язок між явищем і річчю самою по собі за допомогою каузальності розуму (KrVA 538–558). Але Шопенгауера не влаштовує такий спосіб пояснення Канта, і він уважає, що замість розуму тут мала б стояти воля.

Водночас Шопенгауер переконаний, що розв'язання третьої антиномії не досягає своєї мети, позаяк і в тезі, і в антитезі мається на увазі світ як явище, а не як річ сама по собі. Трансцендентальна свобода, викладена в тезі, не є безумовною каузальністю причини, бо причина повинна бути причиною явища, а не тим, що цілковито відрізняється від нього. Співвідношення волі та її вияву не є причиновим відношенням. Світ можна пояснити лише на підставі волі, однак не з причиновості, позаяк він і є сама воля, яка виявляє себе. Але в світі причиновість править за єдиний принцип пояснення, бо все в ньому відбувається лише згідно із законами природи. І тут Шопенгауер висловлює свою впевненість, що істинність слід приписати тільки антитезі третьої антиномії, натомість теза висувається за допомогою аналогії і слабо переконлива.

При оцінці третьої трансцендентальної ідеї, що викладена в главі про ідеал чистого розуму, Шопенгауєровий присуд доволі різкий і категоричний: він розцінює цю главу, сповнену зашкарбулої схоластики в силу міркувань про *ens realissimum*, "дивовижною і невартою", що з'явилася тільки через "пристрасть до архітектонічної симетрії". Третя ідея виводиться Кантом із диз'юнктивної форми судження, але така дедукція спирається на хибне припущення, мовляв, наше пізнання одиничних речей виникає через щораз більше обмеження загальних понять, отже, зрештою, і найзагальнішого поняття, що містить усю реальність. Стосовно цього пункту Шопенгауєр висловлює думку, мовляв, Кант тут замість методу розуму послуговується схоластичним методом. Натомість він певен, що все наше пізнання, виходячи з одиничного, за допомогою абстрагування поступово досягає загального і, врешті-решт, найзагальнішого поняття, обсяг якого буде майже порожнім. У Кантовому припущенні його упертий критик убачає привід для появи "філософського шарлатанства", що неодмінно має асоціюватися зі спекулятивним ідеалізмом. Він далекий від того, щоб думку Канта, що розум може дійти до поняття Бога, розцінювати як щось суттєве і не-обхідно властиве самому розуму. Однак він і не виключає того, що за допомогою самого тільки розуму ми можемо здобути поняття Бога, хоча це можливо лише завдяки закону причиновості, що було відзначено Ляйбніцем і Вольфом. Як і при розборі аргументів Канта в інших місцях, також тут Шопенгауєр покликається на свідчення стародавніх філософів, у яких і сліду немає про якість

ens realissimum. Утім, у світлі історико-філософських досліджень ХХ ст. можна стверджувати, що така думка філософа позбавлена будь-якої аргументативної сили.

Із критикою Кантом певних догматичних положень спекулятивної теології, критикою, яка в свою чергу була викликана Г'юмовою критикою на адресу популярної теології, Шопенгауєр не схильний пов'язувати справжній філософський інтерес критицизму, а бачить у цьому, радше, відображення тогочасних філософських настроїв. Утім заслуга Кьонігсберзького мислителя полягає в тому, що, здійснивши розрізнення між явищем і річчю самою по собі, Кант усунув із філософії теїзм, отже, вона має займатися або емпірично даним, або тим, що тримається на непохитних доказах. В критиці Кантом онтологічного доказу існування Бога не було навіть потреби, оскільки цей аргумент являє собою "хитромудру гру поняттями" і, крім того, вже в Аристотеля містяться слова для його спростування. Заперечення ж космологічного і фізико-теологічного доказів узагалі не вартують на увагу, бо вони відповідно або конкретизують перший доказ, або розширюють другий. Шопенгауєр пропонує долучити до трьох доказів, критикованих Кантом, четвертий, який він назвав кераунологічний доказ, що ґрунтується на почутті безсилості, безпорадності і залежності людини перед незбагненими і загрозливими силами природи – доказ, що запозичений із життя і популярної теології. Звісно, в цьому пункті Шопенгауєр виступає вже як співавтор "справи критики", а не як критичний і аналітичний читач й інтерпретатор. На завершення розгляду трансцендентальної діалектики філософ звертається до її останнього підрозділу ("Про останній замір природної діалектики людського розуму" A669–704) і досить скептично розцінює вагомість ідей розуму для поступу науки про природу, більше того, він навіть схиляється до такого погляду, що вбачає в них перешкоду на шляху справжнього пізнання природи. У цьому пункті своєї критики Канта думка Шопенгауєра виявляється особливо суголосною позитивістсько-емпірицистській настанові філософії того часу.

Як зазначалося вище, при викладі Кантової філософії Шопенгауєр вибірково ставиться до аналізованих ним пасажів "Критики", залишаючи поза увагою інколи вкрай суттєві ходи думки, наприклад, дедукцію категорій або вчення про схематизм. Так само він зовсім не торкається "Вчення про метод", вважаючи цілком у дусі свого часу, мовляв, тут не міститься нічого такого, що варто для розуміння змісту критицизму. Зауважимо, що подібна позиція характерна для багатьох інтерпретаторів критичної філософії та, на жаль, вона залишається пануючою ще й досі. Головна увага Шопенгауєра зосереджена передусім на теоретичній філософії Канта і тому "Критика чистого розуму", включено з "Пролегоменими", становить осереддя його розгляду.

Список використаних джерел

1. Schopenhauer A. Werke. Hrsg. Angelika Hübscher. – Zürich : Diogenes, 1977. – Bd. II. – S. 513. 2. Ibid. – S. 550. 3. Ibid. – S. 554. 4. Ibid. – S. 572. 5. Ibid. – S. 584. 6. Ibid. – S. 586. 7. Ibid. – S. 591.

Надійшла до редколегії 11.02.13

Д. Е. Прокопов

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И. КАНТА В ТОЛКОВАНИИ А. ШОПЕНГАУЭРА: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Автор изучает специфику интерпретации философии Канта в XIX веке через обращение к трудам Артура Шопенгауэра. В статье раскрыты характер и основные принципы этого прочтения критицизма в контексте сравнительного анализа толкования Шопенгауэром теоретической философии с оригинальными текстами Канта.

Ключевые слова: Шопенгауэр, теоретическая философия Канта, трансцендентальная эстетика, аналитика, диалектика, антиномии.

D. Ye. Prokopyov

KANT'S THEORETICAL PHILOSOPHY IN A. SCHOPENHAUER'S INTERPRETATION: HISTORICAL-AND-PHILOSOPHICAL ANALYSIS

The author examines the specific of Kant's philosophy interpretation in the XIX century by addressing to the works of Arthur Schopenhauer. The article discloses the nature and basic principles of reading criticism in the context of comparative analysis of Schopenhauer's interpretation of theoretical philosophy with the original texts of Kant.

Keywords: Schopenhauer, Kant's theoretical philosophy, transcendental aesthetics, analytics, dialectics, antinomies.

УДК 1:394.92/304.444

С. В. Руденко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

ПРО ОДИН ІЗ ПЕРСПЕКТИВНИХ НАПРЯМІВ РОЗВИТКУ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ІДЕЙ Д. І. ЧИЖЕВСЬКОГО

У статті аналізуються основні положення історико-філософського вчення Д. І. Чижевського та пропонується їх інтерпретація на основі концепції реконструктивної рефлексії.

Ключові слова: Д. Чижевський, історія філософії, історія української філософії, соціокультурний аналіз, реконструктивна рефлексія.

Мета цієї статті – проаналізувати ідею Д. Чижевського про відсутність самобутньої української філософії та обґрунтувати можливість її подальшого розвитку в контексті вирішення проблеми специфічних рис української філософії на основі концепції реконструктивної рефлексії.

За сучасних умов розвитку вітчизняної історико-філософської науки важко не погодитись з думкою одного з дослідників методологічних проблем історико-філософського пізнання Ю. В. Кушакова про те, що саме в цій області нині існує сукупність актуальних теоретичних питань, які необхідно потребують ретельного аналізу, оскільки, за задумом, вони представляють собою передній край науки [1]. Теоретична позиція дослідника історії філософії є умовою можливості не тільки якості, всебічності та об'єктивності результатів наукового пошуку, але й умовою формування способу розуміння історико-філософського процесу взагалі, стилю історико-філософського мислення. Цілком зрозуміло, що сьогодні дослідження історії філософії взагалі, і особливо дослідження історії вітчизняної філософії, не можуть здійснюватися на інтуїтивному теоретичному рівні. І якщо в традиції марксистсько-ленінської історико-філософської науки здійснення конкретних досліджень не завжди потребувало звернення до аналізу методологічних проблем, це не означало їх відсутність на теоретичному рівні.

Предмет історико-філософського дослідження, який є унікальним і неповторним, завжди спонукає до критичного перегляду наявних теоретичних та методологічних підходів, який дозволяє створити оригінальну теоретичну систему та власну методологічну позицію вченого. Тому сьогодні в процесі формування традиції вітчизняної історії філософії важливим завданням постає актуалізація теоретичних та методологічних проблем, яка повинна призвести до формування досліджень теорії історико-філософської науки. Одним із джерел формування сучасної теорії історико-філософського процесу в Україні є історико-філософська концепція Д. Чижевського.

Д. Чижевський є одним з тих українських філософів, перу якого належить один з перших нарисів теоретичних проблем дослідження історії філософії України. Основним у цьому аспекті історико-філософським дослідженням Д. Чижевського є, на наш погляд, робота "Нариси з історії філософії на Україні". В ній мислитель не лише формулює теоретико-методологічні принципи розуміння та дослідження світового історико-філософського процесу, а й окремим розділом аналізує умови можливості та основні принципи розуміння та дослідження історії філософії України. Методологічною основою історико-філософської концепції Д. Чижевського постає культурно-історичний аналіз. Філософію мислитель розуміє як продукт, квінтесенцію культури, більше того – саме національної культури [2]. Філософське знання, історія філософії не може бути зрозумілою без знання і розуміння культурно-історичного контексту розвитку нації, або ж конкретної культури. Тому історико-філософський процес хоч і не тлумачиться плюралістично, однак корелює з національною культурою.

Д. Чижевський не абсолютизує це положення, оскільки сам бачить в ньому однобічність і обмеженість: "Кожна національна філософія, що хоче бачити у собі єдину й усю правду, стає на хибний шлях" [3]. Розвиток філософії розуміється мислителем як суперечливий рух між національними філософіями, однак синтез, зняття цих протилежностей і є умовою можливості розвитку світового історико-філософського процесу. Д. Чижевський розуміє, що філософське знання не може і не повинно бути суто "національним". Претендуючи на всезагальність і необхідність певна філософська думка виходить за межі національного світогляду. Цей процес виражає розвиток світової філософії. В основу розвитку світового історико-філософського процесу мислитель покладає гегелівський діалектичний принцип протиріччя, яке актуалізується між національними світоглядами та національними філософіями, які самі по собі є лише "частковою правдою" і знімається у більш конкретному протиріччі національного та всесвітнього, що в свою чергу знімається у нескінченному прогресі, розвитку абсолютної істини: "Самі національні пункти погляду філософії є у відношенні один до одного... протиріччями, протиріччями, через які проходить розвиток світової філософії як цілого" [4].

Як вже зазначалося, творчі зусилля Д. Чижевського були направлені саме на дослідження національної історико-філософської традиції. В своїй роботі "Нариси з історії філософії на Україні" мислитель виділяє три основні моменти, що виражають певну національну філософію. По-перше, національна філософія характеризується специфічною формою постановки й дослідження проблем (спосіб мислення, стиль мислення), по-друге, методологічною базою філософських досліджень, по-третє, особливістю архітектоніки філософських систем та їхньої ролі в системі цінностей культури [5]. Крізь призму цих критеріїв філософ дає характеристику української філософії. І як наслідок одним з основних висновків його дослідження виявляється відсутність "української філософічної думки", а наявність "початків і намічень думок". Відсутність яскравої самостійності й відокремленості культурного життя в Україні є причиною відсутності впливу української філософії на світовому рівні, а тому "Слов'янській (зокрема українській) філософії треба ще чекати на свого "великого філософа" [6]. Причому, сам Д. Чижевський критерієм впливовості певної філософії на світовому рівні визначає її системно-концептуальну форму. Дослідник фіксує відсутність системних форм в українській філософії, а, отже, її невідповідність у той час на світовому рівні. Однак, поряд з цим Д. Чижевський формулює важливе теоретичне завдання для подальших філософських досліджень. Всі вони мають бути представлені у формі системи, а не вільної сукупності поглядів. Однак, все ж таки історія філософії України для Д. Чижевського продовжує залишатися історією філософських поглядів, філософської думки, яким він зробив спробу дати системний вигляд. І сама назва роботи філософа – "Нариси (курс. мій – С. Р.) з історії філософії на Україні" говорить про відсутність

завершеної історико-філософської концепції, про що говорить й сам мислитель у передмові до вищезазначеної роботи: "... той матеріал, який я подаю, не може вважатись завершеним і викінченням наукової праці в цій галузі, а навпаки – скоріше має на меті пробудити цікавість і увагу до цієї галузі дослідження" [7].

У своєму невеликому нарисі Д. Чижевський, на наш погляд, у непрямій формі піднімає одну із найважливіших для розвитку сучасної теорії історико-філософського процесу в Україні проблем – проблему історико-філософської реальності. Її вирішення може дає підстави здійснити важливий крок на шляху обґрунтування відповіді на одне із питань, що цікавлять Д. Чижевського – питання про специфічні риси української філософії. Важко не погодитись із положенням, що будь-яка філософська традиція є відображенням реальності (соціальної, політичної, економічної, мовної і т. д.) певної національної культури, певного народу. Як вже зазначалося, Д. Чижевський говорить про відсутність специфічної української філософії на підставі того, що реальності, яку б вона відображала, просто не існувало в історії розвитку української культури, українського народу.

Важко погодитись із позицією Д. Чижевського не у тому, що він констатує тривалу нестійкість, відсутність самостійності у історичному розвитку української культури, а у тому, що він надає перевагу гегелівській кумулятивній моделі розвитку історико-філософського знання, відповідно до якої предметом історії філософії є вже наявні філософські здобутки в історії, які постають квінтесенцією реальності.

При такому підході історик філософії як суб'єкт пізнання виявляється об'єктом впливу філософського знання. Виходячи із розробленої нині в межах епістемології (Н. Гудмен, Г. Патнем), історії науки та філософії науки (Г. Патнем, В. Чуйко) концепції реконструктивної рефлексії ми можемо стверджувати про наявність іншого обґрунтованого способу розуміння розвитку наукового та філософського знання. Відповідно до нього умовою розвитку, приросту наукового та філософського знання є не деяке попереднє знання чи розуміння, а *незнання і нерозуміння*. В межах такого підходу обґрунтовується положення, відповідно до якого не людина є об'єктом впливу знання, а знання є об'єктом впливу людини [8]. На наш погляд, це положення може бути застосоване до вирішення проблеми реальності в межах теорії історико-філософського процесу в Україні.

На відміну від інших західноєвропейських філософських традицій, які відображали ту чи іншу реальність (ментальну, соціально-політичну, державну і т. д.), предметом української філософії постала *відсутність реальності*. Для українських мислителів вона була відсутньою не тому, що не існувало розвиненої української культури, народу, держави і т. і. (тут ми не можемо погодитись із Д. Чижевським), а в силу того, що ця реальність не могла бути відображеною внаслідок цілого комплексу політичних, соціальних, історичних чинників (перебування України у складі інших держав, заборона філософії, репресії, що спрямовані на інтелігенцію тощо). Саме тому вітчизняна філософська традиція суттєво відрізняється від інших західноєвропейських, для яких подібні проблеми не існували (а якщо і існували, то досить нетривалий час). На відміну від англійської, французької чи німецької філософських традицій, предметом яких була власна національна культура (у широкому сенсі цього поняття), через відсутність можливості відобразити власну культурну реальність, предметом рефлексії української філософії стали *інші реальності*. Специфічною рисою української філософії стало те, що вона розвивалась не як знання про власну

реальність (культуру), а як *"експертиза"* знань, здобутих і узагальнених у філософських традиціях інших культур. Так, навіть на основі аналізу класичної та сучасної західноєвропейської філософської літератури ми можемо побачити суттєву відмінність і відсутність порозуміння (попри всі спроби, які мають місце нині) між так званими континентальною та англо-американською (аналітичною) філософськими традиціями. На основі аналізу сучасної літератури з цього питання [9]. На наш погляд, таке порозуміння є неможливим не стільки з причини відсутності бажання у представників континентальної чи англо-американської (аналітичної) чи навпаки, а на основі того, що реальність європейської континентальної культури ніколи не стане тотожною реальності англійської чи американської культури. І якщо щось і об'єднує ці філософські традиції, то це те, що в межах кожної з них відсутньою є *потреба* зрозуміти іншу реальність.

За умов відсутності можливості відображення історико-культурної реальності ця потреба постає чи не головною для представників української філософії. Саме тому філософські пошуки вітчизняних мислителів – це переважно спроби зрозуміти, освоїти та оцінити іншу філософську традицію, іншу культуру. Якщо звернутися до творчості майже будь-якого представника української філософської думки історії чи сучасності, то в першу чергу з його текстів можна зробити висновок, що він є висококваліфікованим "експертом", для якого не існує проблеми зрозуміти, оцінити та застосувати досягнення представників різних філософських течій, шкіл, напрямків, навіть якщо вони відображають зовсім різні (а, інколи, і суперечливі) культурні реальності. Починаючи з філософської думки Київської Русі, у працях видатних мислителів цього періоду (Іларіон Київський, Данило Заточеник, Володимир Мономах та ін.) ми можемо побачити окрім розробки оригінальних філософських ідей прагнення до розуміння культурної реальності, що відображена у філософських пошуках європейської середньовічної філософії. У межах філософської думки Київської Русі в окремий напрямок сучасні дослідники виділяють, так звану, перекладну традицію. Подібні тенденції ми можемо спостерігати в межах розвитку реформаційно-гуманістичних ідей в Україні XV–XVII ст. (Ю. Дрогобич, П. Русин, Ст. Оріховський), філософської думки в Києво-Могилянській Академії, філософській системі Г. С. Сковороди, українській академічній філософії XIX ст., традиції українського бароко, романтизму, розвитку сучасної української філософії XX–XXI ст. тощо [10].

Може виникнути питання: якщо українська філософія завжди мала і має зараз самостійний характер і власні специфічні риси, то чому вона упродовж майже тисячолітнього розвитку залишалась непомітною для західноєвропейської філософської думки і не мала впливу на неї?

Ми вважаємо, що відповідь на це питання певною мірою схопив Д. Чижевський, але в силу реалій свого часу не міг довести її логічного завершення. Згідно із його загальновідомим висловом українська філософія – це справа майбутнього. На нашу думку, розвиток сучасної світової культури, складовою якої постає і українська, є тим майбутнім, про яке говорив Д. Чижевський.

Розвиток ідей глобалізації, мультикультуралізму, прагнення до діалогу та порозуміння між різними культурами – це цінності, які сьогодні висувуються на передній світовим співтовариством. Думається, що саме в цих умовах досить актуально стає потреба не тільки у знанні різних мов та історії культури, скільки у наявності системи філософських принципів, які б обґрунтовували умови можливості розуміння однією культурою іншої культури, порозуміння між співтовариством філософів

та науковців, формування демократичного поля функціонування та розвитку міжнародного права, економіки, міжнародної інформації і т. д. Саме у сучасних умовах у розвитку філософських досліджень особливої цінності та актуальності набувають такі риси як здатність до розуміння інших філософських традицій, діалогічність, антидогматичність, вміння, зберігаючи національні риси, бути доступними для розуміння.

В якості висновку можна зазначити, що сучасний стан розвитку світової філософії і є тим "майбутнім" української філософії, про яке говорить Д. Чижевський, в межах якого стає можливою трансформація традиційного способу бачення розвитку теорії історико-філософського

процесу в Україні і застосування для її подальшої розробки концепції реконструктивної рефлексії.

Список використаних джерел

1. Кушаков Ю. В. Л. Шестов: историк философии или "шанувальник духовного хулиганства"? // Научные записки Киевского национального университета имени Тараса Шевченко: Том XII. Философский факультет. – К. : Педагогіка, 2004. – С. 91.
2. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К. : Обрій, 1992. – С. 8.
3. Там само. – С. 10.
4. Там само. – С. 11.
5. Там само. – С. 12.
6. Там само. – С. 14.
7. Там само. – С. 4.
8. Див.: Чуйко В. Л. Когнітивізм як об'єкт когнітології : монографія. – Ніжин : Міланік, 2007. – С. 41–46.
9. Див.: Кричлі Саймон. Вступ до континентальної філософії / [пер. з англ. Вадима Менжуліна]. – К. : ТОВ "Стилос", 2008. – 152 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).
10. Див., напр.: Історія української філософії : підручник / Русин М. Ю., Огородник І. В., Бондар С. В. та ін. – К. : Академвидав, 2008. – С. 71–92.

Надійшла до редколегії 11.02.13

С. В. Руденко

ОБ ОДНОМ ПЕРСПЕКТИВНОМ НАПРАВЛЕНИИ РАЗВИТИЯ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ Д. И. ЧИЖЕВСКОГО

В статье подан анализ основных положений историко-философского учения Д. И. Чижевского и предлагается их интерпретация на основании концепции реконструктивной рефлексии.

Ключевые слова: Д. Чижевский, история философии, история украинской философии, социокультурный анализ, реконструктивная рефлексия.

S. V. Rudenko

ABOUT ONE OF THE PERSPECTIVE DIRECTIONS OF THE DEVELOPMENT D. CHYZHEVSKY'S HISTORIC-PHILOSOPHICAL IDEAS

In article are analysed main positions D. Chyzhevsky's historic-philosophical teaching and is offered their interpretation on base of the concepts of reconstructive reflection.

Keywords: D. Chyzhevsky, history of philosophy, history of Ukrainian philosophy, socio-cultural analysis, reconstructive reflection.

УДК 321.01:32.019.51

Д. А. Товмаш, канд. філос. наук, доц., КНУТШ

ПОЛІТИЧНА КОМУНІКАЦІЯ ЯК БАЗИС КОНСТРУЮВАННЯ КОМПЕТЕНТНОГО ГРОМАДЯНИНА

У статті представлений детальний аналіз актуального для сучасного українського суспільства нового наукового практичного підходу – віртуалістики – що дозволить нам не тільки розібратися в складних соціальних проблемах, але й створити моделі майбутніх у всьому різноманітності просторових і духовних світів. Розглянута можливість та необхідність конструювання за допомогою політичної комунікації поряд із повсякденною та соціальною реальністю реальності громадянського суспільства, що можливе та необхідне як конструктивна ідея та модель, яку потребує українське суспільство.

Ключові слова: політична комунікація, громадянське суспільство, компетентність, компетентний громадянин, віртуалістика, віртуальна реальність, симулякр.

Головним в процесі існування політичної комунікації потрібно вважати створення інформаційної (символічної, духовної) спільності комунікатора і реципієнта, забезпечення ідеї єдності сторін. Саме це дозволяє державі розраховувати на підтримку населення, партіям – встановлювати контакти зі своїми прибічниками чи формувати передвиборчі коаліції, різним країнам – утворювати політичні союзи і т. д.

В епоху розречевлення індивід занурюється у віртуальну реальність симуляцій повсюди і в більшій мірі сприймає світ як ігрове середовище, створюючи її умовність, керованість її параметрів і можливість виходу із неї. Відмінність старого і нового типів соціальної організації за допомогою дихотомії "реальне – віртуальне" дозволяє говорити про поняття віртуалізації як процесу заміщення інституціалізованих практик симуляціями. Таким чином концепт "віртуалізації" може описуватися як процес творення перспектив розвитку "нового", а саме проектування віртуальної реальності, якій притаманні чотири фази відношення справжньої реальності. Наразі нами зазначало в попередньому параграфі про "віртуалістику" винахід російського дослідника Миколи Носова (творця віртуальної психології). Інноваційний підхід, заснований на визнанні існування двох або більше типів онтологічно самостійних реальностей, що не зводяться одна до одної. Віртуалістика – це не філософія й не наука, а тип світогляду, точніше, постнекласи-

чного світогляду. Віртуалістика – це не заперечення традиційної філософії й науки, але розширення поля дії: віртуалістика вводить у світогляд нову реальність і пропонує новий погляд на світ.

На думку вчених Центру віртуалістики Інституту Людини РАН, віртуальна реальність продукується активністю якої-небудь іншої реальності, зовнішньої стосовно неї. Віртуальна реальність існує актуально, тільки "тут-і-тепер", тільки поки активна реальність, що породжує. У віртуальній реальності свій час, простір і закони існування (у кожній віртуальній реальності своя "природа"). Віртуальна реальність може взаємодіяти з усіма іншими реальностями, у тому числі й із породжувачами як онтологічно незалежна від них. Відміну від віртуальної, реальність що породжує називається константною реальністю. "Віртуальність" і "константність" утворюють категоріальну опозицію, тобто є філософськими категоріями. У віртуалістичній віртуальності протиставляється не субстанціальності, як це було в традиційній філософії, а константності, і відносини між ними відносні: віртуальна реальність може породити віртуальну реальність наступного рівня, ставши щодо неї константною реальністю. І у зворотну сторону: віртуальна реальність може згорнутися в елемент своєї константної реальності. Система взаємородження і згортання віртуальних і константних реальностей утворює онтологічну модель.

Віртуалістика має справу з актуальним існуванням, тому має можливість концептуалізувати події – те, що існує тільки "тут-і-тепер"; віртуалістика може розглядати будь-яку подію не як статистично усереднений об'єкт, а як унікальне, існуюче в однині: творчий стан, акт думки, вчинок, життя окремої людини, окрема держава й т. д. Віртуалістика має справу з інтерактивними реальностями, тобто події однієї реальності можуть взаємодіяти з подіями іншої реальності, тому віртуалістика визнає постулат єдності світу [1].

На нашу думку, головною альтернативою масовому суспільству в Україні може бути віртуальний конструкт громадянського суспільства, який втілює національні та культурні особливості українського суспільства через чітко сформований та виражений образ-симулякр бажаного майбутнього, в якому може бути втілена національна система господарювання через образ-постать "компетентного громадянина". Висвітлення змісту та проблем формування зазначеного образу нами навмисно не будуть розкриті, адже це завдання потребує додаткового дослідження. Наше завдання – показати роль політичної комунікації у формуванні віртуального конструкту громадянського суспільства. Тому, алгоритмом подальшого викладу буде наступне: розгляд позицій відносно розуміння явища образу; пошук взаємодії образів у різних реальностях; вбачаючи природний супротив маси сенсу нашого віртуального конструкту, вважаємо за необхідне для результативності застосування неформальних видів політичної комунікації; постановка питання про конструкт в конструкті – "компетентного громадянина".

Під поняття образу в соціальній філософії розуміють суб'єктивну картину світу або її фрагмент, що передбачає інтерпретацію лавиноподібного потоку інформації, що отримується органами відчуття, на основі вже існуючої та сформованої у людини категоріальної системи. Подібного роду категорії відображують інтеріоризований суспільний досвід, що закріплений в мові. Як правило, цей процес безсвідомий за своєю природою і відбувається автоматично.

При розгляді феномену образу виділяють три його складові елементи, а саме "образ-знання", "образ-значення" та "образ-потрібного-майбутнього".

Образ-знання, що існує в формі зафіксованого знання, тобто як віддзеркалена суб'єктом картина існуючої реальності.

Образ-значення, що задає для нас значення політичного об'єкта, вбудовуючи конкретний об'єкт в нашу ціннісно-смыслову систему. Образ-значення створює особистісний зміст політичного об'єкту, забезпечуючи нам можливість вибору дій у відношенні до нього.

Образ-потрібного-майбутнього існує у людини у формі прогнозування можливих змін, передбачення можливих подій, які можуть бути значимими для неї.

Мова йде не про три незалежні існуючі феномени, а про деяку систему їх супідрядності. В зв'язку з цим виявляється, що політична активність має визначатися в першу чергу образом-значенням та образом-потрібного-майбутнього. Образ-знання в свою чергу концентрує в собі перероблену і проінтерпретовану громадянином (виборцем) інформацію. Він впливає на формування образу-значення та образу-потрібного-майбутнього, і таким чином на політичну активність має. Тому при корекції думки соціальної групи про конкретного політичного актора швидких змін можна досягти впливаючи та змінюючи вже існуючі у групи образи-знання та образи-потрібного-майбутнього. В свою чергу, вплив на думку групи через образ-знання має більш тривалий характер, але, натомість, результат цього впливу є більш

стійким. Надалі потрібно розглянути структуру образу в політичному сприйнятті.

Вочевидь, що існуючий у групі образ політичного об'єкта чи суб'єкта зовсім не передбачає наявності всіх трьох його форм, але обов'язковим є існування образу-знання. В такому випадку можемо чинити вплив на політичну активність населення, впливаючи на образ-знання одночасно конструюючи образ-значення [2].

На буденному рівні пізнання пересічного громадянина, "людина з вулиці" створює той первинний, фоновий вигляд політики, який дозволяє йому пристосовуватися до політично організованого співтовариства, знаходити спільні із власними цілями способи взаємодії з владою і державою. Сформований на цьому рівні свідомості образ політики по суті є результатом її фактографічного споглядання, що не претендує на будь-яке спеціалізоване ставлення до неї або використання прийомів відображення, що виходять за межі звичайних спостережень за дійсністю. Повсякденна свідомість має "природну" картину політики на основі індивідуального емпіричного досвіду та традиційно сформованих ідей, звичаїв, стереотипів.

По суті такий тип політичного споглядання є різновидом не логічного, а інтуїтивно-образного мислення, в якому переважають почуття і емоції, що виражені через різного роду символи, асоціації, метафори та інші найпростіші способи прояву людської думки. Поряд із раціональними оцінками у статку присутні і різні невідрефлексовані, ірраціональні уявлення. Саме цей тип мислення породжує всілякі міфи, утопії, плітки та інші аналогічні форми мислення про політику.

Що стосується сенсу такого сумативного образу політики, то він частіше пов'язується з явищами влади, держави, керівництва, управління, якої-небудь цілеспрямованої активності. Нерідко люди привносять в цей образ відтінки певної хитрості, підступності. Такий образ "політичного" пояснюється значною мірою тим, що в його основі лежить сприйняття людиною окремого фрагменту політики, з яким вона безпосередньо стикалась і який до того ж в повній мірі влаштовує її як відображення зовнішніх рис політичної взаємодії людей [3].

Політична комунікація формує образи політичних об'єктів та суб'єктів, що мають конкретні характеристики, які визначають їх сутність. Формує тоді, коли вона і творить, і зміцнює, і замінює, і знищує тощо. В даному дослідженні нас не цікавлять ні суб'єкти, ні об'єкти політичної системи в класичному значенні, джерелами політичної комунікації на шляху творення громадянського суспільства за нашими переконаннями можуть бути різні сили та особистості. Суттєвим є саме процес участі в формуванні віртуальності громадянського суспільства, яка не виключає навіть таку форму участі як "неучасть". Згідно віртуальної моделі громадянського суспільства зазначені нами складові елементи образу: образ-знання, образ-значення та образ-потрібного-майбутнього, потребують обов'язкового наповнення. Це наповнення змістом повинне базуватися на ідеї неможливості завершення образу та міститися в межах прогнозованих можливих обмежень, які б відповідали конкретним правовим та етичним нормам суспільства, з можливістю їх трансформації лише при умові участі в політичній діяльності, або ж поза встановлених меж, але така діяльність можлива або в уяві та сновидінні, або ж в кримінальних реаліях, які не виключені і розглядаються як антисоціальні дії.

В основу всієї моделі потрібно внести системний образ "компетентного громадянина", який заздалегідь повинен мати можливість "споживати" та розвивати самостійно віртуально чи дієво кожен агент суспільства.

Так російський дослідник К. С. Гаджиев пише: "Говорити про громадянське суспільство можна лише з часу появи громадянина як самостійного, який усвідомлює себе таким, індивідуального члена суспільства, наділеного певним комплексом прав і свобод, і в той же час, такого, що несе перед ним моральну й іншу відповідальність за свої дії" [4]. Взнявши за основу нашої моделі громадянина, ми повинні надати роз'яснення що саме є для нас громадянин. Виходячи з того, що ознаками громадянина є його статус, володіння цим статусом передбачає наявність прав, свобод та обов'язків. Крім статусу громадянина, потрібно зазначити якості та кваліфікаційні характеристики носіїв цього статусу, їх здатність і готовність, їх інтерес до примноження не лише особистого, але й суспільного надбання, тобто їх орієнтація на суспільне благо, що свідчить про їх готовність до вчинків, дій, зусиль, за які взагалі не очікується фінансова винагорода, або ж є незначною. Ці громадянські якості та здатності, які можна назвати громадянською компетентністю, не можна вважати наперед даними. Вони залежать безпосередньо від передумов, які повинна забезпечувати політична система, якщо вона стурбована власним самозбереженням. Отже, подвійний підхід до розуміння громадянина на нашу думку є доречним та повним. З одного боку, існують чіткі юридичні формули визначення громадянства і правила його набуття, які орієнтуються або на територіальний принцип, або на принцип народження (родича). З іншої сторони, виникає питання про інші якості або кваліфікаційні ознаки, якими повинний володіти громадянин, про компетентного громадянина. Під громадянською компетентністю ми розуміємо сукупність кваліфікуючих передумов як для того, щоб реалізувати права, так і для того, щоб виконати обов'язки, які обумовлені статусом громадянства.

Німецький дослідник Герфрід Мюнклер у своїх працях виділив три аспекти компетенції: когнітивний, процесуальний і габітуальний. Під когнітивною компетентністю розуміється рівень знань, а також рівень готовності й здатності до оволодіння цими знаннями, що може вважатися необхідним для того, щоб забезпечити участь (лат. *participatio* – участь). Мається на увазі знання про інституціональний устрій політичної системи, про функціональні взаємозв'язки всередині цієї системи, а також її взаємодіях зовнішньополітичного й зовнішньоекономічного характеру; не в останню чергу, мова йде й про готовність засвоїти інформацію про технічні й природничо-наукові проблеми, необхідну для ухвалення рішення про використання нових технологій або про відмову від них у тих випадках, коли подібні рішення виносяться на політичний рівень.

Під процедурною компетентністю розуміються ті знання й здатності, які необхідні для того, щоб потенційний політичний актор дійсно зумів би реалізувати існуючі в межах даного інституціонального ладу можливості впливу й участі. Поряд зі знаннями про склад і обсяг повноважень, якими володіють інститути політичної системи, про відповідні правові процедури необхідні також завдатки до тактичної й стратегічної взаємодії, щоб політичним або правовим способом виступити зі своїми цілями або перевагами.

Габітуальна компетентність передбачає наявність здатностей (навичок) і внутрішніх установок, необхідних для того, щоб знання про устрій політичної системи й про реально існуючі шляхи для вирішення виникаючих проблем доповнювалося відповідною практичною активністю. Когнітивна й процедурна компетентність потребує ще й габітуального імператива, щоб знання обернулося прагненням до конкретних дій. Габітуальна компетентність здобуває тим більше значення, чим менше поставлені

цілі відповідають вузько особистим інтересам, меркантильним приватним розрахункам окремих діючих осіб, не говорячи вже про ті випадки, коли мова йде про обмеження власної вигоди або навіть про відмову від неї. Габітуальна компетентність важлива при продукуванні так званих колективних благ, тобто тих ресурсів, якими користується кожний, незалежно від власного внеску в їхнє збільшення. Таким чином, Мюнклер пише про те, що громадянська компетентність містить у собі якості як інтелектуального, так і морального характеру [5].

Отже, для побудови суспільства, де кожен або більшість індивідів матимуть вище зазначені ознаки громадянської компетентності, потрібно, принаймні, пропагувати засобами комунікації спеціально створений цілісний образ "компетентного громадянина". Беручи до уваги характеристики масового сприйняття образу "компетентного громадянина" у спотвореному та негативному для нас сенсі, що вплине на ефективність формування громадянина із масової людини, необхідно використати та послідовно і системно застосувати весь спектр формальної та неформальної (чутки, плітки, міфи, анекдоти і т. д.) політичної комунікації, розважального жанру. Для виконання зазначеної мети, доцільним буде створення сценарію мега-гри, яка полегшить взаємодію віртуальної реальності громадянина та справжньої реальності, додасть яскравий спектр переживань та допоможе сформувати досвід, який може в подальшому впливати на формування наступного рівня розгортання конструйованої реальності. Сценарій означеної мега-гри повинен мати проблемний характер, спрямовувати кожного учасника на вирішення поставлених проблем, а також на самостійних пошук нових. Особливим моментом реалізації моделі є винагорода, яка повинна носити не фінансову користь, а вигоду господарського характеру, яка б закріплювала необхідність суб'єкта до дієвості відповідно до побудованої реальності, таким чином допомагала перетворювати віртуальність в реальність дійсності.

Обов'язковою умовою використання моделі громадянського суспільства є постійне конструювання нових рівнів реальностей для створення умов, які сприяли б виникнення константних реальностей. Приблизно так на найзагальнішому рівні виглядає віртуальна модель громадянського суспільства, яку при потребі можна "закріпити" та "закріпити" за допомогою різних форм політичної комунікації. Суб'єктами творення таких віртуальних моделей можуть бути всі агенти суспільства, а також представники інших суспільств, цьому сприяє мультикультуралізм, який притаманний процесу масовізації. Розглядаючи різні аспекти й проблеми формування в Україні громадянського суспільства як єдиної прийнятої соціальної реальності, у якій тільки й може здійснюватися повноцінне життя людини, в Україні створення сучасного громадянського суспільства можливе тільки на наднаціональній основі, тобто за умови перетворення українців у політичну націю, всередині якої національні розбіжності мали б винятково конфесійний і соціокультурний характер.

Такою основою може стати загальна ідея поліструктурного характеру, ідея "компетентного громадянина", що виражала б саму суть духу даного народу, а значить "мегаідея", ідея органічним чином синтезуюча в собі безліч приватних ідей (проектів, очікувань); ідея, що адекватним чином враховує минуле й сьогодення, і яка закликала б в реальне майбутнє даного суспільства; та ідея зрозуміла всім пересічним громадянам, а не тільки теоретикам та ідеологам.

Отже, визнаючи усвідомлення всіма соціальними суб'єктами необхідності створення справді дієвого гро-

мадянського суспільства, доречно говорити про початок переходу українського суспільства від нормативно-теоретичного рівня дискусій з цього питання до налагодження реальних механізмів практичного втілення поставленої мети з урахуванням специфіки історичних та культурних особливостей місцевого розвитку. На цьому тлі першочерговими завданнями повинні стати:

1) налагодження взаємного публічного діалогу, що є необхідною умовою підтримки довіри державним органам. При цьому надзвичайно важливим тут є дотримання паритетних засад, обопільну відповідальність громадянського суспільства та влади;

2) становлення "демократії співучасті" – взаємодії державних органів з громадськістю, розширене інформування населення про державні справи та активізація широкої участі громадян під час прийняття рішень на всіх рівнях;

3) запровадження практики регіональної співпраці відповідно до різноманітних сфер діяльності на рівні місцевого самоврядування та заснування органів співробітництва, що включатимуть представників обох сторін (круглі столи, спільні комісії);

4) вдосконалення правової та громадянської освіти як посадовців (зміна стереотипів зневажливого ставлення до проявів громадської активності), так і населення в цілому.

Завдання побудови громадянського суспільства має специфічну залежність від наростаючих у світі глобальних процесів з їхньою нерівномірністю, розхитуванням звичних підвалин, стереотипів, механізмів прийняття рішень на всіх рівнях аж до міжнародного, що вже зараз приводить до негативних результатів у різних сферах життя. Тому, для збереження та відтворення українського суспільства, існує нагальна потреба у конструюванні альтернативи масовізації наших співвітчизників якою є конструкт громадянського суспільства, що уможливило розвиток політичної культури та соціуму в цілому.

Д. А. Товмаш

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КОММУНИКАЦИЯ КАК БАЗИС КОНСТРУИРОВАНИЯ КОМПЕТЕНТНОГО ГРАЖДДАНИНА

В статье представлен подробный анализ актуального для современного украинского общества нового научного практического подхода – виртуалистики – что позволит нам не только разобраться в сложных социальных проблемах, но и создать модели будущего во всем многообразии пространственных и духовных миров. Рассмотрена возможность и необходимость конструирования посредством политической коммуникации наряду с повседневной и социальной реальностями реальности гражданского общества, возможно и необходимо как конструктивная идея и модель, в которой нуждается украинское общество.

Ключевые слова: политическая коммуникация, гражданское общество, компетентность, компетентный гражданин, виртуалистика, виртуальная реальность, симулякр.

D. A. Tovmash

POLITICAL COMMUNICATION AS THE BASIS OF DESIGN BY THE COMPETENT CITIZEN

The paper presents a detailed analysis of the current for the modern Ukrainian society of a new scientific practical approach – virtualistics – that will allow us not only to understand the complex social problems, but also to create a model of the future in a variety of spatial and spiritual worlds. The possibility and necessity of political communication through design, along with the everyday realities and social reality of civil society, is possible and necessary as a constructive idea and model, in which Ukrainian society needs.

Keywords: political communication, civil society, the competence, the competent citizen, virtualistics, virtual reality, a simulacrum.

УДК 164.031

О. Ю. Щербина, канд. філос. наук, доц., КНУТШ

МОВЧАЗНИЙ ОБМАН У ПРАВІ ЯК АРГУМЕНТАТИВНИЙ ФЕНОМЕН

У статті розглядається обман як аргументативний феномен, виділяється та аналізується такий різновид обману в юридичній аргументації, як мовчазний обман, визначається його особливість. Виходячи з особливостей різновиду обману в юридичній аргументації, описується інтерактивний інтенційний стан "А обманює В".

Ключові слова: юридична аргументація, обман у праві, обман як аргументативний феномен, різновиди обману в юридичній аргументації, мовчазний обман.

У наш час обман набув різних форм та специфічних особливостей. Не аналізуючи феномен обману, важко скласти ґрунтовне уявлення про взаємовідношення людей. У сучасному суспільстві інтенсивність цього

В умовах несприятливої економічної ситуації громадянське суспільство розглядається в Україні як один із найважливіших механізмів подолання нагальних труднощів, що постали перед країною, активізації людського фактору, об'єднання й мобілізації громадян. Це підтверджується серйозною увагою з боку державної влади до досліджуваного нами питання. Однак якщо громадянське суспільство – це результат самоорганізації людей та їхніх груп і співтовариств, індивідуальних, етноконфесійних, культурних, професійних і інших прав і свобод, то захист цих прав є також і їхнє узгодження, що неможливо без освіченого розуміння внутрішньої єдності людства в цілому. Протиставлення громадської універсальності й ідентифікаційної партикулярності може бути зняте тільки виявленням, розкриттям єдиного фундаменту.

Саме культура, у широкому сенсі будучи вираженням духовної й історичної традиції, суспільного й індивідуального досвіду, взятих в узагальненій єдності, дає універсальну основу для формування громадянського суспільства в країні. Іманентна, генетична погодженість всіх природних складових суспільства на базі культури в різних її аспектах робить розбудову в нашій країні громадянського суспільства справжньою реальністю. На цьому шляху може бути не тільки досягнута громадська згода, але й забезпечений природний системний ріст країни, немислимий без розвитку складових її частин, підсистем і елементів.

Список використаних джерел

1. Носов Н. А. Манифест виртуалистики. – М. : Путь, 2001. – 17 с. – (Тр. лаб. виртуалистики. Вып. 15).
2. Егорова-Гартман Е. В., Плешаков К. В. Политическая реклама. – Изд. 2-е. – М. : Николо-Мидиа, 2002. – С. 11–12.
3. Соловьев А. И. Политология: политическая теория, политические технологии : учеб. для студ. вузов. – М. : Аспект Пресс, 2001. – С. 5–6.
4. Гаджиев К. С. Политическая наука. – М. : Международные отношения, 1995. – С. 62.
5. Herfrid Munkler. Der kompetente Burger // Ansgar Klein, Rainer Schmalz-Bruns (Hrsg.). Politische Beteiligung und Burgerengagement in Deutschland. Moglichkeiten und Grenzen. – Bonn : Bundeszentrale fur politische Bildung, 1997. – S. 153–172.

Надійшла до редколегії 11.02.13

феномену в цілях маніпуляції свідомістю зростає. Примирнення з обманом деформує не тільки моральні, але й правові механізми саморегуляції. Це актуалізує необхідність наукового аналізу феномену обману.

© Щербина О. Ю., 2013

Обман є складним, багатофункціональним явищем. Він має різні види та форми. Тому у наукових дослідженнях проводиться аналіз різних аспектів обману. Зазначений феномен є об'єктом досліджень соціально-психологічного, соціально-філософського, етико-філософського, історико-культурного, правового характеру.

У цій роботі буде розглядатися обман як аргументативний феномен. Зокрема, мова буде йти про особливості зазначеного феномену у правовій аргументації. Мета цієї статті – розглядаючи обман як інтеракцію, виявити особливості такого різновиду обману, що використовується в юридичній аргументації, як мовчазний обман.

Розібратися у сутності брехні намагалися ще античні філософи. Утилітарна точка зору на феномен обману репрезентувалася софістами, які розглядали практичне значення обману. Альтернативна точка зору на цей феномен походить від Сократа, продовжується у творчості Платона, Аристотеля, етиці стоїків. За цією позицією, обман розглядався як наслідок незнання, як відображення метафізичного зла, як наслідок соціального занепаду та слабкості особистості. У період Середньовіччя в європейській філософії друга точка зору на обман отримала домінуючий розвиток у межах християнської етики. В епоху Відродження Н. Макіавеллі виявив амбівалентні статуси феномену обману. Філософська думка Нового часу принесла у наукову традицію вивчення цього феномену функціоналістські та сциєнтистські теорії (Т. Гоббс, Б. Спіноза, Ф. Бекон). Суттєвий вклад у розробку підходів до аналізу феномену брехні внесли І. Кант, Г. В. Ф. Гегель, Л. Фейєрбах, Ф. Ніцше, А. Шопенгауер. У XX ст. нові підходи в інтерпретації зазначеного феномену були розроблені П. Рікером, К. Ясперсом та ін. Як прояв підсвідомої агресії інтерпретував брехню З. Фройд. Значне місце морально-психологічним аспектам обману приділялося у роботах А. Адлера, Е. Дюркгайма, Е. Фромма, К. Юнга, У. Еко та ін. Вивчення брехні, обману у філософсько-психологічному плані присвячені роботи В. В. Знакова, Д. І. Дубровського. Ці ж автори, а також І. Вагін, В. І. Свицков, Ю. В. Щербатих, П. Екман та інші звертались до визначення категоріального статусу обману.

Поняття обману розглядається у правовій науці та правозастосовній практиці. Сучасними теоретиками права аналізується сутність обману у цивільному та кримінальному праві, розглядається співвідношення понять брехні та обману у позитивному праві. Проте до цього часу недосконало вивченим залишається взаємозв'язок мовчання та обману у правовій аргументації.

У літературі соціально-філософського характеру, в якій обман розглядається як засіб маніпуляції, поняття "брехня", "обман", "напівбрехня", "напівобман", "напівправа" вживаються як синоніми. Проте у дослідженнях в галузі юридичних наук поняття брехні та обману мають різні тлумачення. Брехня та обман – це різновиди психічного впливу на свідомість людини. Психічний вплив є активним впливом на свідомість та волю іншої особи, що здійснений або з метою схилити цю особу до певної поведінки, або з іншою метою чи за іншими мотивами. З юридичної точки зору, поняття брехні, на відміну від інших видів психічного впливу, містить три обов'язкові ознаки: спотворення істини, навмисність фальсифікації, введення іншої особи в оману. Тобто брехня може використовуватися без наміру схилити іншу особу до вчинення певної дії або утриматися від неї в інтересах брехуна. Обов'язкова наявність такого наміру перетворює брехню на обман. Не будь-яка брехня є обманом, проте будь-який обман є брехнею і необхідно містить в собі всі ознаки брехні. Отже, з юридичної точки зору, обман – це така брехня, яка обов'язково спрямована на схилення іншої особи до вчинення / не вчинення дії, яка вигідна для

брехуна. Великий енциклопедичний юридичний словник містить визначення обману як "умисного спотворення дійсного стану речей, свідому дезінформацію контрагента, введення його в оману шляхом повідомлення або замовчування інформації з приводу певних фактів, обставин, подій минулого, теперішнього або майбутнього часу з метою спонукати його із власної волі вчинити або не вчинити конкретні дії в інтересах посягаючого" [1].

Поняття брехні та обману завжди пов'язані з взаємодією людей. У своїх практичних міркуваннях людина мусить враховувати бажання та можливості інших. Когнітивний світ суб'єкта створюється завдяки вже наявним іншим когнітивним світам та існує у безперервній взаємодії з ними. Логіко-когнітивний підхід до аналізу ситуації об'єктів, які взаємодіють, при розгляді їхніх міркувань дозволяє показати те, що відбувається у внутрішньому світі суб'єкта, коли він здійснює виведення. Те, що відбувається у світі суб'єкта і є когнітивною умовою виведення [2].

При логіко-когнітивному підході розуміння дій та взаємодій ґрунтується на інтерпретації їх як наслідків практичних міркувань агента або групи агентів. Практичні міркування містять в собі терміни, які використовуються для вираження цілей, бажань та намірів. Автор цієї концепції А. Т. Ішмуратов називає умови практичних міркувань логіко-когнітивними. Під час взаємодії агенти чинять когнітивні впливи один на одного, змінюючи когнітивні, тобто внутрішні світи один одного. "Наприклад, переконання одного можуть не тільки стати переконаннями іншого, але й змінити очікування, збудити емоції, сформувати оцінки та самооцінки" [3].

Когнітивна подія, яка пов'язана зі зміною одночасно двох чи більше когнітивних оточень різних суб'єктів називається інтеракцією. Під час інтеракції когнітивні світи суб'єктів відбиваються один в одному. Когнітивна взаємодія є проявом залежності того, хто впливає від того, на кого впливають. "З формально-логічної точки зору інтеракція створюється "нашаруванням" різносуб'єктних ітерацій когнітивних операторів ПЕРЕКОНАНІЙ, МАЄ СУМНІВИ, ЧЕКАЄ, МАЄ НАМІР і т. д., певний клас еквівалентності яких утворює "когнітивне осердя" ситуації когнітивної взаємодії" ("я знаю, що ти знаєш, що я знаю...") [4].

У теорії аргументації брехню визначають як "інтеракцію, свідомо (умисно) спрямовану на формування у співбесідника спотвореної картини світу" [5]. Раніше нами вже аналізувалось поняття брехні у правовій аргументації, зокрема йшлося про взаємозв'язок мовчання та брехні [6]. У цій роботі зупинимось на розгляді поняття "обман" у правовій аргументації. Саме обман є поширеним способом злочинної поведінки. У правовій аргументації, що є практичним втіленням досліджень у теорії аргументації, при аналізі обману важливим є не тільки те, що із свідомого порушення норми адекватності одним із комунікантів впливає формування спотвореної картини світу в іншого учасника, а й те, що це спонукає останнього до вчинення / не вчинення конкретних дій в інтересах першого. Тоді під обманом у правовій аргументації буде розумітися інтеракція, свідомо (умисно) спрямована на формування у співбесідника спотвореної картини світу з метою спонукання останнього до вчинення або не вчинення конкретних дій в інтересах ошукавця.

Обман у царині права вчиняється у таких формах: усній, письмовій, конклюдентних дій, змішаній. Обманне діяння вчиняється як активною, так і пасивною поведінкою (дією чи бездіяльністю) винного.

Будемо розглядати такі різновиди обману у правовій аргументації, як обман в явному вигляді та обман у прихованому вигляді. У свою чергу, у зазначеній аргументації обман в явному вигляді може мати такі різновиди: обман з використанням брехливого та обман з використанням суб'єктивного аргументу.

Обман з використанням брехливого аргументу виникає тоді, коли у процесі правової аргументації суб'єкт свідомо використовує аргумент, хибність якого йому відома. Він це робить з метою схилити адресата вчинити або не вчинити дії в інтересах брехуна (суб'єкта). Йдеться про навмисне (свідоме) введення іншої особи в оману шляхом повідомлення хибної інформації з метою спонукати її з власної волі вчинити або не вчинити конкретні дії в інтересах брехуна. Прикладом такого обману може бути така форма шахрайського обману, при якій мають місце випадки, коли винний видає себе за іншу особу, коли повідомляє ті чи інші факти або обставини у перевернутому вигляді тощо і при цьому, зрозуміло, адресат не знає про хибність поданої інформації та вчиняє / не вчиняє дії, вигідні для брехуна.

Обман з використанням суб'єктивного аргументу виникає при використанні суб'єктом хибного або недостатньо обґрунтованого твердження, проте він знає, що адресат вірить у те, що воно істинне. У такому випадку, на відміну від обману з використанням брехливого аргументу, брехня не вводиться у картину світу адресата, а запозичується у нього.

Тактично це може відбуватися приблизно таким чином. Суб'єкт, звертаючись до адресата говорить про те, що не буде сперечатись із ним з приводу того, чи істинна його (адресата) думка. Але зазначає, що саме з неї випливає його (суб'єкта) точка зору. При цьому суб'єкт може і не приховувати сумніви щодо позиції адресата. Якщо ж останній вважає власну точку зору істинною, то не може не погодитися із істинністю точки зору суб'єкта [7]. Це так званий "відкритий суб'єктивний аргумент".

Це може бути, наприклад, навмисне використання хибного уявлення, яке вже склалося у контрагенті, для спонукання його до укладення угоди, яку без обману він би не вчинив. У такому разі порочність угоди полягає у розходженні між дійсною волею та волевиявленням, яке склалося під впливом обману. У даному випадку йдеться про свідоме використання суб'єктом помилки адресата (помилкових уявлень, які вже в адресата виникли) з метою схилити його вчинити / не вчинити певні дії в інтересах суб'єкта.

В юридичній аргументації можна виділити такі різновиди обману у прихованому вигляді, як обман з викори-

станням напівправди та мовчазний обман. У випадку обману з використанням напівправди мова йде про навмисне замовчування суб'єктом аргументації частини інформації про які-небудь факти або обставини, повідомити про які адресата було необхідно, спрямовані на введення його (адресата) в оману або на підтримку помилки адресата з метою спонукати його із власної волі вчинити або не вчинити конкретні дії в інтересах ошуканця (суб'єкта).

Прикладом такого обману може бути свідоме замовчування частини значущої інформації під час укладення угоди однією зі сторін, яка має намір отримати з цього для себе вигоду, спрямоване на створення неправивного, помилкового уявлення про справжній стан речей іншою стороною.

Мовчазний обман в юридичній аргументації може бути визначений як свідоме замовчування (приховування) суб'єктом всієї інформації з приводу певних фактів, обставин, подій минулого, теперішнього або майбутнього часу з метою спотворити картину світу адресата та спонукати його із власної волі вчинити або не вчинити конкретні дії в інтересах суб'єкта.

Прикладом мовчазного обману можуть бути такі обманні дії однієї зі сторін під час укладення угоди, які виражаються у бездіяльності, а саме, у навмисному приховуванні фактів, знання яких може перешкоджати укладенню угоди. Відсутність таких знань про зазначені факти вплинуло на волевиявлення іншої сторони у процесі укладення угоди.

Аналізуючи різновиди обману у правовій аргументації, спробуємо дати їхній когнітивний опис, відштовхуючись від репрезентованих І. В. Хоменко [8] когнітивних схем різновидів аргументативної брехні та додаючи до них ще й схему мовчазної брехні, визначену нами раніше [9].

Будемо виходити з того, що компоненти обману в юридичній аргументації, як інтеракції, такі самі, як і компоненти брехні, як інтеракції. Ними є мовна дія, когнітивний стан суб'єкта, когнітивний стан адресата, аргументативна мета суб'єкта. Саме остання у випадку обману в юридичній аргументації буде відрізнятися від аргументативної брехні. Спираючись на це, розглянуті вище різновиди обману в явному вигляді репрезентуємо у такій таблиці:

Складові когнітивного опису	Обман з використанням брехливого аргументу	Обман з використанням суб'єктивного аргументу
Мовна дія	Повідомляє (x, y, ~A)	Повідомляє (x, y, A)
Когнітивний стан суб'єкта	Знає (x, ~A)	Знає (x, ~A)
Когнітивний стан адресата	Не знає (y, ~A)	Вірить (y, A)
Аргументативна мета суб'єкта	Має намір (x, Думав (y, A) ⊗ (Вчинив (y) ⊓ Не вчинив (y)))	Має намір (x, Думав (y, Вірить (x, A) ⊗ (Вчинив (y) ⊓ Не вчинив (y))))

Когнітивно-пропозиційний підхід не виключає можливості формалізації "мовчазних інтеракцій". З формальної точки зору різниці між "розмовною" і "мовчазною" інтеракцією немає.

При когнітивному описі мовчазної брехні у правовій аргументації, розглядаючи її як інтеракцію, ми виходили з того, що замовчування (повне приховування) інформації позначали когнітивним оператором НЕ ПОВІДОМЛЯЄ [10]. "Суть" мовчазної брехні у правовій аргументації виражали за допомогою модусів НЕ ПОВІДОМЛЯЄ, ЗНАЄ, НЕ ЗНАЄ, МАЄ НАМІР. У випад-

ку мовчазного обману в юридичній аргументації введення в оману конкретної особи збуджує її здійснити дію (бездіяльність) в інтересах обманщика. Саме ця характеристика обману при розгляді його як інтеракції, повинна враховуватись при формулюванні аргументативної мети суб'єкта та її вираженні. Це стосується усіх видів обману в юридичній аргументації. Прихований обман не є виключенням.

Різновиди прихованого обману, розглянуті у цій статті, а саме, обман з використанням напівправди та мовчазний обман, можуть бути репрезентовані у такій таблиці:

Складові когнітивного опису	Обман з використанням напівправди	Мовчазний обман
Мовна дія	Повідомляє (x, y, Γ)	Не повідомляє (x, y, A)
Когнітивний стан суб'єкта	Знає (x, Слідує (Γ, B))	Знає (x, A)
Когнітивний стан адресата	Не знає (y, Слідує (Γ, B))	Не знає (y, A)
Аргументативна мета суб'єкта	Має намір (x, Думав (y, Слідує (Γ, C)) ⊗ (Вчинив (y) ⊓ Не вчинив (y)))	Має намір (x, Думав (y, ~A) ⊗ (Вчинив (y) ⊓ Не вчинив (y)))

Тоді, якщо когнітивна схема мовчазної брехні в юридичній аргументації буде мати вигляд: Не повідомляє (х, у, А) $\otimes$ Знає (х, А) $\otimes$ Не знає (у, А) $\otimes$ Має намір (х, Думає (у, $\sim$ А)), то когнітивна схема мовчазного обману в юридичній аргументації, при розгляді його як інтеракції, буде такою: Не повідомляє (х, у, А) $\otimes$ Знає (х, А) $\otimes$ Не знає (у, А) $\otimes$ Має намір (х, Думає (у, $\sim$ А) $\otimes$ (Вчинив (у) $\square$ Не вчинив (у))).

У випадку мовчазного обману і мовчазної брехні в юридичній аргументації сенс "не повідомляє" не збігається із сенсом "не говорить". У розглядуваному аспекті "Не повідомляє" означає утримання від повідомлення. Йдеться про розуміння утримання як образ поведінки. Це те, за що агент може бути відповідальним [11]. "Не повідомлення" у такому випадку означає неробіння того, що очікується або повинно бути зроблено відповідно до обов'язку. Тобто: Утримується від повідомлення (х, у, А) $\leftrightarrow$ Зобов'язаний повідомити (х, у, А) $\otimes$ Не повідомляє (х, у, А).

Отже, у зазначеному випадку йдеться про пасивний обман (термін, що використовується у кримінальному праві), під яким розуміється свідомо (навмисно) бездіяльність, пасивна поведінка особи, що виражається в умисному приховуванні таких обставин, повідомлення про які є обов'язковим. Такий обман має місце за наявності правового обов'язку повідомити про обставини, що виключають виконання іншою особою якої-небудь дії (бездіяльності) та реальної можливості діяти відповідно до покладеного правового обов'язку. У цивілістиці обман шляхом замовчування про обставини, які перешкоджають угоді, вважається протиправною бездіяльністю.

Необхідною умовою більшості людських взаємодій є взаємне знання, яке повинно фігурувати в описі їхньої логічної структури. Інтерактивний інтенційний стан "конструюється" спільною діяльністю декількох суб'єктів, описати яку зовнішній "спостерігач-теоретик" може тільки у термінах інтерактивних інтенційних станів [12]. Найбільш детально у логіці досліджено взаємне знання. "Суб'єкти А та В взаємно знають Р, якщо і тільки якщо А знає Р, В знає Р, А знає, що В знає Р, В знає, що А знає Р, А знає, що В знає, що А знає Р і т. д. до нескінченності". Тобто йдеться про висловлювання форми *Know* (А, *Know* (В, *Know* (А, ...))) [13]. На думку Ішмуратова А. Т., "при описуванні такого інтерактивного інтенційного стану, як "А обманює В", повинно використовуватись, окрім індивідуальних "знань та незнань", також і взаємне знання" [14].

Виходячи з вищезазначеного, у випадку мовчазного обману в юридичній аргументації, схема інтерактивного інтенційного стану "х обманює у" буде такою: *Утримується від повідомлення* (х, у, А) $\otimes$ *Знає* (х, А) $\otimes$ *Не знає* (у, А) $\otimes$ *Знає* (х, Не знає (у, А)) $\otimes$ *Не знає* (у, Знає (х, А) $\otimes$ *Має намір* (х, Думає (у, $\sim$ А) $\otimes$ (Вчинив (у) $\square$ Не вчинив (у))).

У випадку такого виду прихованого обману в юридичній аргументації, як обман з використанням напівправди суб'єктом замовчується лише частина інформації, хоча і значуща, тому схема інтерактивного інтенційного стану "х обманює у" буде мати такий вигляд: *Повідомляє* (х, у, Г) $\otimes$ *Знає* (х, Слідую (Г, В)) $\otimes$ *Не знає* (у, Слідую

(Г, В)) $\otimes$ *Знає* (х, Не знає (у, Слідую (Г, В)) $\otimes$ *Не знає* (у, Знає (х, Слідую (Г, В)) $\otimes$ *Має намір* (х, Думає (у, Слідую (Г, С)) $\otimes$ (Вчинив (у) $\square$ Не вчинив (у))).

При описі такого різновиду обману в юридичній аргументації, як обман з використанням брехливого аргументу, схема інтерактивного інтенційного стану "х обманює у" може виглядати таким чином: *Повідомляє* (х, у, $\sim$ А) $\otimes$ *Знає* (х, $\sim$ А) $\otimes$ *Не знає* (у, $\sim$ А) $\otimes$ *Знає* (х, Не знає (у, $\sim$ А)) $\otimes$ *Не знає* (у, Знає (х, $\sim$ А)) $\otimes$ *Має намір* (х, Думає (у, А) $\otimes$ (Вчинив (у) $\square$ Не вчинив (у))).

У разі опису такого різновиду явного обману в юридичній аргументації, як обман з використанням суб'єктивного аргументу, схема інтерактивного інтенційного стану "х обманює у" може мати виглядати так: *Повідомляє* (х, у, А) $\otimes$ *Знає* (х, $\sim$ А) $\otimes$ *Вірить* (у, А) $\otimes$ *Знає* (х, Вірить (у, А)) $\otimes$ *Не знає* (у, Знає (х, $\sim$ А)) $\otimes$ *Має намір* (х, Думає (у, Вірить (х, А) $\otimes$ (Вчинив (у) $\square$ Не вчинив (у))).

Таким чином, виходячи з того, що обман з юридичної точки зору повинен містити такі обов'язкові ознаки, як: спотворення істини, навмисність фальсифікації, введення іншої особи в оману, намір схилити іншу особу з власної волі вчинити або не вчинити дії, вигідні для ошуканця, вважаємо, що обман в юридичній аргументації може мати такі різновиди: обман з використанням брехливого аргументу, обман з використанням суб'єктивного аргументу, обман з використанням напівправди та мовчазний обман.

Особливістю мовчазного обману в юридичній аргументації є те, що суб'єкт утримується від повідомлення (приховує) усіх обставин, про які він мав обов'язково повідомити адресата, але цього не зробив. "Не повідомлення" у такому випадку означає неробіння того, що очікується або повинно бути зроблено відповідно до обов'язку. Ця поведінка суб'єкта вводить адресата в таку оману, яка збуджує його вчинити або не вчинити дії, значущі для ошуканця. Виходячи з цього, при описі обману в юридичній аргументації як інтеракції, когнітивні схеми обману з використанням напівправди (замовчування частини значущої інформації) та мовчазного обману будуть відрізнятися.

Список використаних джерел

1. Великий енциклопедичний юридичний словник / за ред. акад. НАН України Ю. С. Шемшученка. – К.: ТОВ "Видавництво "Юридична думка", 2007. – С. 546.
2. Ішмуратов А. Т. Логический анализ практических рассуждений. – Киев: Наукова думка, 1987. – 138 с.
3. Ішмуратов А. Т. Вступ до філософської логіки: підр. для студ. та асп. гуман. спец. вищ. навч. закл. – К.: Абрис, 1997. – С. 175.
4. Там само. – С. 184.
5. Хоменко І. В. Ложь как аргументативный феномен // Модели рассуждений – 3: когнитивный подход: сб. науч. ст. / под общ. ред. В. Н. Брюшинкина. – Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. – С. 114.
6. Щербина О. Ю. Взаємозв'язок мовчання та брехні у правовій аргументації // Гуманітарні студії: зб. наук. праць. – К.: ВПЦ "Київський університет". – Вип. 12. – С. 160–167.
7. Хоменко І. В. Ложь как аргументативный феномен... – С. 115.
8. Там само. – С. 118.
9. Щербина О. Ю. Взаємозв'язок мовчання та брехні у правовій аргументації... – С. 165.
10. Там само.
11. Вригт Г. Х. фон. Логико-философские исследования // Избр. тр. / [пер с англ., общ. ред. Г. И. Рузавина и В. И. Смирнова]. – М.: Прогресс, 1986. – С. 258.
12. Ішмуратов А. Т. Логические схемы интенциональных структур // Структура и смысл. – Киев: Наук. думка, 1986. – С. 163.
13. Appelt D. E. Planning English Referring Expressions // Artificial Intelligence Center SRI International Menlo Park. – California, 1983. – Р. 12–13.
14. Ішмуратов А. Т. Логические схемы интенциональных структур... – С. 164.

Надійшла до редколегії 11.02.13

Е. Ю. Щербина

МОЛЧАЛИВЫЙ ОБМАН В ПРАВЕ КАК АРГУМЕНТАТИВНЫЙ ФЕНОМЕН

В статье рассматривается обман как аргументативный феномен, выделяется и анализируется такая разновидность обмана в юридической аргументации, как молчаливый обман, определяется его особенность. Исходя из особенностей разновидностей обмана в юридической аргументации, описывается интерактивное интенциональное состояние "А обманывает В".

Ключевые слова: юридическая аргументация, обман в праве, обман как аргументативный феномен, разновидности обмана в юридической аргументации, молчаливый обман.

O. Yu. Shcherbyna

SILENT DECEPTION IN LAW AS ARGUMENTATIVE PHENOMENON

The article deals with deception as argumentative phenomenon highlighted and analyzed this kind of deception in legal argumentation as silent deception and determined its feature. Based on the varieties of deception in legal argumentation interactive intentional state "A deceives B" is described in this article.

Keywords: legal argumentation, deception in law, deception as argumentative phenomenon, varieties of deception in legal argumentation, silent deception.

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 35(477+520)

Г. В. Мамчур, канд. політ. наук, асист., КНУТШ

ДЕРЖАВНА СЛУЖБА В УКРАЇНІ ТА ЯПОНІЇ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ

Зроблено порівняльний аналіз державної служби України та Японії, в якому взято до уваги, що українська модель перебуває у процесі реформування, а японська – набула історично обумовленого окреслення і презентує достатньо ефективний механізм функціонування.

Ключові слова: державна служба, система державної служби Японії, система державної служби України.

Зусилля останніх років, спрямовані на реформування державної служби в Україні, на адаптацію до європейських стандартів, зосередженні, зокрема навколо: прийняття нової редакції Закону України "Про державну службу", спрямованого на врегулювання питання розмежування політичних та адміністративних посад в органах державної влади, визначення засад політичної нейтральності державних службовців, удосконалення системи класифікації посад державних службовців, встановлення порядку проведення конкурсу для добору осіб на державну службу, удосконалення процедури оцінювання діяльності державних службовців, удосконалення системи оплати праці державних службовців, встановлення їх дисциплінарної відповідальності.

Проголошені завдання, проте, досі не призвели до очікуваного результату реформування: формування ефективної системи державного управління, яка надаватиме якісні публічні послуги громадянам на рівні, що відповідає європейським стандартам, забезпечуватиме оптимальне використання публічних коштів та буде здатна вчасно і адекватно реагувати на соціально-економічні та зовнішньополітичні виклики.

Складнощі державотворчого процесу зумовлюють особливо актуальність різнобічних наукових досліджень названих процесів.

Теоретичними питаннями підвищення ефективності державної служби України займалися В. Авер'янов, О. Андрійко, Ю. Битяк, М. Іншин, Л. Коваль, В. Колпаков, Н. Нижник, О. Оболенський, О. Смоленський, О. Петришин та інші. Особливо цікавими і корисними не лише з теоретичної, але й практичної точки зору, є компаративістські дослідження у сфері державної служби. Проте, сьогодні проведено недостатньо порівняльних досліджень, результати яких дозволили б розширити можливості використання зарубіжного досвіду реформування державної служби.

Мета статті полягає у порівняльному аналізі державної служби України та Японії. Зауважимо, що безпосереднє порівняння моделей є недоцільним, а подекуди й неможливим, навіть з огляду на те, що українська модель перебуває у процесі трансформації, японська – набула історично обумовленого окреслення і презентує достатньо ефективний механізм функціонування, яка в чомусь може послужити орієнтиром для створення дієвої системи державної служби у нашій державі. Тому основним завданням є – дослідити основні механізми функціонування названих моделей і здійснити спробу пошуку можливого співставлення.

Сьогодні можемо спостерігати намагання України відходу від радянської моделі державної служби і впровадження та осмислення нової, поступову європеїзацію державної служби, яка виявляється, насамперед, у зміні законодавства, переорієнтації діяльності державних службовців на надання якісних управлінських послуг тощо.

Будь-яке реформування, а особливо загальносуспільного значення, потребує системності. Так, про недо-

статню сформованість загальної системи державного управління та її підсистем зазначається в Концепції Державної цільової програми розвитку державної служби України на 2012–2016 рр.

Проте, проголошений принцип системності реалізується не завжди послідовно. Скажімо, напади на корупційність, неетичність державного службовця, з одного боку, натикається на неспроможність держави соціально-економічного забезпечення державних службовців, що підштовхує їх до службових зловживань, з іншого боку. Тому, апелюючи до моральності у сфері державної служби, потрібно попередити хоча б гіпотетично бажання чиновника брати хабарі та вдаватися до інших посадових зловживань. Чиновник повинний мати такий рівень доходу, щоб міг підтримувати середній рівень життя, тобто цінувати своє місце роботи навіть за умови, коли працюєш чесно. Тобто, у системі державної служби предметом реформування повинні бути усі елементи, як культурний, так і правовий, соціальний, економічний, організаційний тощо.

Принцип системності – це основоположний принцип побудови, який припускає, що кожне явище (процес, об'єкт) розглядається і оцінюється у взаємозв'язку з іншими процесами та об'єктами як єдине ціле, а не сукупність його окремих частин. Властивості системи можуть бути оцінені тільки з позицій всієї системи, так як її складові елементи і процеси, що відбуваються в ній, взаємопов'язані з силою внутрішніх і зовнішніх чинників.

Так, систему державної служби можна розглядати як сукупність взаємопов'язаних і взаємозалежних підсистем, які становлять певну цілісність:

1) інституційна підсистема, яка включає державу, систему державних органів, на які Конституцією і законами України покладено повноваження щодо виконання завдань і функцій держави та державних службовців;

2) комунікативна підсистема, яку складають державно-службові відносини;

3) нормативно-процесуальна підсистема: містить норми, правила і процедури, що направлені на регулювання зв'язків між основними елементами системи.

Державна служба Японії може послугувати яскравим прикладом системності. Власне, ефективність японської моделі полягає в тому, що вона є не простим набором окремих елементів, а – системами в єдиній системі. Згідно універсальному принципу системності, кожна з них, доповнюючи іншу, є основою і умовою її функціонування, сприяє запуску наступних та їх ефективній роботі.

Система державної служби Японії складається з 5 взаємообумовлених підсистем, на яких, як вважається, ґрунтується так зване "японське диво" – стрімке входження Японії до складу високорозвинених країн світу:

- 1) система довічного найму;
- 2) система кадрової ротації;
- 3) система репутацій;
- 4) система навчання на робочому місці;
- 5) система оплати праці.

У сукупності вони складають єдиний злагоджений механізм, формують потужне мотиваційне середовище, що забезпечує підготовку високопрофесійних чиновників, починаючи з відбору і закінчуючи їх звільненням, а також повну реалізацію їх творчих інтелектуальних здібностей.

Державна служба в Японії базується на двох показниках: мінімальна вартість і максимальна ефективність. Показник мінімальної вартості досягається в результаті суворого обмеження числа адміністративних органів, включаючи і міністрів (близько десяти), а також чисельності персоналу кожного державного органу.

Державна служба в Японії охоплює адміністративну, дипломатичну і судову сфери державної діяльності, про що детально розписано у законі про державних службовців 1947 р., який із численними змінами й доповненнями досі є основним джерелом правового регулювання державної служби. У категорію державних службовців прийнято включати не тільки чиновників у власному розумінні цього слова, але також осіб, які працюють на відповідних державних підприємствах, службовців державних залізниць, працівників телебачення, державних шкіл, військовослужбовців "сил самооборони", співробітників поліції. Загальна чисельність зайнятих на державній службі становить понад трьох мільйонів чоловік, більшість з яких – робітники та службовці, які не мають реальних повноважень щодо прийняття управлінських рішень. Чисельність же вищих державних чиновників не перевищує десяти тисяч [1].

Для порівняння, в Україні основний закон, що регламентує сферу державної служби "Про державну службу" (1993 р.), не дає визначення поняттю державного службовця. Натомість зазначається, що "державна служба в Україні – це професійна діяльність осіб, які займають посади в державних органах та їх апараті щодо практичного виконання завдань і функцій держави та одержують заробітну плату за рахунок державних коштів. Ці особи є державними службовцями і мають відповідні службові повноваження" [2].

Загальна кількість державних службовців та посадових осіб місцевого самоврядування становить 367 308 осіб, у тому числі загальна кількість державних службовців – 268 104 осіб та загальна кількість посадових осіб місцевого самоврядування – 99 204 осіб [3]. При цьому співвідношення чисельності державних службовців із загальною кількістю населення України складає 0,5%, що в кілька разів менше, ніж у більшості країн ЄС [4].

Спробуємо детальніше проаналізувати механізм функціонування системи японської державної служби.

Система довічного найму Японії передбачає реальне забезпечення зацікавленості службовців працювати в організації максимально довгий час і на практиці не виявляється в офіційних, юридично оформлених домовленостях. Умовна угода тримається на зацікавленості службовця через високу оплату праці, винагороду за вислугу років, премії, підвищення професійної підготовки, різні соціальні пільги, неформальну турботу про працівника та його сім'ю. За цієї обставини системи навчання, оплати праці, будучи самостійними, і, водночас, тісно пов'язані з системою довічного найму, виступають складовими її елементами.

На державній службі працюють до граничного віку (як правило, це 60 років, для деяких держслужбовців – 63–65 років, для викладачів вузів – 63 роки, причому немає різниці в граничному віці для чоловіків і жінок). До 90-х рр. в Японії граничного віку не було і по відношенню до всіх категорій і груп державних службовців. У Японії вважають, що такий крок дуже важливий з точки зору планування набору на державну службу і роз-

рахунку реальних потреб у персоналі, а також для оновлення мікроклімату, атмосфери на державній службі.

У 1993 р. в Україні законодавством було запроваджено різний граничний вік для чоловіків і жінок (відповідно, 62 і 60 років), проте, у 2011 р. уніфіковано та продовжено до 65.

Вступ на державну службу Японії здійснюється шляхом складання іспитів, а оскільки працювати на державній службі в Японії дуже почесно і престижно, то вступний конкурс сягає від 10 до 100 осіб на одне місце. Мета вступного іспиту – перевірити, чи зможе людина потім виконувати посадові обов'язки. Іншим способом призначення на державну службу є відбір кадрів. При відборі проводяться співбесіда, тестування, заповнюються анкети.

Принцип довічного найму забезпечує зацікавленість у цілеспрямованій та результативній праці службовців, чого бракує вітчизняній моделі. Ціннісні орієнтації українського державного службовця компліуються самою системою державної служби, яка не дає йому достатніх соціальних гарантій. Престиж державної служби у українській моделі істотно програє у порівнянні з японською моделлю.

Система кадрової ротації полягає у переміщенні працівників по горизонталі через кожні 2–3 роки виконання функцій на певному робочому місці. Як правило, після декількох (двох-трьох) переміщень по горизонталі відбувається ротація по вертикалі, тобто підвищення на посаду, переведення на більш високооплачувану службу.

Система ротації забезпечує гнучкість робочої сили, підвищує рівень її компетентності, кваліфікації та конкурентоспроможності, а також наділяє усю систему державної служби ознакою ефективності, адже працівник приносить максимальну користь державі.

Принцип постійного переміщення можна критично оцінювати не лише стосовно застосування в українських реаліях, але й загалом, з точки зору, перспективності (чи проявлятиме працівник творчість та ініціативність на посаді, яку займатиме лише 2–3 роки). Японський досвід свідчить, що все ж ротація має вагомий переваги.

Система ротації сприяє розширенню спектру обізнаності державного службовця, дозволяючи йому кваліфіковано і докладно говорити не лише про проблеми, якими займається його структурний підрозділ, а бачити завдання цілісно, адже у процесі ротації він вивчає і пройшов всі ці ділянки роботи і знайомий з ними досить докладно. У цьому аспекті вітчизняні службовці істотно відрізняються тим, що, як правило, зосереджені на вузькому проблемному сегменті.

В українській моделі державної служби кар'єра розуміється скоріше як просування ієрархічними щаблями та посадове підвищення. При цьому ігнорується особистісна складова, яка передбачає врахування процесу саморозвитку державного службовця, що потребує якісного оновлення підходів до мотивації державного службовця, особливо щодо його кар'єрного розвитку.

Сумлінність праці на тимчасовій посаді забезпечується іншою складовою системи державної служби Японії – репутацією, яка впливає на траєкторію ротації і визначає, як правило, його подальшу трудову кар'єру.

Система репутацій, яка полягає у тому, що, де б не працював службовець, він повинен виконувати свої обов'язки так, щоб при переході через два-три роки на нове місце за ним закріпилася репутація прекрасного, ініціативного працівника і порядної людини, для чого на кожного з них складається письмова характеристика.

Оцінка роботи державного службовця щорічно здійснюється його керівником, об'єктивність якого забезпечують щоденні свідчення колег, підлеглих, начальників тощо у формі усних опитувань. Врешті письмова характеристика набула усталеної структури. Перша частина

довіді присвячена оцінці таких якостей працівника, як здатність готувати документи, швидкість виконання, ініціативність, ретельність опрацювання матеріалів, дисциплінованість, лояльність, уміння будувати відносини в колективі. Друга частина письмової щорічної характеристики зазвичай містить узагальнені критичні зауваження, зроблені керівництвом протягом року.

Система державної служби України передбачає щорічну оцінку виконання своїх обов'язків та завдань державними службовцями, а також проведення атестації один раз на три роки. На практиці діюча система оцінки та атестації сприймається державними службовцями як проста формальність. Оцінка праці не несе системоутворюючого значення, оскільки не пов'язана з іншими елементами системи державної служби України. Будучи рутинною, іноді ритуальною процедурою, оцінка праці суттєво не впливає на репутацію чиновника, його заробітну плату, не гарантує кар'єрного зростання.

Система навчання на робочому місці включає підготовку та перепідготовку державних працівників, що, загалом, також відповідає загальним тенденціям функціонування усієї системи державної служби, котра ґрунтується на постійних ротаціях та вимагає належної фахової відповідності. Державні установи Японії не вимагають від шкіл, та вузів спеціальної підготовки. Вони самі "доводять" навчання свого працівника (колишнього випускника школи) до потрібного рівня.

На відміну від вітчизняної системи освіти, яка займається спеціалізованою підготовкою державних службовців, в Японії освітні функції чітко розділені між кількома освітою, що забезпечує фундаментальне навчання, і внутрішньофірмовим, що забезпечує професійне навчання.

Державну систему підготовки, перепідготовки та підвищення кваліфікації державних службовців України становлять освітньо-професійні програми підготовки, перепідготовки і професійні програми підвищення кваліфікації державних службовців, додаткові програми функціональної спеціалізації "Державне управління", акредитовані навчальні заклади, що реалізують зазначені програми, та органи, що здійснюють управління підготовкою, перепідготовкою та підвищенням кваліфікації державних службовців.

Для японської моделі принцип навчання на робочому місці є засадничим для дієвості системи довгочасного найму.

Система оплати праці – ще один важливий елемент, який змушує ефективно працювати увесь механізм державної служби, зокрема, сприяє високій результативності праці службовців. Розмір заробітної плати (окладу) визначається двома показниками: градацією відповідної посади (кваліфікації) працівника і ступенем, який визначається стажем співробітника.

Облік результатів роботи державного службовця здійснюється відповідно до переведення його з однієї градації в іншу (існує 11 градацій і 32 сходинки). Наступна, більш висока ступінь по оплаті праці присвоюється через кожен рік (максимум два) роботи.

Для державних службовців Японії, так само як і для працівників приватного сектору, крім оплати праці передбачені виплати деяких видів надбавок (сімейна допомога, в тому числі на дітей, транспорт, надбавки за роботу в місті, за особливі умови праці, за понаднормові, за роботу у вихідні дні, за роботу в північних районах, численні "галузеві" надбавки). П'ять посадових окладів на рік виплачують у вигляді бонусів (0,8 – у березні, 2 – в липні, 2,2 – у грудні).

Ефективне впровадження п'яти систем державної служби робить її дійсно соціально спрямованою, що, власне, нормативно закріплено у Японській Конституції, котра

визначає державного службовця як слугу всього народу, а не якоїсь його частини (до Другої світової війни державні службовці, за Конституцією, служили імператору).

В Україні також проголошено реформування державної як "... публічно-правовий та соціальний інститут, основними функціями якого є підготовка пропозицій щодо формування державної політики, забезпечення її реалізації, надання якісних державних та адміністративних послуг" [5]. Проте в практиці державні службовці не сприймають споживачів державних послуг як "роботодавців", за рахунок податків яких здійснюється оплата праці державного сектору.

Натомість дією залишається так звана орієнтація на "начальника" – державні службовці у виконанні своїх посадових обов'язків виходять з того, щоб результати їхньої роботи задовольняв безпосереднього роботодавця – начальника, яким у різні історичні епохи для українського "державного службовця" були князі, царі, начальники тощо. Функціонування державної служби за принципом орієнтації не на суспільство, а на керівника конструє у поведінці державних службовців характерні норми – бюрократизм, прислужливість, служіння начальнику і особистим інтересам, безініціативність, формалізм, корумпованість і т. д.

У цьому відношенні система державної служби Японії демонструє дієвіший мотиваційний підхід: рівень оплати праці державних службовців прямопропорційно залежить від оплати праці у виробничому секторі. Так, щорічно Управління у справах персоналу вивчає рівень оплати праці державних службовців по всіх градаціях і сходами з урахуванням їх кваліфікації, освіти і т. д. в порівнянні з заробітками працівників виробничого сектору.

Відповідно до Закону про статистику, приватний сектор зобов'язаний надати достовірну інформацію по заробітній платі співробітників, оскільки від цього залежить динаміка оплати праці державних службовців. Ці дані публікуються в пресі, порівнюються з рівнем оплати праці на державній службі, і вона приводиться у відповідність з ними. Метою цього механізму – зробити основним завданням державної служби – через економічне зростання забезпечити високі заробітки і гідний рівень життя населення.

Якщо зростає зарплата у виробничій сфері, то збільшуються макроекономічні показники країни. Якщо, навпаки, заробітна плата працівників виробничого сектору скорочується, то, відповідно, робляться перерахунки у бік зменшення окладів державних службовців.

В Україні, порівняно, є недосконалою політика держави щодо питання оплати праці державних службовців, яка спричиняє високий рівень плінності кадрів та один з перших у світових масштабах показник корумпованості державної влади. "В Україні тривалий час існують суттєві проблеми в процесі вирішення завдання побудови ефективної системи державної служби, яка ґрунтувалася б на праці висококваліфікованої команди професіоналів. На сьогодні ж, державна служба, особливо її найнижчі ланки, представляє собою досить нестійкий та неконкурентоспроможний інститут державотворення, формування якого триває за рахунок випускників, або навіть студентів, ВНЗ та осіб, що вбачають в цій роботі можливість заробляти та збагачуватися за рахунок використання посадового становища, шляхом зловживання владою або перевищенням влади" [6].

Звичайно, що буквально порівняння української та японської моделей державної служби є достатньо умовним, навіть з огляду на те, що предметом дослідження взяті кардинально різні моделі за так званим цивілізаційним чинником. Зокрема, варто зауважити, що унікальність і неповторність японської бюрократії доповню-

ються особливостями японської культури, що вплинула на специфіку національного характеру (працьовитість, колективізм, схильність перед авторитетом, потреба в гармонізації міжособистісних стосунків, прагнення до самовдосконалення і т. д.). Система державної служби України має свою специфіку, обумовлену довгим історичним процесом державотворення, особливостями культури та менталітету.

Проведений порівняльний аналіз свідчить, що найбільша відмінність державної служби України та Японії полягає навіть не у організаційно-правовому наповненні цих моделей, а у тому, що вітчизняна державна служба більшою мірою позбавлена ознак системності, а, швидше, означає механічну сукупність необхідних елементів, як то правовий, організаційний, соціальний, економічний, культурний інститути. Ефективність взаємодії цих елементів, як свідчить приклад східної моделі, залежить від того, наскільки якісно система державної служби функціонує як підсистема політичної системи суспільства. Зміни одного елементу системи повинні відбувати-

ся з урахуванням потреб і можливостей усієї системи. Українська модель державної служби ще тільки прямує до цілісності, тобто такого механізму, який функціонує на основі включення усіх інститутів, що змушує переосмислювати державотворчий процес загалом.

Список використаних джерел

1. Адміністративне право України : підручник / за заг. ред. Т. О. Коломосьця. – К. : Істина, 2008. – 500 с. 2. Закон України "Про державну службу" від 16. грудня 1993 р. – №3723-ХП // ВВР України. – 1993. – № 52. 3. Інформаційне видання "Державна служба в цифрах 2012" / упоряд. та відп. ред. М. Канавець. – К. : Центр адаптації державної служби до стандартів Європейського Союзу, 2012. – 22 с. 4. Нагребельська І. В'ячеслав Толкованов: Модернізація державної служби: якісні адміністративні послуги меншою кількістю професійних управлінців [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.ukrainer.gov.ua/uk/articles/vyacheslav-tolkovanov-modernizaciya-derzhavnoyi-sl/p>. 5. Закон України "Про державну службу" від 16. грудня 1993 р. – №3723-ХП // ВВР України. – 1993. – № 52. 6. Хриптак Ю. Оплата праці державних службовців [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.zakjust.gov.ua/main/en/publication/content/1097.htm>.

Надійшла до редколегії 11.02.13

Г. В. Мамчур

ГОСУДАРСТВЕННАЯ СЛУЖБА В УКРАИНЕ И ЯПОНИИ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Осуществлен сравнительный анализ государственной службы Украины и Японии. Принято во внимание, что украинская модель находится в процессе реформирования, а японская – приобрела исторически обусловленного очертания и представляет достаточно эффективный механизм функционирования.

Ключевые слова: государственная служба, система государственной службы Японии, система государственной службы Украины.

G. V. Mamchur

PUBLIC SERVICE IN UKRAINE AND JAPAN: A COMPARATIVE ANALYSIS

Carried out the comparative analysis of state service of the Ukraine and Japan. Taken into consideration that the Ukrainian model is in the process of reform and the Japanese – has become the historically conditioned definition and presents quite an effective mechanism of functioning.

Keywords: state service, Japanese state service system, Ukrainian state service system.

УДК 32.019.5

С. Ю. Машаровська, асп., КНУТШ

ІМПЕРСЬКІ МАНІПУЛЯТИВНІ СТРАТЕГІЇ В ГЕОПОЛІТИЧНІЙ ДОКТРИНІ Ю. ЛИПИ

Статтю присвячено аналізу геополітичної доктрини Ю. Липи в якій розвінчується низка маніпулятивних тез імперської пропаганди

Ключові слова: маніпуляції, простір, геополітика, уявлення, історія, політичні міфи

Одним з свідчень високого рівня розвитку української політичної думки є її розгалуженість та професійність спеціалізованих концепцій. Інтелектуальний потенціал наших співвітчизників дозволяв їм, навіть за складних умов початку ХХ ст., вести наукову діяльність, співзвучну з діяльністю провідних європейських вчених. В даному випадку мова піде про внесок, що зробили у континентальну географічну та геополітичну науку вітчизняні мислителі. Крім того, попри загальноєвропейський характер актуальності досліджень, для майбутнього української державності мало принципове значення теоретичне обґрунтування її визначної ролі у політичній географії та геополітиці регіону. Особливість розташування та історичної долі України створила передумови для постійних інтелектуальних пересмикувань та спроб нав'язати чужу імперську парадигму. Подібна стороння парадигма ґрунтувалася на низці хибних положень, що стосувалися географічної, етнічної та геополітичної приналежності українських земель, що виконували відверто маніпулятивну функцію, заважаючи консолідації нації. Реальною протидією цим маніпуляціям на той час виступили чисельні дослідження науковця з європейським ім'ям – Ю. Липи.

Саме тому важливою видається *мета даної статті*, що полягає у вивченні основних положень доктрини Ю. Липи, що розвінчують шовіністично-імперські геополітичні концепції радянських дослідників.

Головною з життєво необхідних прикмет нації, що відбулася, є її усвідомлення свого стратегічного позиціонування, реальних інтересів та ментальних особливостей. Науково обґрунтовані знання нації про саму себе, своє походження та простір існування, дають можливість уникати зовнішніх маніпулятивних впливів, що ґрунтуються на недостатності відомостей про себе. В першій половині ХХ ст. саме Ю. Липою була піддана критиці та зруйнована чужа геополітична модель, та, натомість, сформульована власне українська.

Отримавши медичну освіту, Ю. Липа продовжив писати на суспільно-політичну тематику. Так, після багатьох художніх та поетичних творів письменник опублікував "Українську трилогію", до якої увійшли: "Призначення України", "Чорноморська доктрина" та "Розподіл Росії". За "антирадянську" діяльність закатований до смерті НКВС 20 серпня 1944 р. у селі Бунів Яворівського району.

Одним з основних завдань написаної 1938 р. праці "Призначення України", безперечно, можна вважати необхідність глибоко відчутти свою державу як цілість. Для того, щоб виконати це завдання, Юрій Липа починає з розвінчання міфів та різноманітних штучних маніпуляцій (історичних, лінгвістичних, психологічних, ідеологічних), що насаджувалися на теренах України як імперською Росією, так і радянською. Для ствердження нації та її єдності, необхідно, понад усе: "власний терен, власна місія і почування нехоті до чужих – ось що є

найпевніше в окресленні слова нація!" Таке поєднання дає підсвідоме відчуття "свого", воно сформоване ірраціональним шляхом та складає основу найважливішого національного архетипу. Саме моральна площина, а не кровопролитні битви складають основу щоденного ствердження нації, "наси́льство в цій боротьбі – тільки останній акорд, не більше". Головною небезпекою є похід ворожого світогляду проти тисячолітнього (українського – С. М.) світогляду. І саме викорчування та знесилання родової моралі супротивника є законом сучасної боротьби. Визначаючи національну одність, Ю. Липа підкреслює, що одність там, де на першому місці поставлено традиції духу та геополітичні конечності, з яких випливає їх політика та дорога до експансії.

Натомість, радянська влада обрала собі за стратегію ототожнення територій та народів через переселення мас, в надії на те, що відірваність від природних теренів та мішанина етносів позбавить їх ідентичності, а, отже, – спротиву уніфікації. Головною метою таких маневрів Ю. Липа називає прагнення перейти від формули "совітські народи" до "совітського народу". Паралельно з тим радянські доктринери творять свою історичну концепцію, названу дослідником "великою втечею Москви", втечею від органічної та етнічної історії, коренів і традицій самої Московщини-Росії. Серед проявів того жаху перед історичними особливостями яскраво виступає знищення історичної концепції золотоординського походження та спадковості Росії авторства Покровського; знищення цілої низки наук та їх творців. Натомість, у вищих школах вводять "трохи тупий підручник часів царату – буржуазний "Курс історії Росії" професора Ключевського". "Так, – пише Липа, – нова еліта Москви показує своїм народам нову історію з "руським человеком Ягеллом", з "російським князем Владимиром", "витягає брудного, замусоленого царськими жандармами Іловайського" [1]. Паралельно з тим закладаються перші цеглини панівної мови, підкріплені абсурдними концепціями радянських вчених-лінгвістів, наприклад, концепція відсутності окремих мов, але наявність... одної індоєвропейської мови у різних стадіях свого розвитку, що повинна стати основою для створення "совітської мови" з російською в основі.

Ще одним розповсюдженням прийомом ідеологічного конструювання ранньої радянської реальності є фальшування історичних документів – "Літопис Строганових", "Сказання про Сибірську землю", "Повість про В'ятку", та нищення археологічних пам'яток, які, зрозуміло, не можливо було сфальшувати, наголошує Ю. Липа.

Подібні цивілізаційні моделі, що в різний час з'являлись і занепадали на українських теренах, справили різнобічний вплив на національний характер. Наголошуючи на неоднорідності будь-якої нації, Ю. Липа слушно зазначає: "Для британця Англія – це бретонці, саксонці, нормани, галлійці, і т. д. Для нього немає нічого дивного в тому, що, скажімо, існує кельтський чи шотландський партикуляризм. Навіть для француза Франція – це лігури, кельти, франки, бургунди. Зрештою, сам характер раси не можна описати, як подаючи його складні" [2].

Повертаючись до внутрішніх справ, дослідник зазначає, що головним законом розселення українців пов'язане з чорноземом та цитує К. Хаусхофера, який у своїх кордонах відмітив різницю між українцями та росіянами. "Візьмим... протилежність між великоросами у північних підсолових оселях, у рідкому лісі, в тайзі – і між українцями – південними осадними на чорноземі в степах і лісостепах" [3]. Також з чорноземом як визначною характеристикою українського простору, пов'язує автор і густоту населення, яка зумовлена родючістю землі та становить основу міцної держави. Ю. Липа

наводить думку свого попередника у справі української геополітики С. Рудницького: "Родючість української землі була, мабуть, одною з головних основ творення й існування української держави, бо підсобляла хліборобству, осілості та й загущенню населення" [4]. Але зміна ідеології та характеру радянського державного утворення, у складі якого опинилась Україна, спричинило й серйозні зміни у психології мас, зазначає Ю. Липа. Спосіб мислення людей змінюється разом зі способом виробництва, збільшенням міст та зайнятості великої кількості людей на фабриках та заводах. У міських громадах простіше поширювати ідеологічні настанови та русифікацію населення. Таким чином, вирвані з зеленої трясовини села мільйони людей не мають точки опору ні в чим, окрім як в собі, у зручному використанні ситуації, у власній відпорі та швидкості. Вони привикли до динамізму, до несподіванок, до швидкої організації праці й боротьби. Тим самим надаються більше, як давні селяни, до воєнного і суспільного зриву. Звичайно, певна частина цих людей піддалась впливам русифікації та що значно гірше, ідеологічним впливам. На виході, творці радянської системи отримали людський продукт, що його Ю. Липа характеризує наступним чином: "Назагал це люди, які звикли мати над собою сильну владу і не мають ані сильних переконань, ані активного націоналізму. Це – номади за характером, не зв'язані нічим з територією, зате спрагнені певного бюрократичного ладу й пенсій".

Просторова стратегія державності. Запобігаючи ще одному типовому маніпулятивному прийому, Ю. Липа висуває тезу про зникнення якогось "слов'янського народу", визначаючи поняття "старослов'янщини" як "ненауковий винахід, розрахований тільки на політичні ефекти. Ніхто не сміє говорити про спільний "пранарод італо-франко-іспано-румунів". Це виглядало б ошуканством" [5]. Натомість, головною пам'яткою тієї доби є Київ як осередок політичного, релігійного та культурного життя Східної Європи. Ю. Липа позиціонує Київ як місто-Апостола і місто-войовника, яке ввійшло майже в історичну підсвідомість української нації. Та, на майбутнє, має стати однією з головних точок, на які повинна геополітично спиратись українська державність. Північ та Київ, на думку автора, виступають одним із оплотів, що допоможе єднанню країни та її зміцненню.

Вкрай актуальні для сьогоднішньої є тези, висловлені дослідником у розділі "Побічні ідеї". Побічні ідеї автор визначає наступним чином: "це або подуми, створені чужинецькими урядами, або накинені чужинецькою опінією. Правда, вони відіграють іще деяку роль у світогляді пересічного українця, але не мають ані рушійного характеру, ані значення для будуччини. Всі вони походять з XIX століття. Це скоріш псевдогенеральні ідеї" [6].

Головною такою побічною ідеєю Ю. Липа називає протиставлення Сходу і Заходу, визначаючи його як відносно нове явище, що несе в собі виключно маніпулятивний зміст. "Бо ці "Заходи", "Сходи", "Європи" – це агітаційні штучки, скермовані проти сусідів" [7]. Натомість, ця дилема за фактом перестала бути актуальною по закінченню дії Андрусівського договору. "Тоді був Схід і Захід української дилемою; в цьому роздерті була доктрина найліпше використана. Бо це найбільш ворожа Україні доктрина. Немає певнішої для знищення України. Прикладімо "Схід – Захід" до українського релігійного життя – і будемо мати релігійну війну; прикладімо "Схід – Захід" до політичних орієнтацій – і будемо мати вдячне поле для попису (огляду) чужих агентів; прикладімо неучку форму "народубастрату" до окреслення українського характеру – і будемо мати джерело українського поразенства, а не відчуття серединності" [8].

Зрештою, пише Ю. Липа, реальні геополітичні тенденції говорять про те, що передовсім не Схід і Захід є джерелом України. Найпершим джерелом України є Південь, де зросла культура та світогляд від самого початку. Звідти прийшло християнство, що було прийняте на Півночі – у Києві, який прийняв династію норманів, та перші традиції політичного життя Київської держави. Тому для України стратегічно важливим є створення в Криму потужного торговельного та військового флоту, що зробить потенційні геополітичні та гео економічні можливості реальними.

"Тільки вісь Південь – Північ є віссю українських земель. Як у добу античній і київській, так і в добу козацькій. Успіх революції Богдана Хмельницького, правдоподібно, був уможливлений підтримкою османів. Для козаків передусім – оперття на Південь... Зрештою, ця українська вісь Південь – Північ є однією з найатракційніших (найпривабливіших) геополітичних осей на просторах між Балтією й Уралом" [9].

Ця вісь залишиться й надалі, її реальне втілення у життя дуже важливе при будові держави. "Геополітично беручи, для української державності є потрібні принаймні Чорне море і верхів'я Дніпра – в усякому разі, завжди південно-північна вісь. Лишень з такого геополітичного українського порядку може вирости ще більший творчий розмах. Тому творчий, що він відповідає характерові землі і раси" [10].

Чорноморський простір. Чорноморський простір автор порівнює з фортецею, яка має свої вулиці – ріки, що йдуть вглиб суші, з різних боків цей простір оточують мури. На заході і півдні – це вали Карпат, Балкан та Малоазійського масиву, зовсім на півночі це пущі та болота Дону й Дніпра з їх протоками, а на південному сході – західні береги Каспія із Закавказзя та Дагестаном. До цієї фортеці є три історичні брами: західна – ложе Дунаю, східна – давня Каспійська брама римлян та північна – протока Босфор і Дарданелли. Має ця фортеця й своє широке склепіння, з одного боку на Дунаї і Карпатах, а з іншого на Кавказі. Підмурами фортеці є турецька Анатолія.

Ключем до цього склепіння є північ України та Білорусь, яка запобігає граничному межуванню з балтійським та фінно-уральським експансійним осередком. Оборонний союз з Білоруссю Ю. Липа називає надзвичайно важливим для України та її безпеки. "У найглибшому інтересі України була і буде дуже чесна й дуже зичлива політика щодо білорусинів... З другого боку, при цілковитій незалежності невеликої Білорусі вона буде відтята від півдня й стане знаряддям сусідів зліва чи зправа, а значить, раною на карку України. Тим часом, при зичливому співжиттю – Білорусь може стати шоломом на голові України" [11]. Автор наголошує на тому, що геополітично білоруські землі це такі ж наддніпрянські землі, як середня Україна, і тому оборона північних земель України лежить на північних межах Білорусі.

Єдність Кавказу – в інтересах усіх чорноморських народів. Поряд з Білоруссю, важливу геополітичну роль для України відіграє Кавказ, об'єднанню якого, на противагу російським доктринам відношень "центр-периферія", повинна сприяти Україна. Наведемо декілька ключових тез Ю. Липи, що вдало окреслюють кавказьку регіональну проблему:

"Кавказ – надія України в її експансії на Південь, але й Україна – це надія для тих, хто змагають до об'єднання Кавказу. Лишень в інтересі України лежить єдність Кавказу, цієї греблі, що з неї стелиться поміст аж до Перської затоки" [12].

"Недарма Росія підбивала кожний народ Кавказу окремо. 1774 рік дав Росії Кубань й Терек, 1801 року

прийшла під російську владу Грузія, 1802 року – Осетія, 1813 року чере Гулістанський мир із Персією – Дербент, Баку, Ленкоран..." [13].

Але російська геополітика імперських часів за радянської влади достатньо кардинально змінює свій напрям. Так, замість осі царської Росії Петербург – Севастополь, вісь СРСР перетворюється на поземно східно-західну Москва – Сибір.

Море в геополітиці є важливою детермінантою розвитку національних характерів, наголошує Ю. Липа. Мореплавання додає до сильного характеру, опертого на відвазі, витривалості та далекосяжний погляд на суспільні справи. В українському випадку значення моря та Криму важко переоцінити. Оскільки Крим, глибоко вдаючись у Чорне море, ділить його на дві половини, східну і західну, його затоки дають найвдаліше місце для розташування флоту, чим користалися ще древні римляни. Через те Чорне море та Крим являють собою необхідну умову для становлення суходолового ведмеда Росії як світової держави. Заглиблюючись у історію російського чорноморського флоту, Ю. Липа пише наступне: "Друзі-оборонці" відійшли тільки по підписанню конвенції в Ункіяр-Ускелесі в 1833 р. В цій конвенції безсилому султанові надано титул "сторожа при протоках". "Сторож" зобов'язався замикаєти Босфор і Дарданелли на кожну вимогу для воєнних суден усіх держав, крім Росії. Це був перший і останній триумф Росії в Царгороді. "Коли б цей договір виконувано, Росія б мала Чорне море як велетенський цілком замкнений плацдарм. Звідти російський флот міг би шахувати все східне Середзем'я, а сам водночас був би забезпечений від кожного нападу" (М. Покровський).

Основою власне чорноморської доктрини Ю. Липи є створення конфедерації чорноморських держав, перенесення православного патріархату з Царгорода в Україну, піднесення великодержавності України в промислі, торгівлі та закордонній політиці.

Цікавими своєю далекоглядністю є міркування, висловлені Ю. Липою у третій частині трилогії під назвою "Розподіл Росії" (1941 р.).

Автор починає своє дослідження радянської проблеми з окреслення типових стереотипів, притаманних російській (яку він ототожнює з радянською) ментальності.

1) "Росія оточена бути не може";

2) "Росія має надмір людського матеріалу";

Подібне ставлення до свого простору та свого народу колись і могло давати позитивні наслідки, але наразі дає лише брак почуття відповідальності за свої чини. 1904–1905 рр. у японській війні росіяни твердили, що покидають японців шапками, а невдачу потім пояснили відсутністю сполучень з Далеким Сходом.

"Взагалі, чим більше центральна влада в Росії буде будувати залізниць, тим більше це сприятиме відосередкованому наставленню зорганізованими тими залізницями економічних і національних сил. Певну рацію мала рада міністрів Миколи I, коли одноголосно протиставилась його планам будови залізниць" [14].

Так само небезпечною для будь-яких режимів є нормалізація духовного і суспільного життя на російських теренах. Коли центральна влада викаже щонайменшу відмову від державної сваволі та дотримання хоча б мінімальних засад справедливості, це буде для неї початком кінця, переконаний Ю. Липа. При першому натяку на можливість правосуддя відразу ж підіймали голови представники природних, економічних та національних змагань. І всі ці різноманітні національності, зібрані під російськими прапорами, розуміють, що не вигідно бути під таким проводом, котрий вже виконав свою історичну місію, не зумів економічно зорганізувати підвладний прос-

тір, і тим більш не розв'язав національних взаємовідносин між народами. *найголовнішим є те, що не розвинулися сили* (конкуренції – С. М.) в Росії, що й стане причиною занепаду, а можливо й кінця централістичної Росії (СРСР). Для духовного та матеріального збагачення там має бути встановлений новий порядок [15]. (Саме так, як сталося п'ятдесят років по виходу книги, у 1991 р., за часів "перебудови" та "гласності" М. Горбачова.)

Хліборобство прийшло до московського народу дуже пізно. Звіроловство переважало до другої половини XVIII ст., а першими хліборобами були північні фіни, що навчилися обробляти землю у тюрків та болгар. "Ніхто так легко не покидає своїх ґрунтів, як селянин центральної Московії". Такий історично укладений стан речей відбився на їх психології. Москвин пасивний у суспільній акції але, "завжди охоче узнавав широкі плани і йшов за ними, за наказом, накиненим з гори, досить байдуже приймаючи зміни в особах начальників" [16].

Політика та ідеологія: "Політика Московії – це її власна натуральна політика, що виростає з московських людей, природи і положення" [17]. Забобони (стереотипи) суспільного життя мають бути усунені, оскільки викликають нові експансійні помилки, а з ними – нові нещастя московського народу. До таких помилок належить ідеологічна "надбудовка" під назвою "Великая Россия", створена духовенством [18].

Україна: "Щоб улегшити собі справу боротьби з українською стихією, керма Совітів, визначаючи межі автономної української республіки, обтягла доступ України до Криму і до Дону. Бажання відтяти також і Донецький басейн зустріло серед українських комуністів такий опір, що Ленін не посмів виділити Донбас із території України" [19].

Відкидаючи всі риторичні заклики до об'єднання, подібного до того, що відбулося за часів Б. Хмельницького, Ю. Липа пише, що "немає великої ідеї, що знову привела б до такого примирення. Нема на те об'єктивних політичних обставин. України не шарпають від півдня турки і татари, а від заходу поляки. На Московію не натискають

від півночі шведи і їх союзники. Навпаки, найбільше знищило Україну новітнє примирення з Московією" [20].

Автор також наголошує на тому, що переважна більшість націй, що на той час входили до Радянського Союзу, такі як Грузія, Киргизстан, Туркменістан, Казахстан та інші, попри примусове заселення (випадок Киргизстану) або поділ (Туркменістан), залишились вірними своїм родовим звичаям та традиціям. Що, на думку Ю. Липи сприятиме їх відокремленню слушної миті.

Але не лише стан та визвольні прагнення радянських республік аналізував Ю. Липа в "Розподілі Росії". Також в коло дослідницького зацікавлення потрапили Сибір та Далекий Схід, що мають свої геополітичні чинники та тенденції до відділення.

Отже, мусимо констатувати, що висловлені у праці "Розподіл Росії" 1941 р. прогнози стосовно занепаду Радянського Союзу через відсутність конкуренції та його розпаду виявились достовірними.

У цілому, важко переоцінити внесок Ю. Липи у розвиток української науки та, власне, історії політичної думки України. Географічний та історичний аналіз автора у підсумку дали глибоке розуміння сутності, особливостей та потенціалу незалежної України. Окреме значення має системна направленість праць Ю. Липи на розвінчання багатьох геополітичних та історичних міфів; нейтралізація маніпулятивних конструкцій, нав'язаних ззовні.

Список використаних джерел

1. Див.: Липа Ю. Всеукраїнська трилогія : у 2 т. Т. 1. Призначення України / упоряд. О. Мислива, В. Яременко; передм. М. Головатий. – К. : МАУП, 2007. – С. 52. – (Бібліотека українознавства. Вип. 12).
2. Там само. – С. 154.
3. Там само. – С. 33.
4. Там само. – С. 34–35.
5. Там само. – С. 248.
6. Там само. – С. 271.
7. Там само. – С. 271.
8. Там само. – С. 309.
9. Там само. – С. 310.
10. Там само. – С. 312–313.
11. Липа Ю. Всеукраїнська трилогія : у 2 т. Т. 2. Чорноморська доктрина. Чорноморський простір (Атлас). Розподіл Росії / упоряд. О. Мислива, В. Яременко. передм. М. Головатий. – К. : МАУП, 2007. – С. 19. – (Бібліотека українознавства. Вип. 12).
12. Там само. – С. 44.
13. Там само. – С. 45.
14. Там само. – С. 208.
15. Там само. – С. 244.
16. Там само. – С. 245.
17. Там само. – С. 261.
18. Там само. – С. 265.
19. Там само. – С. 266.
20. Там само. – С. 280.

Надійшла до редколегії 11.02.13

С. Ю. Машаровская

ИМПЕРСКИЕ МАНИПУЛЯТОРНЫЕ СТРАТЕГИИ В ГЕОПОЛИТИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЕ Ю. ЛИПЫ

Статья посвящена анализу геополитической доктрины Ю. Липы в которой развенчивается ряд манипулятивных тезисов имперской пропаганды.

Ключевые слова: манипуляции, пространство, геополитика, представления, история, политические мифы.

S. Y. Masharovska

IMPERIAL MANIPULATIVE STRATEGIES IN Y. LIPA'S GEOPOLITICAL DOCTRINE

This article examines Lypa's geopolitical doctrine which refutes a number of manipulation theses of imperial propaganda.

Keywords: manipulations, geopolitical space, geopolitics, ideas, history, political myths.

УДК 321.74

Д. О. Печенюк, здобувач, КНУТШ

ПАРТИСИПАТОРНА ТЕОРІЯ ДЕМОКРАТІЇ ЯК НАПРЯМ СУЧАСНОЇ АМЕРИКАНСЬКОЇ ПОЛІТИЧНОЇ НАУКИ: ІСТОРІЯ СТАНОВЛЕННЯ І КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ

У даній статті здійснюється спроба системного дослідження концептуальних засад партисипаторної теорії демократії, виявляються її сильні та слабкі сторони, аналізуються історичні та теоретичні передумови виникнення. Автор звертається до аналізу ідей засновників теоретичного напрямку, К. Пейтмен, Б. Барбера, К. Макферсона тощо, з метою отримання узагальнених висновків щодо теоретичного фундаменту партисипаторної демократії. Активна громадянська участь у процесі прийняття політичних рішень, що досягається шляхом підвищення рівня загальної освіти і політичної культури громадян, визнається вихідним положенням.

Ключові слова: партисипаторна теорія демократії, партисипаторна демократія, прийняття рішень, участь громадян, освітня функція, політична культура.

Політична наука США є своєрідним віддзеркаленням тих соціально-політичних, економічних, культурно-історичних подій, що мали місце у процесі формування,

становлення та розвитку держави, що сьогодні безпелічно визнається батьківщиною демократії, її основних принципів, ідеалів та інститутів. З іншого боку, вона

© Печенюк Д. О., 2013

є свого роду дороговказом, що пропонує прикладний царині великий спектр сценаріїв подій, обґрунтованих теоретично. Визнаючи одним із базових демократичних принципів плюралізм в усіх сферах суспільної життєдіяльності, політична наука США бере цей принцип на власне озброєння і демонструє значний варіативний ряд саме в межах теорії демократії, що підтверджується рядом наукових досліджень, проведених як на теренах зарубіжних країн (К. Макферсон, Д. Хелд), так і в рамках вітчизняної політичної науки, а саме того її сегменту, що спрямований на аналіз теоретичного та прикладного досвіду "старих" демократій (Я. Боренько, Т. Грозницька, М. Сіданіч).

Узагальнюючи висновки вище названих науковців ми можемо виокремити декілька основних напрямів в межах теорії демократії, а саме: захисну модель ліберальної демократії (Дж. Локк, Ш. Л. Монтеск'є, І. Бен-там); концепцію демократії, що розвивається (Дж. Д'юї, А. де Токвіль); концепцію змагального елітизму (М. Вебер, Й. Шумпетер); плюралістичну модель демократії (Р. Даль, Д. Трумен); концепцію співгромадської демократії (А. Лейпхарт); модель партисипаторної демократії (К. Пейтмен, Б. Барбер, Н. Пулантсас) [1]. Варто зауважити, що ідейним підґрунтям для всіх вище перерахованих підходів є лібералізм, однак концепції, що побачили світ і розвивалися у XX–XXI ст., переважно виходили з критики класичних положень ліберальної ідеї, пропонуючи більш актуальні сьогоденню, на погляд авторів цих моделей, цінності та принципи розбудови демократичної держави та суспільства.

У даній статті увага більшою мірою буде сконцентрована на дослідженні концептуальних ідей партисипаторної теорії демократії або, як її ще називають, теорії політичної участі (від англ. *participate* – брати участь) в силу того, що цей теоретичний шар є, на відміну від більшості інших концепцій демократії, мало відомим у вітчизняній політології. На превеликий жаль, в силу мовного бар'єру, значна кількість українських науковців позбавлена можливості послуговуватись теоретичними напрацюваннями політологів, що розробляли саме цей напрям, на мові оригіналу (англійська), а у перекладі на українську ці книги фактично не зустрічаються, хоча серед світової наукової спільноти, що досліджує проблеми демократії, визнавалися свого часу або й досі визнаються фундаментальними та хрестоматійними.

Отже, основні питання, які першопочатково варто дослідити, пов'язані з особливостями, специфікою саме партисипаторної теорії демократії, засадничими ідеями, що формують її наукове підґрунтя, ґенезою та перспективою подальшого розвитку, її перевагами у порівнянні з іншими напрямками, культурологічними наслідками. Окрім цього слід звернутися до всебічного об'єктивного аналізу даної теоретичної моделі, що дозволить виявити не лише позитивні аспекти, а й розкрити негативні характеристики.

Головне завдання теорії політичної участі полягає у винайденні такої моделі взаємодії демократичної держави та громадянського суспільства, за якої було б унеможливлено концентрацію владних повноважень, і ключового з них – прийняття політичних рішень, в руках професійних політиків – вузького кола обізнаних. Елітизація політичної сфери, на думку представників партисипаторної теорії демократії, з необхідністю призводить до підриву саме демократичних засад суспільства. Можливість час від часу брати участь у виборах – це омана, яка, насправді, не має нічого спільного із чистою демократією. Це можливість для групи обраних провадити вигідні для себе політичні рішення, підкріплена легально і легітимно. Творці партисипаторної теорії

апелюють до прямої демократії, засуджуючи представницьку як таку, що не спроможна впоратися із завданнями, ключовими для суспільства, не здатна досягти суспільного блага. Однак, безперечно, пряма демократія нового зразку не тотожна відповідній демократії, що була представлена у давньогрецьких містах-полісах. По-перше, тому що громадянами на сучасному етапі розвитку демократичних суспільств визнається значно більша частина людей, а по-друге, тому що представники цього напрямку пропонують ряд механізмів реалізації нового виду прямої демократії в межах вже націй-держав (створення розгалуженої мережі чарунк самоуправління, перетворення політичних партій на масові рухи, формування нового типу громадянина тощо). Все це стає можливим за реалізації однієї вихідної вимоги – створення високоосвіченого суспільства, що ставить загальні блага вище за індивідуальні. Подібний рівень розвитку суспільства може бути досягнутий шляхом підвищення якості політичної освіти населення, для чого на загальнонаціональному рівні має відбуватися неперервне виховання мас шляхом використання останніх телекомунікаційних досягнень (так звана "теледемократія"), регулярна практика загальнонаціональних та місцевих референдумів, проведення обговорень і дебатів з приводу актуальних проблем того чи іншого регіону, району тощо з залученням максимально можливої кількості населення, що мешкає або працює у цьому територіальному ареалі, задіяна у певній фаховій сфері тощо.

Отже партисипаторна теорія передбачає і обґрунтовує необхідність широкої демократизації сучасної західної демократії. Формування освіченого суспільства – це робота з її кожним окремим індивідом, бо суспільство нового зразку не повинно сприйматись як сіра маса, відкрита для маніпуляцій, а як така соціальна спільність, що складається з окремих свідомих громадян, які добре розуміються на проблемах сьогодення, можуть відрізнити щирість від маніпуляції, і, що найголовніше, визнають і приймають примат суспільних інтересів, поступаючись власними, визнаючи їх другорядними, а правильніше сказати, похідними від загальних. Підтвердженням даної сентенції виступають міркування одного з авторів партисипаторної теорії демократії Б. Барбера, який стверджує, що пряма демократія потребує не лише участі, а й громадянської підготовки та громадянської доброчесності для ефективної участі в обговореннях та процесі прийняття рішень. Демократія участі сприймається як пряме правління освічених громадян [2]. Громадяни – це не просто автономні індивіди, що діють у приватній царині, а добре поінформовані суспільні громадяни, що віддалилися від своїх виключно власних інтересів настільки, наскільки суспільна сфера віддалена від приватної. Демократія – це не стільки правління народу або правління мас, скільки правління освічених громадян.

Громадянин – це не просто соціальна роль, яку примірює на себе індивід, ідучи на виборчу дільницю, це сутність людини, без якої остання просто не існує. Подібна роль, на перший погляд, передбачає високий рівень самопожертви, адже інтереси і свободи людини здаються обмеженими загальними пріоритетами. Подібне трактування і справді матиме рацію, якщо керуватися егоїстичними міркуваннями. Однак високий рівень освіти передбачає раціональну логіку, для якої глобальне цінніше за часткове, бо має більшу сферу впливу і значущі наслідки. Тим більше, що утиск індивідуальних інтересів за партисипаторної моделі значно перебільшується її опонентами. Конституційні права і свободи громадян не лімітуються, це було б надзвичайно великим кроком назад, плюндруванням досягнень у демок-

ратизації попередніх поколінь. Партиципаторний підхід радше пропонує виважене ставлення до преференцій на тому чи іншому етапі.

Активна політична участь громадян виконує, на думку творців цього теоретичного напрямку, принаймні, дві основні функції: перша полягає у захисті громадян від політичних рішень, нав'язаних згори; друга – у механізмі самовдосконалення людини. Відтак, ідеальне партиципаторне суспільство характеризується прямим залученням громадян до управління головними політичними і соціальними інститутами без посередників, підзвітністю лідерів рядовим членам і високим ступенем демократичної легітимності. Окрім того, задля досягнення максимальної ефективності партиципаторна демократія повинна реалізовуватися не лише у політичній сфері, а й у всіх інших. Застосування механізмів партиципаторної демократії у сфері культури сприятиме формуванню та еволюції необхідних для сучасності психологічних якостей людини.

Закономірно виникає питання: а яка ж роль відводиться демократичній державі, які функції лишаються за нею, які першочергові завдання ставляться перед нею? Держава у своєму інституційному прояві зобов'язана надавати вичерпну, об'єктивну інформацію громадянам, на перших етапах навіть дещо штучно "втягувати" населення у політику, в результаті чого і буде відбуватися перманентний процес громадянської освіти. Організовувати загальнонаціональні і місцеві референдуми задля виявлення волі більшості з найболючіших соціальних проблем, більше того, шляхом референдуму створювати таку більшість, адже зазвичай суспільство сильно фрагментоване і роз'єднане. Ще одним механізмом, що виявляється дієвим на локальному рівні (за умов мажоритарної виборчої системи) і перешкоджає єдиновладдю політичних еліт, є відзив. Саме відзив ставить під контроль виборців виборчих осіб через дострокове припинення повноважень депутатів.

Активна участь населення у механізмах прийняття рішень починається з трудового колективу, в результаті чого досягаються дві важливі цілі: 1) захист інтересів найманих працівників; 2) отримання ними реального досвіду прийняття управлінських рішень. За відсутності такого досвіду, на думку партиципативістів, будь-яка демократія являтиме собою лише ницу пародію. "Вчись брати участь, беручи участь", – так звучить заклик К. Пейтмена, який підтримують усі її послідовники. Інформаційної складової виявляється недостатньо для повноцінного функціонування активного актора, здатного приймати рішення і нести за них відповідальність, прикладний аспект, виражений у досвіді, відіграє в даному випадку ключову роль.

На перший погляд, здається, що партиципаторна демократія багато в чому наслідує колективістський підхід, але при більш детальному дослідженні стає зрозумілим, що отожднення цих двох напрямів є хибним і необґрунтованим. Партиципаторна модель демократії не прагне ідеологічної або соціальної рівності та гомогенності суспільства. Запорукою свідомої участі громадян у керівництві політичними процесами, а відтак конструюванні власної долі, є кількісне зростання якісного середнього класу, незалежного економічно та соціально й політично відповідального.

Вище викладена інформація є узагальненим абрисом теоретичних підвалин, основних ідей, концептуальних характеристик партиципаторної теорії демократії як окремого наукового напрямку. Володіючи цим матеріалом, ми отримуємо можливість аналізувати даний підхід, виділяючи його позитивні та негативні сторони, порівнювати з іншими концепціями та моделями, розуміти його алгоритм взаємодії держави і суспільства. Дослі-

дження недоліків входить до спектру наших завдань, що додасть цілісності вивченню партиципаторної теорії демократії, але цей аспект буде проаналізований дещо пізніше. Після загального опису та аналізу ми пропонуємо звернутися до історичної ретроспекції, виявлення теоретичних передумов формування даної моделі демократії як окремого наукового підходу, еволюції у хронології з апеляцією до засновників і генези їхніх ідей.

У статті "Партиципаторна демократія, радикальна демократія і майбутнє демократичної теорії" зарубіжний дослідник Дж. Вік з необхідністю звертається до історії розгортання партиципаторної демократії як окремого наукового напрямку. За словами вченого, ця наукова течія зароджується у 60-ті роки і викристалізовується упродовж 80-х рр. XX ст. [3]. У витоків наукового напрямку знаходяться дослідники світового ґатунку К. Пейтмен, більш відома сьогодні своїми роботами на тему фемінізму та гендерної політики, очільниця Американської асоціації політичних наук 2010–2011 рр., та Б. Барбер, видатний теоретик та політичний консультант світових політичних лідерів (Б. Клінтон, М. Каддафі), який і понині активно розвиває та вдосконалює партиципаторний підхід з урахуванням сучасних викликів, пов'язаних першочергово з процесами глобалізації та комп'ютеризації світової спільноти. Наукові пошуки цих дослідників базувалися на бажанні віднайти альтернативу тогочасному засиллю мінімалістичного підходу, що цілком задовольнявся репрезентативною демократією на практиці та електоральними концепціями у теорії. Вчені акцентували увагу саме на громадянській участі та експансивній концепції натомість. Окрім наголосу на політичній участі громадян, науковці зосереджуються на проблемі індивідуального розвитку громадян [4].

Серед історичних і соціально-політичних передумов, що вплинули на становлення ідей К. Пейтмена та багатьох вчених її покоління, Дж. Вік виділяє рух на підтримку свободи слова, що охопив низку університетів у США, студентські протести у Західній Європі 1968 р. Отже, ідеї партиципативістів не народжуються з вакууму. До основних теоретичних підвалин, на які спиралися представники партиципаторної теорії демократії, належать роботи переважної більшості апологетів ідеї лібералізму, а також праці вчених Новітньої доби, що зазнали критичного переосмислення.

Вперше у систематизованому викладі проблема політичної участі піднімається К. Пейтмен у роботі "Участь і демократична теорія", що побачила світ 1970 р. В ній авторка починає свої наукові розвідки з критики "ортодоксальної" на той час доктрини, домінуючої у науковому світі політологів, найбільш яскраво вираженої у шумпетерівському варіанті. Зміст останньої полягає у змагальній діяльності меншості (еліт) за голоси виборців, роль останніх же зводиться до мінімальної, виборчої функції. Спираючись на Ж. Ж. Руссо, Дж. С. Мілля, Дж. Д. Г. Коула, авторка намагається обґрунтувати і окреслити альтернативний варіант. На думку К. Пейтмен, наявність представницьких інститутів не є достатнім аргументом у класифікації політичної системи як демократичної. "Для існування демократичного правління необхідне існування суспільства, що бере участь, в якому всі політичні системи демократизовані" [5], включаючи, але не обмежуючи економіку і трудову демократію. В той самий час індивід потребує партиципаторного суспільства задля свого становлення як глибокомислячого громадянина, який не може лишатися відстороненим, сконцентрованим на власних потребах та інтересах індивідом. В даному випадку ми бачимо взаємообумовленість вдосконалення держави і громадянина, взаємозалежність цих двох процесів. Повна

участь, на думку К. Пейтмен має місце лише тоді, коли індивіди, знаходячись в центрі по прийняттю рішень "наділені рівними можливостями щодо визначення кінцевого варіанту рішення" [6].

Резюмуючи ідеї К. Пейтмен, ми можемо виділити концептуальні положення її теорії у тезовому вигляді:

1) демократичні інститути не можуть функціонувати відсторонено від громадян; вони покликані слугувати захисту людських цінностей;

2) представницькі інститути на національному рівні є лише малою часткою необхідного для демократії;

3) ключова риса демократії – це розвиток певних психологічних відношень, зокрема, зацікавленості та незалежності, загальної компетентності для залучення у процес прийняття рішень.

Ще одна ключова фігура в межах партисипаторного напрямку, послідовник і продовжувач ідей К. Пейтмен – Б. Барбер. Основною роботою даного автора, що присвячена проблемі політичної участі громадян, є "Сильна демократія: політична участь у новому столітті", опублікована 1984 р. і перевидана 2004 р. У книзі ми зустрічаємо яскраво виражений осуд представницької або "вужької", як її називає Б. Барбер, демократії, що мінімізує роль громадян у демократичному правлінні [7]. Дана робота сповнена критики ліберальної демократії і пропонує власний спосіб організації взаємодії між державою і суспільством засобами політичної участі громадян у вирішенні переважної більшості актуальних, гострих питань. Остання глава роботи містить реальні способи перенесення теорії сильної демократії у практичну площину великих індустріальних суспільств. Радикальний індивідуалізм, що слугує фундаментом для ліберальної теорії та практики, на думку Б. Барбера насправді підриває демократію. Ця слабка демократія продукує менше легітимних результатів, ніж структура сильної демократії. Дослідник також критикує концепцію соціального договору, зазначаючи, що традиціоналісти під впливом Т. Гоббса сприймають людину і закон не більше за абстракцію, в результаті чого в середині суспільства панує ізоляціонізм і низка послідовних соціальних патологій.

Проблема сильної демократії обговорюється у колективній роботі "Місцева політика глобальної стійкості" (2000 р.) Г. Дейлі, Т. Прафа, Р. Костанца. Авторський колектив визначає сильну демократію як "політику, що розуміється як створення образу, що може відповідати і змінюватися разом із світом, що змінюється" [8]. У сильній демократії люди – громадяни – керують собою у найбільш повній можливій мірі, ніж делегують ці повноваження і відповідальність власним представникам. Сильна демократія не вбачає у політиці спосіб професійної реалізації, всепоглинаючу роботу, гру або хобі, як її переважно сприймають професійні політики. Політика (громадянство) – це спосіб життя, це видатна і природна роль, така як "батько" або "сусід".

У багатьох власних дослідженнях Б. Барбер акцентує увагу на тому, що саме участь громадян у політичному житті країни постає сьогодні визначальною рисою сучасної демократичної політичної системи. Дослідник наголошує на тому, що в наш час політична участь громадян відіграє роль певного механізму трансформації приватних інтересів у суспільні. Наслідком цієї трансформації має стати поява публічної царини, в межах якої буде відбуватися постійний публічний діалог між суб'єктами політичного процесу. На думку Б. Барбера, саме активні громадяни постають головними акторами публічного діалогу [9].

Дж. Вольф у власній роботі "Багатогранність партисипаторної демократії та демократичної теорії" звертається до аналізу робіт трьох теоретиків політики, яких за правом вважає приналежними до партисипаторного

наукового напрямку, а саме Б. Барбера, Р. Даля та Ф. Гріна. Всі вони, на думку Дж. Вольфа звертаються до проблеми політичної участі громадян, роблячи власні наукові акценти. Теорію, запропоновану Б. Барбером вчений називає індивідуалістичною демократією [10]. Він стверджує, що у своєму аналізі сучасної демократії "батько" сильної демократії визначає політичну систему як чисту виборну олігархію. Б. Барбер не ставить собі за мету зробити представницьку демократію більш відповідальною, він пропонує сильну демократію як форму правління, за якої усі люди задіяні у процесі прийняття і запровадження рішень. Визнаючи складність сучасного суспільства, що є свого роду обмежувачем прямої демократії, тим не менш Б. Барбер визнає політичну участь імперативом, тому що лише вона формує спільні інтереси і загальну волю, а також колективну дію, що у єдності неминуче призводить до легітимності політики [11].

Сильна демократія приводить нас до неминучого висновку, що індивідуальна участь, підкріплена "освітньою функцією", має своїм результатом громадянський контроль. Не відкидаючи конфліктів, плюралізму, відмінностей між загальними і приватними інтересами, сильна демократія концептуалізує варіант індивідуалістичної демократії, за якої індивідуальна участь в діяльності інститутів, створених для обговорень, зважувань і вибору фінально кульмінує колективним рішенням і дією.

Окрім К. Пейтмен та Б. Барбера до кола партисипативістів за диференційованого підходу до наукової заінтересованості проблемою політичної участі громадян можна також віднести К. Макферсона, що представляє канадську політологічну школу, Дж. Менсбриджа, С. Шалома. Всі вони, наслідуючи фундаторів напрямку, однастайні у питанні щодо конструктивності і дієвості демократії. На їхню думку, остання можлива лише за умови залучення широкого кола громадян до прийняття політичних рішень та їх реалізації. Жодні побічні механізми впливу на владу не (загальнонаціональні вибори, парламент) не гарантують дотримання суспільних інтересів з боку політичних еліт, виключно пряма участь самих мас. На думку К. Макферсона, у великих суспільствах демократія участі має вибудовуватися за пірамідальним принципом: пряма демократія у основи і демократією делегатів на кожному рівні, вище основи. При цьому обрані представники мають виступати в ролі посередників у формуванні і артикулюванні загальної волі і обслуговувати інтереси членів організації, що їх висунула, знаходиться під постійним та пильним наглядом громадськості [12].

Цілком зрозуміло, що в межах обраної методології партисипаторна теорія демократії виглядає логічно завершеною і не суперечливою. Однак, це не є свідченням відсутності негативних сторін у досліджуваному напрямі. Адже виявити недоліки може лише конструктивна критика, народжена іншим методологічним інструментарієм. Інша методологічна настанова є запорукою об'єктивної, виваженої оцінки, яку можемо знайти у опонентів або незацікавлених критиків теорії політичної участі. Так, зокрема, у статті російського дослідника А. Мадатова "Концепції і моделі демократії: проблеми та дилеми" знаходимо декілька слабких сторін. Вчений наголошує на неможливості встановлення ефективних і постійно діючих інститутів прямої демократії, як в силу часово-просторових параметрів, так і через суб'єктно-об'єктні відносини. Другий недолік, на думку А. Мадатова, криється у фактичній абсолютизації загального блага, спільного інтересу, що приховує загрозу тиранії більшості [13].

І справді, не завжди навіть на локальному рівні пряма демократія є найбільш ефективним способом прийняття політичних рішень, не кажучи про масштабні

нації-держави на кшталт Росії чи США. Окрім цього, за практичної реалізації багатьох положень партисипаторної демократії, лишається відкритим питання автономії особистості, свободи індивідуальності, добровільної участі або неучасті кожного окремого громадянина у процесі прийняття рішення.

Роблячи загальні висновки, можна зазначити, що партисипаторна теорія посідає сьогодні одне із провідних місць у рейтинзі демократичних теорій, є добре знаною і популярною серед зарубіжних науковців, і має апікативний характер, бо окремі її механізми активно застосовуються у практичній площині у США, Данії, Швейцарії, Іспанії тощо. Ключова ідея напрому полягає у можливості простих людей здійснювати самокерівництво. На думку партисипативістів, демократична політична система ще не реалізована у повній мірі, а відтак є неприпустимим збереження статус-кво, треба тяжіти до всезагального ефективного залучення мас до процесу вироблення рішення. Антидемократична позиція мас не є властивою їй іманентно, а провокується недо-

статнім рівнем освіченості і обізнаності, економічною нерівністю, відсутністю можливості дієво і результативно впливати на політичний процес.

Список використаних джерел

1. Held D. Models of Democracy. – Stanford : Stanford University press, 1996. – P. 187.
2. Barber B. Strong democracy: participatory politics for a new age. – Berkeley : University of California Press, 1984. – P. 117.
3. Vick J. Participatory Democracy, Radical Democracy, and the Future of Democratic Theory [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://wpsa.research.pdx.edu/meet/2012/vick.pdf>.
4. Там само.
5. Pateman C. Participation and democratic theory. – Cambridge : Cambridge University press, 1970. – P. 42–43.
6. Там само. – P. 71.
7. Barber B. Strong democracy: participatory politics for a new age... – P. 3.
8. Daly H, Costanza R., Prugh T. The Local Politics of Global Sustainability. – Island Press, 1999. – P. 11.
9. Barber B. A passion for democracy: American essays. – Princeton : Princeton University Press, 1998. – P. 106.
10. Wolfe D. Varieties of Participatory Democracy and Democratic Theory [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.mmsi.org/pr/16_01/wolfe.pdf. – P. 10.
11. Там само.
12. Macpherson C. The life and times of liberal democracy. – Oxford University Press, 1977. – P. 108.
13. Маданов А. Концепции и модели демократии: проблемы и дилеммы // Вестн. Росс. ун-та дружбы народов. – Серия: Политология. – 1999. – № 1. – С. 59.

Надійшла до редколегії 11.02.13

Д. А. Печенюк

ПАРТИСИПАТОРНАЯ ТЕОРИЯ ДЕМОКРАТИИ КАК НАПРАВЛЕНИЕ СОВРЕМЕННОЙ АМЕРИКАНСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ НАУКИ: ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ И КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ

В данной статье совершается попытка системного исследования концептуальных основ партисипаторной теории демократии, выявляются ее сильные и слабые стороны, анализируются исторические и теоретические предпосылки возникновения. Автор обращается к анализу идей основателей теоретического направления, К. Лейтмена, Б. Барбера, К. Макферсона и т. д., с целью получения обобщенных выводов касательно теоретического фундамента партисипаторной демократии. Активное гражданское участие в процессе принятия политических решений, достигаемое благодаря повышению общего образовательного уровня и политической культуры граждан, признается ключевым положением.

Ключевые слова: партисипаторная теория демократии, партисипаторная демократия, принятие решений, участие граждан, образовательная функция, политическая культура.

D. O. Pechenyuk

PARTICIPATORY DEMOCRATIC THEORY AS A SCHOOL OF CONTEMPORARY POLITICAL SCIENCE OF THE USA: HISTORY OF DEVELOPMENT AND MAIN ITEMS

The article contains an attempt of systematical research of participatory democratic theory conceptual bases, its advantages and disadvantages are revealed, historical and theoretical preconditions of development are analyzed. The author analyses the ideas of founders of this theoretical school, C. Pateman, B. Barber, C. Macpherson etc., in order to get generalized outcomes dealing with theoretical base of participatory democracy. Active citizens participation in decision-making process and increasing of education level and political culture are considered to be main items.

Keywords: participatory democratic theory, participatory democracy, decision-making, citizens participation, educational function, political culture.

Наукове видання



ВІСНИК

КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ

Випуск 2(112)

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.



Формат 60x84¹⁸. Ум. друк. арк. 5,23. Наклад 300. Зам. № 213-6657.
Вид. № Фл2. Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний.
Підписано до друку 28.02.13

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