

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 Journal 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)
ВІДПОВІДАЛЬНИЙ СЕКРЕТАР	В. В. Приходько, 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. Шутов, 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. Харьковщенко, 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 30.09.13 (протокол № 1)
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

Внесено до Російського індексу наукового цитування (ліцензійний договір № 374–06/2013 від 27 червня 2013 року)
Внесён в Российский индекс научного цитирования (лицензионный договор № 374–06/2013 от 27 июня 2013 года)

ЗМІСТ

ДО 150-РІЧЧЯ ВІД ДНЯ НАРОДЖЕННЯ В. І. ВЕРНАДСЬКОГО

Капто О. С. Інвайронментальна етика у контексті творчого спадку В. І. Вернадського	5
Козіков І. А. В. І. Вернадський – творець вчення про ноосферу.....	14
Вілков В. Ю., Погорілий А. О. "Ідея єдності людства" концепції ноосферогенезу В. І. Вернадського в контексті філософського дискурсу XX століття	18
Кравчук А. А. Біосфера – феномен геологічної природи.....	22
Сидоренко Л. І. Філософія науки В. І. Вернадського	25
Шашкова Л. О. В. І. Вернадський: філософські та наукові аспекти соціальної епістемології	28
Ярмолицька Н. В. Науковий світогляд та проблеми розвитку філософської науки у філософській концепції В. Вернадського	33

ФІЛОСОФІЯ

Богачов А. Л. Діалектика і метафізика (Гегель vs Маркс).....	37
Владиченко Л. Д. Реформування церковного фонду – актуальне питання державно-конфесійних відносин в Польщі	41
Горбенко Н. В. Значення формування корпоративної культури для сучасного університету в Україні	45
Кебуладзе В. І. Поняття досвіду у творах Гусерля	48
Кожем'якіна О. М. Проблема довіри в контексті викликів сучасної цивілізації	54
С. М. Г. Мир-Могамаді Чому я не нон-когнітивіст	58
Ніколаєнко О. О. Культурно-національна ідентичність в контексті сучасних студій культурної пам'яті	61
Приходько В. В. Стоїцизм сьогодні. Дерида і перекреслення метафізики	64
Прокопов Д. Є. Естетика Ф. Шилера і розвиток критицизму (до проблеми рецепції Кантової філософії)	69
Руденко Б. Б. Апріорне вчення про право А. Райнаха: методологічний потенціал феноменології у системі юридичного знання.....	74
Русін Р. М. Деформація художнього образу в пластичному мистецтві модернізму.....	77
Сайтарли І. А. Суперечності соціальної культури: минуле та сучасність	82
Товбін К. М. Релігійна гальванізація як імітація традиційної духовності	86
Чабанов В. Г. Мова як чинник етнокультурного розвитку українців	89

ПОЛІТОЛОГІЯ

Дем'яненко М. М. Популізм в демократичному суспільстві: особливості використання та сприйняття	93
Печенюк Д. О. Б. Барбер про негативні аспекти ліберальної демократії	96
Таран С. В. Дослідження регіоналізму як фактору міжнародної політики.....	101
Ткач О. І. Україна – Азербайджан: через довіру до партнерства.....	105
Щербина Ю. С. Цінність як символ у політичній рекламі	107

СОДЕРЖАНИЕ

К 150-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ В. И. ВЕРНАДСКОГО

Капто А. С. Инвайронментальная этика в контексте творческого наследия В. И. Вернадского	5
Козиков И. А. В. И. Вернадский – создатель учения о ноосфере	14
Вилков В. Ю., Погорилый А. А. "Идея единства человечества" концепции ноосферогенеза В.И.Вернадского в контексте философского дискурса XX века	18
Кравчук А. А. Биосфера – феномен геологической природы	22
Сидоренко Л. И. Философия науки В. И. Вернадского	25
Шашкова Л. О. В. И. Вернадский: философские и научные аспекты социальной эпистемологии	28
Ярмолицкая Н. В. Научное мировоззрение и проблемы развития философской науки в философской концепции В. И. Вернадского	33

ФИЛОСОФИЯ

Богачёв А. Л. Диалектика и метафизика (Гегель vs Маркс)	37
Владыченко Л. Д. Реформирование церковного фонда – актуальный вопрос государственно-конфессиональных отношений в Польше.....	41
Горбенко Н. В. Значение формирования корпоративной культуры для современного университета в Украине	45
Кебуладзе В. И. Понятие опыта в работах Гуссерля	48
Кожемякина О. Н. Проблема доверия в контексте вызовов современной цивилизации	54
Мир-Мохаммади С. М. Х. Почему я не нон-когнитивист.....	58
Николаенко А. О. Культурно-национальная идентичность в контексте современных студий культурной памяти	61
Приходько В. В. Стоицизм сегодня. Деррида и перечеркивание метафизики.....	64
Прокопов Д. Е. Эстетика Ф. Шиллера и развитие критицизма (к проблеме рецепции философии Канта).....	69
Руденко Б. Б. Априорное учение о праве А.Райнаха: методологический потенциал феноменологии в системе юридического знания.....	74
Русин Р. М. Деформация художественного образа в пластическом искусстве модернизма	77
Сайтарлы И. А. Противоречия социальной культуры: прошлое и настоящее	82
Товбин К. М. Религиозная гальванизация как имитация традиционной духовности.....	86
Чабанов В. Г. Язык как фактор этнокультурного развития украинцев	89

ПОЛИТОЛОГИЯ

Демьяненко М. М. Популизм в демократическом обществе: особенности использования и восприятия	93
Печенюк Д. А. Б. Барбер про негативные аспекты либеральной демократии.....	96
Таран С. В. Исследование регионализма как фактора международной политике.....	101
Ткач О. И. Украина – Азербайджан: через доверие к партнерству	105
Щербина Ю. С. Ценность как символ в политической рекламе	107

CONTENTS

TO 150th ANNIVERSARY OF THE BIRTH OF V. VERNADSKY

Kapto A. S. Environmental Ethic in Context of V. Vernadsky's creative Heritage	5
Kozikov I. A. V. I. Vernadsky – Creator of the Noosphere Concept	14
Vilkov V. Y., Pogorily A. O. "Idea of the unity of mankind" of V. Vernadsky's conception of noospheregenesis in the context of philosophical discourse of the twentieth century.....	18
Kravchuk A. A. Biosphere – the phenomenon of geological nature.....	22
Sydorenko L. I. V. Vernadsky's Philosophy of Science	25
Shashkova L. Vladimir Vernadsky: philosophical and scientific aspects Social Epistemology	28
Yarmolitzka N. W. A scientific world view and problems of development of philosophical science is in philosophical conception of V. Vernadsky	33

PHILOSOPHY

Bogachov A. Dialectic and Metaphysics (Hegel vs Marx)	37
Vladychenko L. D. Reforming of the church fund as an urgent issue of church-state relations in Poland	41
Kebuladze V. I. Concept of Experience in Husserl's Works	45
Gorbenko N. V. The value of corporate culture for the contemporary ukrainian university.....	48
Kozhemiakina O. M. The problem of trust in the context of challenges of the modern civilization.....	54
Mir-Mohammadi S. M. H. Why I am not a non-cognitivist	58
Nikolayenko A. Cultural-national identity in context of modern studies of cultural memory	61
Prykhodko V. Stoicism yesterday. Derrida and striking-through the metaphysic.....	64
Prokopov D. Ye. F. Schiller's aesthetics of and the development of criticism (on the problem of the reception of Kant's philosophy).....	69
Rudenko B. B. Apriori theory of law A. Reinach's: methodological potential of phenomenology in the system of legal knowledge	74
Rusin R. M. Deformation in the plastic art image modernist art.....	77
Sajtarly I. The contradictions of Social Culture: Past and Present	82
Tovbin K. M. Religious galvanization as imitation of a traditional spirituality.....	86
Chabanov V. G. Language as a factor of ethnic and cultural development of the Ukrainian.....	89

POLITOLOGY

Demjanenko M. Populism in a democratic society: features of use and perception	93
Pechenyuk D. O. B. Barber on the Negative Aspects of Liberal Democracy	96
Taran S. V. Research regionalism as a factor international policy	101
Tkach O. I. Co-operation of the Ukraine – Azerbaydgan to partnership	105
Shcherbyna Y. Value as a symbol in political advertisement.....	107

ДО 150-РІЧЧЯ ВІД ДНЯ НАРОДЖЕННЯ В. І. ВЕРНАДСЬКОГО

УДК 17:504

А. С. Капто, д-р филос. наук

ИНВАЙРОНМЕНТАЛЬНАЯ ЭТИКА В КОНТЕКСТЕ ТВОРЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ В. И. ВЕРНАДСКОГО

В статье раскрываются основы инвайронментальной этики в связи с концепцией ноосферы у В. И. Вернадского. Ключевые слова: инвайронментальная этика, ноосфера, экософия.

В методологическом плане для разработки проблем инвайронментальной этики ключевое значение имеют такие теоретические и аналитические источники.

Во-первых, учение В. И. Вернадского о развитии биосферы и формировании ноосферы (В. И. Вернадский писал: "С появлением на нашей планете одаренного разумом живого существа планета переходит в новую стадию своей истории. Биосфера переходит в ноосферу" [1, с. 5]), его "логика естествознания" (биосферно-ноосферного уровня); идеи К. Э. Циолковского и А. Л. Чижевского о наличии прямых и обратных связей Земли и Космоса и о действии общепланетарных закономерностей; логика "мира как органического целого" Н. О. Лосского; "органическая логика" В. С. Соловьева; "Живое знание" С. Л. Франка и других выдающихся отечественных ученых. Во-вторых, исследования современных ученых, посвященные разработке концептуальных основ взаимодействия общества и природной среды, управлению социально-экологическими отношениями на международно-региональном и национально-государственном уровнях, среди таких работ можно отметить следующие: Будыко М. М. "Глобальная экология" (1977); Дрейер О. К., Лось В. А. "Экология и устойчивое развитие" (1997); Моисеев Н. Н. "Человек и ноосфера" (1990); Моисеев Н. Н. "Козволюция человека и биосферы (кибернетический аспект)" (1985); Реймерс Н. Ф. Надежды на выживание человечества: концептуальная экология (1993); Сосунова И. А. Социально-экологический мониторинг (1997). В-третьих, разработка актуальных проблем экологического права как основного регулятора отношений в процессе формирования экологической политики: Бринчук М. М. "Эколого-правовые аспекты устойчивого развития" (1998); Данилов-Данилян В. И., Горшков В. Г., Кондратьев К. Я. "Экологические проблемы России" (1995); Петров В. В. "Экологическое право России" (1995); "Экологическое право и рынок" (1994). В-четвертых, работы, посвященные проблемам экологической безопасности как составной части национальной безопасности изучению экологических рисков и управления ими: "Безопасность России. Экологическая безопасность, устойчивое развитие и природоохранные проблемы" (1999); Кузнецов В. Н. "Социология безопасности" (2002); Новиков Ю. В. "Экология, окружающая среда и человек" (2002); Рыбалкин Н. Н. "Философия безопасности" (1999); Яновский Р. Г. "Глобальные изменения и социальная безопасность" (1999). В-пятых, некоторые разработки, в которых анализируются политические и экономические аспекты социо-экологических отношений: Батурин Л. А., Игнатов В. Г., Кокин А. В. "Экологический менеджмент" (1997); Гирусов Э. В., Бобылев С. Н., Новоселов А. Л., Чепурных Н. В. "Экономика и экология природопользования" (1998); Храмов Ю. "Экономика и экология"; Яницкий О. "Экологическая политика: роль движений и гражданских инициатив". Наконец, в шестых, работы, в которых непосредственно разрабатываются проблемы экологической этики, уточняется

ее понятийный аппарат: Косых П. Г. "Этико-экологические аспекты управления антропогенным воздействием на биосферу" (2001); Медведев В. И., Алдашева А. А. "Экологическое сознание" (2001); Стегний О. Г. "Институалізація екологічних інтересів у суспільств соціогенних ризиків" (2002).

Инвайронментальная этика (инвайронментализм – от англ. environment – окружающая обстановка, среда; нем. Environtalismus; фр. protection de l'environnement) – совокупность этических ценностей и норм, способствующих оптимальному сохранению и функционированию экосистемы в целом и всех ее подсистем, предотвращению нарушений экологического равновесия и биологического многообразия, обеспечению цивилизованного взаимодействия общества и социальных образований со средой обитания. Термин "инвайронментальная (экологическая) этика" употребляется в двух значениях: а) в конкретном – как система взглядов человека (на личностном уровне, на уровне социальной общности, социума в целом) на его отношение к природной среде и его соответствующее поведение; б) в более широком – как междисциплинарная область научного знания, формирующаяся под постоянно нарастающим воздействием научно-технического прогресса на природную среду, а также определяющая ценностные и этические ориентиры (приоритеты) во взаимоотношении человека с природой, и претендуя, таким образом, на статус относительно самостоятельной науки, тесно взаимодействующей с экономикой, политологией, социологией, социальной психологией, биоэтикой, антропологией и другими сферами познания.

Формирование инвайронментальной (экологической) этики (взяно с выработкой стратегии выживания земной цивилизации в условиях нарастающего глобального экологического кризиса, который потенциально может перерасти в необратимую катастрофу. Экологические проблемы вышли за национальные рамки и обрели общепланетарный масштаб, став составной частью всей многосубъектной системы международных отношений. Следовательно, человечество стоит на пороге принципиально нового периода в истории цивилизации, а может быть, и антропогенеза. И новая цивилизационная парадигма наряду с другими составляющими предполагает формирование новой этики, новой поведенческой парадигмы, основывающейся, как отметил в свое время Н. Н. Моисеев, на "универсальном эволюционизме" или "теории самоорганизации".

Инвайронментальная этика – принципиально новая отрасль профессиональной этики. Ее особенностями является, во-первых, то, что она адресуется не какой-то отдельной профессиональной среде (как, например, дипломатическая, педагогическая и другие конкретные виды этики), а всем структурам социума – социальным группам и общностям, отдельному человеку, политическому руководству, управленческим подразделениям в сфере экономики, хозяйствующим субъектам, научному сообществу; а во-вторых, у нее иной диапазон функци-

онирования — если конкретные специализированные виды этики посвящены изучению отношений "человек — человек", (человек — профессиональная социальная группа), "человек — общество", "человек — международное сообщество", то инвайронментальная этика, кроме названных сфер охватывает также и отношения (человек — природная среда), "социум — экосфера", "международное сообщество — глобальные экологические проблемы", она предполагает включение в трактовку образа жизни не только социо-культурных, но и сугубо экологических слагаемых.

Предметом нового научного направления — видеоурбоэкологии является изучение влияния на поведение человека в городских условиях видимой среды, переизбыток так называемых "гомогенными" и "агрессивными полями", в результате чего у людей возникает нарушение движения глаз (нистагм), всей зрительной системы, ухудшается их самочувствие и настроение.

Новая инвайронментальная этика основывается на отношении к биосфере как фундаменту жизни, на необходимости строгого и осознанного соблюдения законов ее развития и соответственно вытекающих из них ограничений и запретов, на гармонизации первой биологической природы человека и второй — социальной. В основе новой экологической парадигмы — два преобладающие в органическом единстве императива: а) экологического императива, представляющего собой совокупность условий, обеспечивающих коэволюцию биосферы и общества и предполагающего в том числе и междисциплинарный характер экологического образования и формирование новой системы ценностей; б) нравственного императива, базирующегося на системе ограничений, регламентирующих поведение людей и их действий, направленных на эрозию культурно-нравственного каркаса цивилизации, на прагматизацию и утилитаризацию как нормальных человеческих отношений, так и окружающей среды. Обновление жизненных смыслов включает и экологическое изменение сознания, трансформации этического, политологического, правового, психологического знания. Качественно новые очертания получает "вторая наука" об окружающей среде, включающая в себя целую совокупность научных дисциплин, изучающих взаимоотношения человека и природы.

Ключевые вопросы здесь: локальная и глобальная деятельность должны согласовываться не только с потребностями человека, но и с потребностями природы, рационально организованное общество призвано поддерживать и развивать многообразие биосферы, появление в векторе действий людей некоторой "общей направляющей", "нравственного императива", предполагающего кроме всего прочего и применение такой регламентации и таких ограничений, которые позитивно влияли бы на гармонизацию отношений человека и природы. Этим и определяется все возрастающее значение одного из новых направлений этической теории, каковой и является инвайронментальная этика.

Основу понятийного аппарата инвайронментальной этики составляют такие утвердившиеся категории: эко-человек, социальная экология, новая экология человека, экологическое поведение, экологические движения, экологический активизм, социо-природная система, эко-система, эко-развитие, эко-образование, эко-воспитание, экологизация, экологическая политика, ноосферогенез, ноосфера, экосфера, техносфера, некротсфера, экологические интересы, экологические ценности, экологичность мировоззрения, безопасность поведенческих предпочтений, антропогенные угрозы, техногенные риски, биосоциальный отбор, генотип, экологическая безопасность, коэволюционный подход,

экологическое равновесие, апологическая жизнедеятельность. А основополагающим категориям теоретической этики придается особый оттенок, характерный для экологической проблематики: в качестве добра выступает гармоничная биосфера, воплощением же зла выступает техно-некротсфера, формирующая экотобную Цивилизацию. Особенностью является и то, что такие понятия как добро и зло, долг и ответственность, равенство и справедливость распространяются не только на межчеловеческие отношения, но и на сферу отношений человека и природы, обеспечивая коэволюцию биосферы и общества и соответствуя принципу их совместного развития. В новой категории "экологическая нравственность" системообразующим элементом выступает понятие (ответственность) в трех ее социально-временных "срезах": а) ответственность перед ближайшим окружением; б) по отношению ко всей действительности, к глобальной экосистеме; в) ответственность не только перед современниками, но и будущими поколениями. В числе базовых категорий — "экология человека", имеющая комплексный характер и многоаспектное измерение: эволюционно-экологическое, космопланетарное, биосферное, антропологическое, культурологическое, социальное, медико-биологическое, эколого-физиологическое, техносферное, духовное, нравственно-этическое.

Термин же "экология" (от греч. *Oikos* — дом, жилище, местопребывание и *logos* — слово, учение; англ., *ecology*, нем. *Ökologie*; фр. *ecologie*) предложил в 1866 г. немецкий зоолог Э. Геккель, определив ее как общую науку об отношениях организмов к окружающему внешнему миру. Однако у этой науки более глубокие корни. Ее предистория восходит к трудам натурфилософов Древней Греции и Рима. Много веков она развивалась в биологическом русле. Бурный рост экологических исследований в мире пришелся на вторую половину XX века. Характерная их особенность сегодня — изучение процессов, охватывающих всю биосферу. Особое внимание уделяется взаимодействию с ней человека. Специальные аспекты экологии составляют предмет специальных научных исследований. Постепенно в дискуссиях и творческих поисках вырабатываются предмет и статус экологической этики.

Применительно к инвайронментальной этике весьма существенным является учет нескольких моментов, связанных с употреблением термина "экология". С одной стороны, он приобрел избыточно обширный, фактически безразмерный смысл, что дало повод Х. Уилеру еще в 70-е годы XX столетия сделать замечание о том, что он стал "затасканным до смерти": "Нужна программа по изобретению нового имени для экологии, чтобы сохранить ее в живых, пока ее не заговорили на смерть". С другой же стороны — это понятие трактуется с зауженных позиций лишь как синоним "охраны окружающей среды" [12, с. 239]. Наивными оказались суждения некоторых аналитиков и на предмет того, что экология — это область якобы сугубо естественнонаучного и технического знания, далекая от политики, идеологии и морали.

Для инвайронментальной этики необходим учет и того, что в англоязычной литературе различаются понятия "ecology" как наука и "environmental welfare" как особый род человеческой деятельности по защите окружающей природы (парадокс: защита от человека, но для человека!). В русском же языке распространенным стало смешение и отождествление этих понятий, в результате чего ставится знак равенства между экологией и технологией. Последствия такого подхода — перенесение ответственности за загрязнение окружающей среды не на отрасли хозяйства и разработчиков

несовершенных технологий, а на экологов. В этом контексте крайне важным представляется и определение содержательных границ понятия "среда обитания человека", под которым понимается вся совокупность физических условий, обозначаемых часто терминами "экосфера" и "биотехносфера". Между тем, чрезмерное расширение понятия "среда обитания" путем включения в него всех социальных условий и отношений является некорректным по отношению к "поглощению" экологией всех социальных наук.

Категория "общезэкологические ценности" является видовым понятием по отношению к родовому понятию "общечеловеческие ценности". Общезэкологические ценности – ценность жизни, гармонии человека и природы, целостности экосферы, сохранения ее равновесия и разнообразия и т. д. – является разновидностью общечеловеческих ценностей, специфика которых заключается в двух-компонентной природе их объекта, т. е. социальной и физической составляющей. Экологические ценности способствуют укреплению общепланетарной солидарности не только в преодолении экологических кризисов (техногенных и природных), но и в разрешении пребывающих во взаимосвязи и взаимозависимости таких острейших проблем как нищета и бедность. Суть этического подхода в данном случае определяется органичным взаимодействием международной морали и международного права, учитывающих национальную специфику разных государств – развитость национального права, сформированность устойчивых механизмов нравственной регуляции, уровень экологической сознательности населения, согласованность в действиях государственных структур и институтов гражданского общества, национальные традиции, геополитическую специфику каждой страны.

Инвайронментальная этика в рамках современных присваивающих цивилизаций и в условиях нарастающего глобального экологического кризиса призвана решать названные выше стратегические задачи, базируясь на таких принципах: козволюционное развитие биосферы и общества при четком понимании того, что человек не может жить вне биосферы, в то время как последняя может существовать без человека; при всем современном многообразии цивилизаций человечество, взаимодействуя с природой, как единый вид, должно иметь некоторые общие поведенческие правила, выполнение которых является заботой не только отдельного человека, но в целом гражданского общества; равенство перспектив поколений, предполагающее заботу ныне живущих о своих потомках, как будущем своего биологического вида, обеспечение их земными ресурсами; равенство возможностей человека в расходовании невозобновляемых ресурсов пропорционально количеству населения, проживающего на территории этого государства; принцип консервации, предполагающий предельное сокращение воздействий человека на природные циклы круговорота веществ, недопущение введения веществ, не свойственных природному круговороту, сохранение очагов естественных экосистем; принцип согласия, который позволял бы устанавливать квоты расходования невозобновимых ресурсов на основе консенсуса под эгидой ООН. В числе важнейших категорий – экосправедливость (equity), не допускающая сужения возможностей будущих поколений удовлетворять свои потребности, что означает сохранение качества окружающей среды и необходимость оставить для будущих поколений экосферу планеты не в худшем состоянии, чем она была оставлена предыдущим поколением.

Различается внутрив поколенческая справедливость (intra-generational equity), определяющаяся степенью

равноправия наличия или доступности для всех членов данного поколения благоприятных возможностей (экономических, экологических) и межпоколенческая справедливость (inter-generational equity), предполагающая справедливое отношение к будущим поколениям людей, недопущение необратимой потери биоразнообразия и все возрастающего экологического объединения, негативно сказывающихся на благополучии будущих поколений и часто даже угрожающих на существованию. Экологическая ответственность (environmental liability) предполагает обязанность субъекта экономической деятельности компенсировать нанесенный экологический ущерб. Она отличается от административной или моральной ответственности, является разновидностью гражданской ответственности (civil liability) и предполагает достижение таких результатов: сбережение окружающей среды путем возмещения ущерба ответственной стороной; гарантии компенсации пострадавшей стороне экономического ущерба; стимулирование применения превентивных и предусмотрительных мер (анализ риска, система природоохранного управления, аудит и др.).

Компенсационная ответственность применяется в двух видах: 1) как безусловная ответственность (strict liability), где бремя доказательств переходит к ответчику, который должен доказать свою невиновность; 2) за непроявление необходимой предусмотрительности, разумного поведения (fault liability), когда сторона-истец должна доказать, что ответчик не смог принять должные в данных обстоятельствах меры предосторожности в отношении окружающей среды. Нормативными актами для экологической ответственности являются Предложения Европейской комиссии по гражданской ответственности за экологический ущерб (the European Commission's Proposal on Civil Liability), а также Международный Договор Европейского Союза об ущербе в результате опасной для окружающей среды деятельности (the Council of Europe International Treaty for damage resulting from activities dangerous to the environment) – Луганская конвенция от 21 июня 1993 г.

Убедительным подтверждением возрастания роли инвайронментальной этики в решении общепланетарных (не в ущерб национальным и региональным) экологических проблем стало проведение в июне 1997 года в Сеуле в рамках "Всемирного дня окружающей среды" специального круглого стола по этим проблемам.

Экологически рациональные модели поведения или, как отмечается в официальных докладах международного сообщества, приемлемое с экологической точки зрения поведение включает в себя гносеологический, ценностно-мировоззренческий, антропологический, социоментальный, воспитательный (педагогический), правовой, эстетический, экософский и цивилизационный аспекты [2, с.334].

Гносеологический аспект включает проблемы человеческого познания экологической проблематики, о его возможных границах, о путях и средствах достижения истинного экологического знания и его роли в экологическом воспитании и образовании.

Гносеологический подход предполагает как раскрытие происхождения идей и взглядов, так и движение от действительности к сознанию; социологический же аспект базируется на изучении реализации идей и взглядов в жизни общества, на переходе от сознания к действительности. В силу этих обстоятельств в основе гносеологического подхода рациональными, чувственными, волевыми образованиями являются понятия, представления, ощущения, восприятия, в то время как социологический подход базируется на знаниях, ценностях, нормах, убеждениях, и представляет собой един-

тво экологических знаний, экологического сознания и экологической деятельности. Особенностью онтологического подхода является то, что он связан прежде всего с формированием экологического сознания индивида и несет на себе четко выраженный отпечаток индивидуального жизненного опыта. Практический подход способствует определению степени готовности к экологически ориентированным действиям. А в компетенцию аксиологического подхода входит выработка и анализ совокупности оценок экологической проблематики.

Еще мудрые мыслители древнего Востока называли знания началом свободы и считали, что искусство знания открывает тайну жизни, что оно есть путь к здоровью и счастью. Главным средством покорения природы наряду с предметно-научным знанием выступила техника, что породило ряд технократических концепций в экологической сфере. Свой "вклад" в превращении Природы-Добра в грех и зло, в создание экофобной западной цивилизации внесли в разные исторические периоды софисты, атомисты, Гераклит, Демокрит, в меньшей степени Сократ, Платон, а также Аристотель (но при том уточнении, что если для Сократа и Платона мир все же еще остается природосообразным и природоподобным, то для Аристотеля – живой Космос расчленен на природу и общество), Декарт, Гегель, позитивисты и современные теоретики-технократы. Синдром оголтелого практицизма и прагматизма, который начал проявляться еще в Древней Греции, способствовал формированию мировоззрения потребительского общества, когда развитие человека приобрело односторонний характер, а такие нравственно-духовные ценности как честь, любовь, совесть, достоинство, стыд стало отодвигаться на второй план социальной жизни индивидуума. Парадоксально, но факт: если для животного мира как части биосферы правило "не навреди среде своего обитания" постоянно было законом их жизни, то человек все в большей степени становился нарушителем этой заповеди, нанося вред не только окружающей среде, но и своей собственной природе.

Рационально-рационалистически организованное знание, представляющее собой продукт предметно ориентированного менталитета способствовало, как заметил в свое время Л. Н. Гумилев, превращению биосферы в техно-некротифу. Некоторые авторы не без основания считают, что понятия "окружающая среда", "природные ресурсы", "полезные ископаемые" и т. п. утвердились в широком обиходе под воздействием заповедно-потребительских отношений к живой природе и отражают негативную тенденцию превращения природы лишь в объект человеческого воздействия. Так понятие "среда" уже по смыслу понятия "природа", и понятием среды сохраняется жесткая разъединенность человека, общества и природы, а также в скрытой форме осуществляется подчинение и потребительское отношение к природе [4, с. 435]. Изначально понятие "среда" не имело качественной определенности и воспринималось как совокупность ограничительных возможностей, сохраняющихся в зависимости от господствующих в популяции технологий и способов производства.

В трактовке канадского исследователя Родни Р. Уайта "окружающая среда" – это то, "из чего мы всегда черпаем ресурсы. Она огромна и долговечна. Если мы нанесем ей ущерб, она восстанавливается. Что не учитывается в этой точке зрения, так это то, что мы также поставляем ряд продуктов для окружающей среды, обычно в форме отходов или остатков" [2, с. 331].

Преодоление "предметизации" знания – одна из коренных задач инвайронментальной этики. Приоритетными в этом контексте являются нравственные про-

блемы, связанные с дальнейшими существенными продвижениями в области исследования биосферы, взаимодействия общества и природы, моделирования их развития, осуществление фундаментальных исследований в сочетании с научно-прикладными разработками, направленными на создание новых наукоемких ресурсосберегающих и безотходных технологий, изделий и производств. В научных исследованиях указывается на многомерную функцию профессионально-предметного знания: 1) информирование о внешней и/или внутренней ситуации; 2) поддержание связи данного живого существа с остальным миром Жизни в рамках целостной, желательной, гармоничной системы; 3) подчинение людей и природы воле властвующей элиты, в результате чего происходит атомизация, предметизация и технизация жизни, а также осуществляется многоуровневое расчленение и разъединение человека и природы. При этом указывается на то, что первые две задачи подлинно общечеловечны и эко-гармоничны, третья же характерна для антагонистически-социетальных систем [5, с. 9].

Экологизация науки включает в себя широкий круг проблем гносеологического характера: гармоничную реватизацию (от "вита" – жизнь) научного знания, т. е. преодоление последствий применения господствующего благодаря профессионалам-предметникам предметно-расчлененного знания, которое наряду с позитивной тенденцией (углубление знания в конкретных сферах) имеет и отрицательное проявление, "разбирая" по частям природу и человека, разъединяя их; повышение потенциала гуманитарно-художественного знания в перестройке экофобно-структурированной науки и предметно-расчлененной парадигмы теории познания; преобразование животворного знания в знание человеческое; преодоление заповедной предметной расчлененности учебного знания и гармонизация профессионального знания о единстве живой и неживой природы.

При исследовании гносеологических аспектов инвайронментальной этики вполне оправданной является трансформация классической гегелевской логической триады "тезис–антитезис–синтез" на процесс развития экологического знания, при котором в качестве тезиса выступает изначально-целостное живое знание, его антитезисом – предметно-расчлененное, прагматично-бездуховное научное знание, в качестве же синтеза – новое животворное ноосферное, соборное знание.

Ключевая проблема здесь – преодоление последствий начавшейся еще в Древнем мире (частично заторможенной в период Средневековья V–XV вв.) и получившей после XVI в. бурное развитие вплоть до наших дней тенденции обособления и разобщения областей наук, занимающихся изучением человека, утверждение "разобщенного знания" и "дробного", а не целостного видения жизни. Технократическая цивилизация родилась не в последнюю очередь благодаря этическому нигилизму и униженной роли гуманитарной сферы. В силу этих причин и экологическое знание приобрело фрагментарный и односторонний характер. Выход из создавшегося положения – осуществление стратегии междисциплинарного научного синтеза и интеграции биологического знания с социо-гуманитарным и техническим знанием. В этом контексте вопрос о биосоциальном статусе антропогенетики становится основным стержнем всей ее теоретико-гносеологической проблематики. И именно экологии принадлежит роль активного ингредиента в глобальной биосоциальной проблеме, в комплексном и целостном познании социально-деятельной сущности человека как предпосылки, продукта, субъекта и самоцелью истории одновременно.

Таким образом, использование биосоциального теоретического синтеза, опирающегося на научный фундамент биосоциального знания, позволяет рассматривать экологическую проблематику через призму "триединства" истории человека, общества и природы. Но при этом необходимо учитывать, что экологические связи не иерархичны и не однонаправлены; они "обменны", т. е. вид воспроизводит среду (другие виды – среда (другие виды) воспроизводит среду (другие виды) воспроизводит вид, таким образом жизнь порождает жизнь, а каждая форма жизни с точки зрения экологии – одновременно и средство для других жизней и их цель [6, с. 25].

Ценностно-мировоззренческий аспект предполагает смену в структуре нового экологического мышления экономической парадигмы (включая неоклассический и неокэйсианский варианты) на парадигму экологическую, на разумное природопользование; выдвигание ценностей благоприятной среды обитания, самой жизни, сохранения жизни на земле в качестве определяющей доминанты в разрешении глобальных, и прежде всего, экологических проблем; перенос акцента в системе ценностей с материально-вещественных на духовно-нравственных, которые наиболее полно отвечали бы дальнейшей ноосферной ориентации развития общества; придание вместе взятым культурным и биологическим нормам поведения (рассматриваемых в органическом единстве) экологической направленности, т. е. использование их потенциала для сохранения благоприятной для жизни среды обитания; неперемный учет в экологической поведенческой парадигме совокупности культуры как "негенетической" памяти (Лотман), научного экологического мировоззрения, этических норм и генетического кода, биологического вида Homo Sapiens, осознание всеми необходимости ограниченного, рационально обоснованного потребления, последовательное и повсеместное преодоление "природозавоевательного синдрома". Именно такая система ценностей в экологическом воспитании является гораздо более важной, чем сфера техники и технологии (пусть даже самой современной), именно она позволяет формировать новые нравственные критерии сохранения природной и культурной сферы жизни.

Современное научное экологическое мировоззрение призвано способствовать формированию целостного миропонимания, рассмотрению мира как единого целого, а человечества как части взаимодействия общества и природы. Особое значение приобретает необходимость выработки у людей четкой профессиональной позиции по экологическим проблемам, синкретичности сознания, свободы мысли, способности к гармонии и самореализации, надежного идейного стержня, цементирующего всю систему экологических ценностей. Важнейшая задача – преодоление ценностной экологической дезориентации, стимулирующей формирование промежуточности и "пограничности" положения личности, социальной группы и общества в целом, а также различных форм девиантного поведения в этой сфере.

Ценностные установки экофильного сознания – сохранение целостности эко-системы "человек-биосфера", любовь к пребывающим в органическом единстве природе и человеку, постоянная забота об их дальнейшем гармоничном существовании и развитии, это приоритет эко-воспитания (или эко-совершенствования) с целью формирования экологически-творческой индивидуальности. Противоположностью экофильного сознания является сознание экофобное, для которого характерна триада "покорение природы" – "потребление ее" – "властвование над ней", или, как образно выразился Ф. Бэкон, стремление "приступом брать бастии

оны природы". Альтернативой развернувшейся ныне односторонне истолкованной глобализации (максимальная эксплуатация природы) является формирование у членов международного сообщества позитивно-экофильного сознания как центрального аспекта общечеловеческих и общеэкологических ценностей, как определяющего фактора всей системы фундаментального общения человека с природой. Экофильно-общекультурный вектор определяет и мировоззренческие установки о высоком творческом предназначении человека, и его уникальном статусе как единственной сущности во Вселенной, одновременно живущей в трех сферах живого бытия – космическом, планетарно-социальном и личностно-творческом. Их эко-гармонизация и преодоление дисгармонии между ними является высшей целью инвайронментальной этики, экологической политики и экологического права. В этом контексте известный тезис о политике как "концентрированном выражении" экономических интересов у разных стран получает совершенно иное измерение: речь идет о концентрированном выражении экологических интересов людей и в силу этих причин в качестве своеобразного "базиса" выступают не экономика, а экология.

Экологизация сознания на его теоретическом и обыденном уровнях – это прежде всего выработка и усвоение субъектом определенных норм поведения по отношению к природе; она представляет собой комплекс идей, мнений, настроений, отражающих отношение социального субъекта (на уровне личности, социальной группы или общности, социума в целом) к среде обитания.

Устаревшими элементами "старого" экологического сознания являются: "узаконенное" еще в эпоху Возрождения утилитарно-потребительское отношение к природе, которое при всех его благих намерениях (принесение человеку пользы, "служить" ему) подрывало естественную основу жизнедеятельности человека, отделяло его от "первой природы"; преобладание корпоративных, личностных, национальных и т. д. интересов над ценностями природной основы жизнеобеспечения общества; экологическая близорукость и неспособность подняться до признания исключительной значимости для общества общеэкологических ценностей, что не позволило предвидеть, а значит и предотвратить, растущие антропогенные угрозы; "завоевательный синдром", переросший из ограниченной формы гуманизма в явный антигуманизм.

Индивидуальный выбор стратегии поведения происходит в рамках реально существующих различных типов экологической ситуации: глобально-экологической, технологической, организационно-производственной, нравственно-этической, эстетической, правовой. Субъектами экологического сознания, кроме личности, являются также различные группы и организации экологического движения, каждая из которых имеет определенную специфику: "глубокие экологи", консервационисты, прагматики, альтернативисты, активисты гражданских инициатив, экологи-правозащитники, экологи-популисты, экологи-глобалисты и др. В исследованиях, посвященных изучению степени обеспокоенности состоянием среды выделяются такие типы носителей экологического сознания с явно выраженными поведенческими установками: "экологи", "пассивные пессимисты", "апассивные оптимисты", "необеспокоенные".

Определяющими факторами, придающими общественной экологизации масштаб, являются экологическое сознание, экологическое просвещение, экологическое воспитание, экологическое законодательство и общественная экологическая деятельность с четко обозначенной экологической установкой.

В основе когнитивного компонента общественного экологического сознания (имеющего рациональный и иррациональный "срез") – ценности, знания, оценки, цели, суждения, мотивы, мифы, верования; чувственно-эмоциональный компонент характеризуется чувствами, настроениями, переживаниями и т. д.; поведенчески-волевой компонент, имеющий конкретный природо-охранительный вектор, базируется на практических установках, стереотипах, готовности к осознанному и целенаправленному действию.

Для эоцентрического сознания основополагающим является признание того, что природа – высшая ценность, а человек выступает как ее часть, а не как "царь природы". На таком подходе строится обоснование и особого вида цивилизации – сложившейся у многих народов на протяжении многих веков – циркулярной цивилизации, которую характеризуют гармоничное развитие человека и природы, их "неантагонистические" противоречия, "сотрудничество" и "гомеостатическое равновесие" [7, с. 173].

Антропологический аспект включает: выдвижение при объяснении природы, общества и мышления в качестве основной и исходной мировоззренческой категории понятия "человек"; признание феномена биосоциального параллелизма, проявляющегося в том, что человек "социальный" во многом определяет условия существования человека "биологического"; выявление природно-биологических, медицинских и других подобных подходов и их отличие от социально-экономических параметров экологии человека; рассмотрение природы человека как симбиоза физиологии и культуры, природной части личности как неизменного инструмента взаимосвязи человека с миром, но не как рудимента человеческого развития; учет принципа эволюционной экологии, в соответствии с которым человек подчиняется тем же генетическим законам, что и другие живые организмы. В основе же антропоцентризма – противопоставление человека и природы, его возвышение над ней, формирование некоего "потрошителя" природы, осуществляющего тотальную перестройку гармоничной биосферы в предметизированную био-техно (некро) сферу, нанося непоправимый вред и самой природе человека.

Базовыми категориями парадигмы "человеческой исключительности" (от англ. – *human exceptionalism paradigm*), основывающейся на идее об исключительном месте человека среди остальных земных существ благодаря овладению человечеством культуры (со временем она получила название *human exceptionalis paradigm*), постулирующей освобождение человека от объективных законов природы) – являются антропоцентризм, технократизм, антиэкологизм. Доминирующий взгляд на мир" этой парадигмы определяется такими положениями: обладание людьми не только генетической наследственностью, но и культурным наследием, и акцентирование на этом основании только на тех исключительных характеристиках (технология, культура), которые отличают человека от других видов животных и игнорирование того, что человек один из многих видов, включенных в экосистему; рассмотрение в качестве главных детерминант человеческой деятельности социальных и культурных факторов при исключении сложных связей в природной сети; наделение социальной и культурной среды определяющим свойством человеческой деятельности и при "забвении" того объективного фактора, что люди не только живут в конечной биофизической среде, но и зависят от нее и что она (эта среда) налагает на человеческую деятельность потенциальные физические и биологические ограничения; вера в бесконечный, обладающий кумулятивнос-

тью технологический и социальный прогресс без учета экологических законов.

Альтернатива антропоцентрической "парадигмы человеческой исключительности" – "новая экологическая парадигма" ("*new environmental paradigm*", со временем стала называться "*new ecological paradigm*"), утверждающая экосистемную зависимость человеческих сообществ и указывающая на сложнейшие причинно-следственные взаимосвязи и наличие в "паутине природы" обратной связи с непредсказуемыми последствиями в результате социальных действий. Эго- и антропоцентризму противостоит и биоцентризм.

Сюда же относятся проблемы действия эволюционных законов для человека и сохранения для него значения мутационного процесса как источника генетической изменчивости, а также проблемы надприродного характера социального процесса и его нефиксированности в генах и ненаследуемого характера социальной реальности.

Социоментальный аспект: следование в экологическом поведении (и политике тоже) нравственно оправданным социальным установкам, а не спонтанным инстинктам; необходимость акцентирования внимания (как в научном анализе, так и в практической деятельности) не на потребительских интересах (они всегда были, есть и будут и непродуктивным было бы к ним относиться только с сугубо отрицательных позиций), а на опасности запредельной универсализации отношений потребления в социетально-управленчески-властных интересах, на снятии экофобно-агрессивной формы социетальности и развитии изначально всеобщей экофильной ее формы (К. Шилин); придание экономике человеко- и природоизмененного характера и неприемлемость для определения экологического будущего личности и человека "остаточного принципа"; развитие хозяйственной деятельности в пределах воспроизводственных возможностей биосферы при недопущении, вместе с тем, деструктивного экологического радикализма, направленного на непродуманное, рожденное популизмом некоторых политиков и ученых прекращение некоторых технологий и экономических проектов. Концепция "устойчивого неравновесия" исходит из того, что изменение параметров биосферы происходит столь медленно, что человек способен вписаться в стабильные биохимические циклы и, таким образом, адаптироваться к переменам. Сюда же примыкают проблемы преодоления экологического отчуждения (наряду и одновременно с отчуждением социальным и духовным), развитие духовности таким образом, чтобы оно опережало соматическое развитие человека и создавало условия для его всестороннего развития и активной продолжительной жизни.

Особенностью же преодоления тотального отчуждения является то, что на высшей стадии эволюции человека причудливо как бы переплелись две тенденции: с одной стороны, отставание сознания человека в осмыслении новых явлений ноосферы, а с другой – люди, употребляя наркотики, злоупотребляя алкоголем, засоряя окружающую среду даже во время отдыха (что не является мелочью!), как бы добровольно начинают действовать против своей природной и социальной сущности, разрушая ее. Поэтому вся суть – в человеке, его ценностных установках, личной внутренней культуре. Уместно утверждение А. Печчеи: "Люди не успевают адаптировать свою культуру в соответствии с теми изменениями, которые сами же вносят в этот мир и источники этого кризиса лежат внутри, а не вне человеческого существа. И решение этих проблем должно исходить прежде всего из изменения самого человека" [9, с. 14].

Названные выше проблемы напрямую связаны с экологически приемлемым (или неприемлемым) образом жизни. В элитарном обществе о котором поведал в своем романе "Экотопия" писатель-мечтатель Эрнест Кэлленбах, высоко ценится и считается универсальным ручной труд, образование соответствует труду, каждый принимает участие в посадке деревьев, а автомобили не используются. Конечно, сегодняшняя ситуация требует более конкретного и реалистичного подхода к названной проблеме. В формировании экологически приемлемого образа жизни исходное значение имеет развитие такого экологического самосознания и миропонимания, которые способствовали бы подключению человека к реальным делам по оптимизации социоприродных связей, переводили бы его эгоцентризм, ориентированный на господство над другими и над природой, на приоритеты сотрудничества, формировали бы у него правильную самооценку, понимание самого себя и правильного отношения к себе, понимание того, что убежать от себя нельзя.

В этом контексте важнейшее значение приобретает использование моделей развития для формирования нового образа жизни как гармоничного единения человека и природы. При всем многообразии трактовок категории "развитие" все же его различные западные модели до последнего времени имели общий отрицательный знаменатель: они не только не учитывали экологическую составляющую, а более того осуществлялись во вред окружающей среде и были направлены на обеспечение высокого экономического роста за счет бесконтрольной, часто хищнической эксплуатации природы и прежде всего неограниченного использования ископаемого топлива. Так осуществлялся переход к "эпохе высокого массового потребления" (Росту), но при жесточайшей реальности того, что в этих условиях одна часть населения, образно выражаясь, смотрела по телевизору, как умирает другая. Результат: вместо "высокого массового потребления" – "высокое массовое разрушение", культ энергии "одноразового общества", достигающего ошеломляющих "успехов" в покорении природы, но не способного воспроизводить экологические ценности, обеспечивать экологическое равновесие и естественное биологическое разнообразие.

Усилия, предпринимаемые в этой сфере международным сообществом, имеют комплексный нравственно-политико-правовой характер: придание моделям "развития" не столько экономического, сколько социального характера с обязательным включением экологических программ; создание новой системы управления и контроля за окружающей средой на базе приоритетов устойчивого развития; применение при оценке развития индексов, разработанных в Программе развития ООН (UNDP), отражающих социальный статус и физическое состояние, а не только один доход; осуществление Брундтландской комиссией исследований взаимосвязи между развитием и окружающей средой и переводению в практическую плоскость выработанного комиссией рабочего определения устойчивого развития как формы развития, "удовлетворяющей потребности современного поколения, не подвергая опасности потребности следующих поколений".

Социоментальный аспект включает в себя также учет концепции "общества риска", в соответствии с которой в индустриальном обществе наряду с производством благ идет не просто производство побочных продуктов и отходов, а рисков как реальных и потенциальных опасностей для нормального существования человека и природы. В соответствии с законами функционирования социобиотехносферы эти риски накаплива-

ются, разрастаются и несут с собой большую опасность угрозы человеческой жизни и самому существованию биосферы.

Воспитательный, педагогический аспект определяется прежде всего тем, что сама по себе система экологической культуры педагогична, равно как и система воспитания и образования экологична. Подтверждение тому – активный процесс становления и развития новых отраслей знания: социальной экологии, экологии культуры, эко-образования, эко-воспитания, экологии человека, экологии души. Нравственное измерение имеют все слагаемые современных экологических проблем: сохранение и восстановление природной среды, обеспечение устойчивого природопользования; снижение загрязнения окружающей среды и ресурсосбережение; формирование экологического сознания; обеспечение экологической безопасности.

Базовыми категориями в образовательно-воспитательной сфере выступают "экологическое образование" и "экологическое воспитание". Утвердившиеся же понятия "экологизация воспитания" и "экологизация образования" указывают не только на нерасчлененность и диалектическую связь между экологическим образованием и экологическим воспитанием, но и на то, что оба они должны рассматриваться не как автономные и независимые компоненты, а в более широком контексте общественного воспитания и современного образования, осуществляемых на национальном и международном уровнях, т. е. они являются составной частью строительства всей духовно-нравственной сферы человека. В этом образовательно-воспитательном процессе культура, направленная на развитие человека и живой природы, биосферы выступает основным средством регулирования поведением человека и ей подчиняются (или должны подчиняться, если это не делается) такие средства как технология, экономика, знание, неживая природа. Ключевые элементы педагогического подхода: формирование у граждан экологически ориентированного мировоззрения и обеспечение всеобщего экологического образования при максимальной опоре на новейшие знания в области экологии, биологии, антропологии, генетики и т. д., максимальное использование потенциала этики устойчивого развития и формирование сознания ответственности за окружающую среду, за устойчивое развитие социума и природы.

Категория "эко-воспитание" изначально имеет природный генезис, оно по происхождению является биопроцессом самовоспитания, так как человек как особый, универсальный вид живых существ возник в результате саморазвития системы жизни, биосферы, как ее творение с участием самого же человека. И если в основе экофобного образования лежит предметно-рациональное знание, формирующее рацию-личность, активного палача природы, агрессивно-потребительское отношение к природе, то экофильное воспитание базируется на живом гармонизирующем знании, его цель – поддержание целостности человека-личности и общества – живой природы, возвращение такой личности, для которой характерны исходящие от любви к природе толерантность, человеколюбие, высокая эстетичность, гармония и богатая эмоциональная жизнь. В этих условиях человек выступает как "гармонизатор" отношений между собой и другими живыми существами, как первый в процессе эволюции жизни "мировотворец" гармонично экофильного воспитания био-поведения растительных и хищников [5, с. 81].

Понятие "экологическое поведение" отличается от понятия "экологическое вмешательство" прежде всего тем, что в нем, как сознательной, целевой деятельнос-

ти, присутствует в качестве инвариантной характеристики цель такого поведения. Цели же подразделяются на разрушающие и созидательные, а последние могут быть преобразующими или охранительными. Само же экологическое поведение, определяющееся многоликостью сознания, наличием поликритериальной установки, зависимостью внешних условий, многовариантностью моделей самой экологической ситуации, проявляется в большом многообразии форм: пассивное, активное, созидательное, утилитарное, компенсационное (при использовании объектов природы человек восполняет источник потребления продукта), некомпенсационное, поведение самоограничения, саморазвития, нерегулируемое поведение, рациональное поведение, иррациональное поведение, постоянное, ситуационное, поведение по формулам "можно – нельзя", "разрешается – не разрешается". Как правило, названные формы экологического поведения на практике проявляются не стерильно, не изолированно друг от друга, а комбинационно, в "связке", в борьбе не совпадающих векторов.

Особенностью правовой базы экологически рациональных моделей поведения, являются ярко выраженная этическая, гуманистическая направленность правовых норм и положений. При многих недостатках в этой сфере и необходимости приведения экологического законодательства в соответствие с нынешними реалиями все же можно утверждать, что для укрепления правовой базы в области охраны окружающей среды и рационального использования природных ресурсов в последнее время сделано много как на международном, так и национальном уровне. Важнейшими международно-правовыми актами являются: принятая в 1948 г. Генеральной Ассамблеей ООН Всеобщая декларация прав человека, в которой отражены права человека в сфере окружающей среды; Резолюция Генеральной Ассамблеи ООН "Экономическое развитие и охрана природы" (1962 г.); Декларация Стокгольмской конференции ООН по проблемам окружающей среды (1972 г.), обобщившей принципы международного экологического сотрудничества; Всемирная хартия природы, провозглашенная Генеральной Ассамблеей ООН в 1982 г.; Декларация по окружающей среде и развитию (принята в 1992 г. участниками Конференции ООН в столице Бразилии Рио-де-Жанейро), в которой новейшее понимание принципов международного сотрудничества в области окружающей среды рассматривалось в контексте устойчивого развития; Декларация о праве на развитие человека, принятая в 1996 г. в ООН; Всемирная встреча на высшем уровне по устойчивому развитию (Йоханнесбург, ЮАР, август–сентябрь 2002 г.) рассматривавшая актуальные экологические и связанные с экологией социальные и экономические вопросы.

В Декларации ООН (1972) отмечается: "Человек имеет право не только на свободу и равенство, но и на адекватные жизненные условия в среде, качество которой обеспечивает достойную и обеспеченную жизнь, и на святую обязанность сохранять и улучшать эту среду для нынешних и будущих поколений" [10, с. 647].

Благодарное влияние на укрепление правовых основ инвайронментальной этики оказывают действующие на территории России более 800 нормативных актов в сфере природоохранного законодательства. В их числе – прежде всего федеральные законы: "Об охране окружающей среды", "О недрах", "Об экологической экспертизе", "Об информации, информатизации и защите информации", "Об использовании атомной энергии", "О санитарно-эпидемиологическом благополучии населения", "Об уничтожении химического оружия", "О радиационной безопасности населения", "О защите

прав потребителей", "О государственной тайне", а также кодексы РФ – "Земельный", "Лесной", "Водный", "Градостроительный", "Кодекс об административных правонарушениях" (в последнем кодексе речь идет об усилении ответственности за административные нарушения в области экологии).

Экологические права, закрепленные в указанных документах, включают в себя принципы, определяющие приоритет прав человека на благоприятную окружающую среду и устойчивое развитие. "Каждый, – говорится в статье 42 Конституции РФ, – имеет право на благоприятную окружающую среду, достоверную информацию о ее состоянии и на возмещение ущерба, причиненного его здоровью или имуществу экологическим правонарушением". Основополагающими экологическими нормами являются: право на жизнь и охрану здоровья, право людей на здоровую жизнедеятельность и развитие в гармонии с природой; право на возмещение ущерба, который причинен здоровью и имуществу экологическим правонарушением; право на социальное обеспечение в случае болезни и инвалидности при экологически обусловленных заболеваниях; право на возмещение государством вреда, причиненного незаконными действиями как органов власти, так и отдельными должностными лицами; право на поиск, получение, производство, передачу и распространение любыми законными средствами информации о состоянии окружающей среды; право на доступ потерпевших к правосудию и компенсацию причиненного ущерба в случаях экологических правонарушений. Составной частью конституционного права граждан является их право требовать от государства, его органов, должностных лиц, юридических и физических лиц выполнения ими обязанностей по созданию и сохранению благоприятных экологических условий жизнедеятельности человека, функционирования самой экосистемы. Существует острая необходимость в создании новых экономических, правовых и нравственных инструментов и механизмов защиты окружающей среды в связи с закреплением в экономике и экологической сфере права на частную собственность и соответствующими изменениями в государственной собственности на природные объекты. В обеспечении экологических прав, интересов и обязанностей человека, хозяйствующих субъектов и государства возрастает роль "экологического права" как по линии экологического законодательства (природоохранного и природоресурсного), так и отраслевого законодательства. В этом контексте ключевое значение приобретает проблема изменения соотношения полномочий между государством и гражданским обществом, между различными социальными силами внутри гражданского общества.

Эстетический аспект экологически рациональных моделей поведения включает в себя широкий круг проблем. Это прежде всего формирование такой ноосферы, которая наиболее полно воплощала бы в себе единство Разума, Добра и Красоты, гармонизировала бы своими художественно-образными средствами первую и "вторую природу" (культуру). По мнению Э. Неизвестного, "проникновение второй природы в первую – пластично. Это диалог, а диалог – это нарушение границы между живым и неживым, звериным и человеческим, мужским и женским, сознанием и подсознанием" [3, с. 208]. Природа – это не только кладовая материальных богатств, это прежде всего неисчерпаемый источник для всех видов и жанров художественного творчества. Она не просто фон, на котором разворачиваются сюжеты произведений литературы, живописи, музыки и т. д. Природа – активный "герой" любого произведения. И. В. Гете назвал

ее единственной книгой, каждая страница которой полна глубокого содержания, а В. И. Вернадский отмечал, что "природа познает себя человеком". В том же духе писал и О. Э. Мандельштам: "Природа – тот же Рим и отразилась в нем. / Мы видим образы его гражданской мощи / В прозрачном воздухе, как в цирке голубом, / На форуме полей и в колоннаде роши".

Особенность менталитета, национального самосознания, исконного патриотизма русского народа – культ природы, религия Земли, ее почитание как всеобщей Матери, кормилицы и последней заступницы. Весьма показательно, что свою принадлежность к русской Земле как самому высокому и самоценному только русские обозначают именем прилагательным "Я русский", в то время, как называя представителей других национальностей, русские употребляют имя существительное: "Он – немец, француз, англичанин, американец и т. д." [8, с. 230].

Экософский подход базируется на том, что мир целостно-живой; его разъединение на эволюцию жизни и истории человеческого общества – не изначально, не сущностно, поверхностно и бесперспективно. (Введение в научный оборот категории "экософия" (букв. означает мудрость дома – дом мудрости), рассмотрение ее с космически-биосферно-ноосферных позиций, а также разработка методов и принципов русской экософии осуществлена российскими исследователями на рубеже XX–XXI вв.) Это единство мира осуществляет прежде всего и главным образом экологическая этика. Отношения между живыми существами, включая человека, есть субъект-субъектное, в принципе гармоничное общение, взаимодействие, взаимотворчество, лишь в относительно исторически недавнее время (ок. 2,5 тыс. лет в Древней Греции) редуцированное к субъект-объектному, предметно-деятельностному, отчуждающему отношению, которое эко-катастрофично. Ныне наступил рубеж, когда роль экологической этики резко возрастает и она в системе своих отношений с логикой, наукой, философией, политикой, экономикой должна занять определенное место, должна играть решающую роль. Экософия (экологическая мудрость) призвана преодолеть ограниченность предметного знания и оказать благотворное влияние на творческие преобразования личности, как способа выхода из экологического кризиса.

В соответствии с экософским подходом экологическая этика возникла в древнем, доантичном мире и на Востоке и была фундаментальной характеристикой общего духа доцивилизационного мира (хотя ее понятийный аппарат, да и сам термин "экология" утвердились в последнее время). Антично-западная цивилизация редуцировала экологическую этику до уровня антропоцентризма, а точнее: социо-центричной этики и даже формальной логики, которые экофобны. Мир еще существует потому, что подспудно он еще остается живым, интуитивно регулируемым экологической этикой. Как показывает опыт Восточной Азии, возрождение (экофильно-) нравственных оснований дает огромный, даже чисто практический эффект.

Цивилизационный аспект предполагает: признание ущербности как западных моделей развития, основывавшихся на хищническом и бесконтрольном использовании ископаемых богатств и обеспечением "высокого массового потребления" без учета наносимого вреда экологической среде, так и "командно-административной модели", в "плановом порядке" разрушавшей равновесие как между социальной и природной средой, так и внутри последней; переосмысление универсалистской тенденции европейской формы рациональности и философской культуры на основе утверждающихся

идей постмодернизма о внутренней плюралистичности природы мира, а значит и равноправном диалоге разных культур, представляющих собой инварианты единого процесса развития мировой культуры [11, с. 187]; преодоление насаждавшегося на протяжении многих столетий (как в науке, так и политике) императива "покорения" природы (не ждать от нее "милости", брать от нее как можно больше), а также дисгармонии в развитии культуры, основанной на отчуждении от природы; преодоление порожденной техническим прогрессом, индустриализацией большой зависимости человека от искусственной среды, а также разрыва между понятиями цивилизованной и культурной жизни; необходимость укрепления международной экологической солидарности всех землян, всех стран независимо от их политического строя, экономического развития, религиозных и национально-этнических особенностей.

И. В. Петрянов-Соколов не без оснований назвал цивилизацию с ее техникой и рыночной экономикой мощным Молохом, перерабатывающим "природу в отходы". Двойственный характер взаимодействия природы и цивилизации проявляется в том, что, с одной стороны, развитые культуры неминуемо ведут к потребительским преобразованиям не затронутого человеком "ландшафта дикой природы" в "культурный ландшафт" (довольно часто с нарушением равновесия как между социумом и экосистемой, так и внутри ее самой), а с другой – именно уникальная девственная природа облагораживает нравственное поведение человека, формирует у него высшие духовные ценности. Развитие цивилизаций – от палеолита до современности – всегда происходило под воздействием этических ценностей, являющихся определяющим компонентом всякой культуры. Всякий раз новые революционные научно-технические, производственные, военные технологии (все они касаются экологической сферы) вызвали необходимость совершенствования гуманитарных механизмов их применения.

Величайшим (и печальным!) парадоксом в развитии цивилизации является все нарастающее драматическое противоречие между научно-техническим прогрессом, научно-технической революцией, с одной стороны, и происходящим под прямым воздействием философии "природопокорительства" и развитием техники экологическим регрессом социоприродной экосистемы. Причем этот регресс отражается не только на биосфере и геосфере, но и на социосфере. Ныне это противоречие достигло крайнего предела. Человечество оказалось в ситуации, когда по одной и той же магистральной колее оно одновременно движется в разных направлениях. В этом контексте уместно вспомнить слова П. А. Флоренского: "Жизнь разошлась в разных направлениях, и идти по ним не дано: необходимо выбирать [6, с. 6]. А выбирать – это умение найти наиболее оптимальный баланс центробежных и центростремительных сил.

В историческом плане эволюция западной и восточной цивилизаций проходила по разным эко-ментальным ориентирам. Если Запад техно-экономический, прагматичен, рационалистичен, техно-экофобен и агрессивно-потребительский по отношению к природе, превращает человека и природу во всего лишь в пространство потребления и управления, то Восток, куда входит и Евразия – эко-гармоничен и нравственен, он относится к природе и человеку как к живому целому, ему в значительной мере характерны гармоничность, миролюбивость, толерантность. Такое живое единство заложено, например, в китайском бинеме "цзин-цзи", являющемся аналогом западного понятия "экономика". Но этот термин изначально означал не просто "эконо-

мика", а "упорядочение-гармонизацию мира с целью вспомоществования народу", то есть он имел глубокий экофильно-общекультурный смысл, отражал мироустройство живого космоса и общественного организма. Этот бином (как и японский *кэй цзай*) в современных условиях имеет значение "экономика", хотя в средневековье в отличие от западных трактовок он обнимал комплекс единого знания, а экономический аспект включал в качестве частного [5, с. 78; с. 79, с. 132]. Трансформация "политэкономии" в "политэкософию" способствует на космически-биосферном основании гармонизировать всю экосистему "человек–общество–биосфера", рассматривать политику как искусство природосообразного управления. Цивилизационный подход позволяет определить параметры нравственной деградации под воздействием эко-кризиса, исходящего от эконоцентристской, экوفобной технократии Запада: конформизм, кризис человека, как сверхпотре-

бителя, узкого рационалиста, запредельно расходуящего природу, формирование рафинированно-своекорыстного типа личности.

Список использованных источников

1. Вернадский В. И. Биохимические очерки. 1922–1932. – М.: Л., 1940.
2. Всемирный доклад по социальным наукам. – ЮНЕСКО, 2002.
3. Кентавр: Эрнст Неизвестный об искусстве, литературе, философии. – М.: Прогресс-Литера, 1992. – 240 с.
4. Краткая философская энциклопедия. – М., 1994.
5. Лапина З. Г., Чжоу Хун, Шилин К. И. Экологическое воспитание – творческая индивидуальность будущего // Энциклопедия живого знания. Т. 6. – М., 2002. – 256 с.
6. Мазур И. И., Козлова О. Н., Глазачев С. Н. Пути к экологической культуре. – М., 2001.
7. Наука о науке. – М., 1966.
8. Петров К. М. Экологический императив в формировании гражданского общества // Материалы к научно-общественному форуму "Формирование гражданского общества как национальная идея России XXI века". – СПб., 2000. – С. 230.
9. Печел А. Человеческие качества. – М., 1985.
10. Политическая энциклопедия в двух томах. – М., 1999. – Т. 2. – С. 647.
11. Проблемы диалога цивилизаций // Вопросы философии. – 1996. – № 1. – С. 187.
12. Человек и природа. – М., 1980.

Надійшла до редколегії 06.09.13

O. C. Kapto

ІНВАЙРОНМЕНТАЛЬНА ЕТИКА У КОНТЕКСТІ ТВОРЧОГО СПАДКУ В. І. ВЕРНАДСЬКОГО

У статті розкриваються засади інвайронментальної етики у зв'язку з концепцією ноосфери у В. І. Вернадського.

Ключові слова: інвайронментальна етика, ноосфера, екософія.

A. S. Kapto

ENVIRONMENTAL ETHIC IN CONTEXT OF V. VERNADSKY'S CREATIVE HERITAGE

The article deals with basic principles of environmental ethic in the context of the noosphere concept by V. Vernadsky

Keywords: environmental ethic, noosphere, ecosophy.

УДК 168

И. А. Козиков

В. И. ВЕРНАДСКИЙ – СОЗДАТЕЛЬ УЧЕНИЯ О НООСФЕРЕ

В статье рассматривается процесс формирования у В. И. Вернадского ноосферных представлений в ходе его научной, научно-организаторской и общественно-политической деятельности.

Ключевые слова: учение о ноосфере, социальные аспекты ноосферы.

В 2013 году исполнилось 150 лет со дня рождения В. И. Вернадского (1863–1945), великого русского ученого-энциклопедиста, гения, великого гражданина, патриота своего Отечества, просветителя, учителя, внесшего огромный вклад в развитие российской и мировой науки, мировой культуры, в развитие человеческой цивилизации.

С именем В. И. Вернадского связана целая эпоха в развитии естествознания, становлении и развитии ряда отраслей науки, таких наук о Земле, как генетическая минералогия, кристаллография, геохимия, биогеохимия, радиология, космохимия, учение о природных водах, хронорадиология, хронобиогеохимия, хронобиогелогия, науковедение. Он работал в области метеорологии, гидрохимии, биогеологии, биохимии, почвоведения, физики, истории, методологии науки, хронометрии, изотопии, философских вопросов естествознания, социологии, публицистики, глубоко занимался историей науки, логикой и методологией научного познания, проблемами пространства и времени, соотношения эмпирического и теоретического знания. Его важными научными достижениями является учение о биосфере, живом веществе, ставшем важнейшей базой развития современных представлений об экологических проблемах современности, роли человечества на нашей планете, а так же учения о ноосфере, представляющее собой великий проект развития человечества.

Учение В. И. Вернадского о ноосфере явилось итогом его долгого жизненного пути. К нему он шел через научное и общественно-политическое развитие, через научную и научно-организаторскую, общественную и

политическую деятельность. Его представления о новом этапе в эволюции человеческого общества складывались на основе глубокого осмысления крупнейших и глубочайших событий последней четверти XIX и первой половины XX столетия, происходивших в России и в мире, а также на основе обобщения научных достижений его времени, его собственных достижений в различных направлениях естествознания и социологической и политической мысли.

Учение о ноосфере явилось воплощением общественных идеалов В. И. Вернадского, которые он искал с самого раннего возраста и которые у него складывались в течение всей сознательной жизни и нашли свое выражение в учении о ноосфере. Еще в годы учебы в Петербургском университете в конце XIX столетия он определил свой общественный идеал, которым для него стала наука, с помощью которой он ставил задачу сделать больше для человечества. "Моя цель, – писал он, – познание всего, что возможно человеку в настоящее время сообразно его силам (и специально моим) и времени. Я хочу, однако, увеличить, хоть отчасти улучшить, хоть немного состояние человека, человечества" [8, с. 43]. Он тогда уже осознавал, что реализация этого идеала зависит не только от научных знаний и приложения их к борьбе с природой и к жизни людей, что для этого недостаточно развития науки, необходимы общественные, социально-политические изменения.

Взгляды на общественно-политические изменения у В. И. Вернадского так же формировались постепенно, сложным и противоречивым путем и претерпели эво-

люцию от позиций либерального демократизма к признанию идеалов социализма, связанных "с разрешением социальных проблем", затем ноосферным идеалам.

На формирование ноосферных представлений В. Вернадского оказывала влияние и его активная общественно-политическая и публицистическая деятельность. Еще в студенческие годы учебы в Петербургском университете он активно занимался просветительской деятельностью. Он был активным деятелем земского движения, одним из создателей Академического Союза в России, борющегося за академическую свободу в области образования в стране. В 1905 году был одним из создателей кадетской партии, избирался членом ЦК и Московского комитета партии.

Принимал самое активное участие в выработке и корректировке кадетской программы. Избирался дважды (1906 и 1908–1911 гг.) в Государственный Совет, где с лево-либеральных позиций выступал с критикой самодержавного строя, проводимой властями политики.

В 1917 г после февральской революции был Товарищем министра народного просвещения России, где начал осуществлять свой план создания в стране "Государственной сети научно-исследовательских институтов" выдвинутый им еще в 1916 году. Работал в различных комитетах и комиссиях в системе образования и науки.

В. И. Вернадский много занимался публицистической деятельностью, начиная с конца XIX столетия до 1920 г. когда он после окончания гражданской войны в стране полностью сосредоточился на развитии и организации науки в рамках Академии наук.

В течение 20 лет Владимир Иванович преподавал в Московском университете: в качестве приват-доцента, профессора, заведующего кафедрой, помощника ректора. Занимался организацией школ в Моршанском уезде, а также высших учебных заведений будучи на посту Товарища министра народного просвещения. Много делал для развития Таврического университета, будучи его ректором.

Хотелось бы особо выделить деятельность и размышления В. И. Вернадского во время его нахождения на Украине в период гражданской войны (1917–1920 гг.). Этот период его жизни отличается весьма активной деятельностью и глубокими размышлениями о происходящих событиях в мире, в России, о многих проблемах бытия. В этот тяжелый для страны период он глубоко осмысливает роль науки и ее организации в истории человечества, в России, на Украине. Сам активно непрерывно занимается научной работой, научными исследованиями. По сути, в это время создает основы новой науки- биогеохимии, в которой важным разделом является его учение о живом веществе, работать над которым он начал активно именно в это время. Формулирует свои цели, планы и проекты дальнейших занятий научной деятельностью. Осмысливает и определяет свой долг как ученого и свое место в создании нового в науке для человечества. Этим долгом оправдывает свой уход из политики. Глубоко осмысливает роль образования в развитии человечества, в стране, ранее других отмечает его решающую роль для дальнейшего прогресса России и всего человечества, ставит вопрос о приоритетном значении государственной политики в области образования. Обращается к проблеме места и роли интеллигенции в обществе, призывает интеллигенцию страны активизировать её деятельность во всех сферах жизни общества, в производственной, интеллектуальной, образовательной, научной и политической сферах. Призывает интелли-

генцию заняться перестройкой системы образования, в том числе и его содержания в тесной связи с развитием науки и соответствии с задачами построения нового общества, требованиями его дальнейшего развития.

В области социально-политической остро ставил вопрос о новой организации общественного строя России, о переходе от монархии к новому обществу, от унитарного строя к федерации с развитым местным самоуправлением. В связи с этим обсуждает проблему места Украины в составе России. Осуждал иностранную интервенцию, давал оценку политике различных иностранных государств в отношении России как хищников. Выступал за сохранение единого и большого российского государства, убеждал, что это важно и для всего человечества.

Общаясь с Белым движением, В. И. Вернадский воочию видит и оценивает его деятельность, цели, осуждает их, порывает с ним, а также порывает и с кадетами.

В это время активно выступает за развитие Украины, ее науки, образования, культуры, производительных сил. Создает вместе с деятелями Украины Академию наук, избирается ее первым Президентом. Работает ректором Таврического университета в Крыму.

В это время он глубоко размышляет о происходящих в стране событиях, дает оценку Октябрьской революции как явления народного, имеющего и мировое значение. В архиве АН РФ хранится набросок его письма к Украинской молодежи, в котором ставит вопрос: куда пойдет мир: Ленин или Ганди? и отвечает, что мир пойдет по пути Ленина. Оценивает большевизм, выделяет в нем отрицательные и положительные моменты, критически воспринимая Советскую власть, с ней спорит (Киевский и Симферопольский период). Размышляет о социализме, его сути, сравнивает его с капитализмом, сомневается в его перспективах в России. Оценивает отношение масс к политике большевиков и их противников.

Характерно отметить, что и в эти критические моменты, противоречивые явления в социальной жизни страны и мира В. И. Вернадский снова обращается к проблеме общественных, гражданских и общечеловеческих идеалов. Сравнивает цели и идеалы капитализма и социализма, считает их для человечества недостаточными, разочаровывается в них, связывает поиски идеалов с Космосом. Характерно и то, что он переоценивает свои взгляды на свободу, демократию, равенство в обществе. Считает, что эти явления в обществе должны иметь определенные ограничения. Обращается к оценке своих мировоззренческих позиций, своего отношения к религии к религиозной вере.

В этот период впервые перед В. И. Вернадским встала проблема эмиграции. Он получает предложение от англичан эмигрировать, размышляет об эмиграции, реально её отвергает. Проявляет свой патриотический долг, остается в России. Возвращается из Крыма в Москву, а затем в Петроград и активно включается в деятельность по развитию и организации науки в своем Отечестве.

В своих ноосферных исследованиях В. И. Вернадский осуществил синтез естественных наук и социальных наук, практики организации бытия человечества. Он шел от глубокого исследования проблем природы, биосферы Земли, живого вещества в биосфере, исследования результатов геологической, биологической, физико-химической, физиологической эволюции биосферы, а затем к исследованию проблем общества, исторического процесса в целом, истории научной мысли

в частности, к проблемам формирования новой концепции общественного устройства человечества.

Учение В. И. Вернадского о ноосфере основывается на глубоких философских обобщениях, на совокупности методологических выводов, которые существовали в научном знании, и на собственных (в частности, о логике естествознания), составляющих новую *ноосферную парадигму* анализа исторического процесса, где движения бытия человечества рассматриваются в связи с планетарной формой движения, с Космосом, а эволюция общества обосновывается естественными и историческими закономерностями развития жизни на нашей планете самого человечества.

В целом учение В. И. Вернадского о ноосфере имеет два наиболее общих, взаимосвязанных и взаимовлияющих аспекта: отношения человека, общества как целого к природе, к биосфере, роль человека, человечества в биосфере и социальный аспект, рассматривающий эволюцию самого общества, его социальное развитие. В целом ноосферный проект – это проект разумного построения бытия человечества и его отношения к природе, разумной организации его деятельности на Земле, сохраняющей условия самовоспроизводства биосферы и необходимые условия его собственного существования и развития.

Во втором – социальном аспекте В. И. Вернадский в учении о ноосфере глубоко, естественно-научно обосновал вывод о необходимости и неизбежности изменения социального бытия человечества, перехода его в новое, социально особое, ноосферное состояние. Обоснованная им форма общественного устройства человечества в определенной степени является синтезом различных проектов эволюции земной цивилизации, прежде всего: либерального, социалистического в их различных формах, и других. Построение этой модели общественного устройства человечества представляет собой процесс его преобразующей деятельности на нашей планете как самой активной части биосферы, как важного фактора ее организованности, проект выхода человечества из состояния его социальных катаклизмов, кризисов, проект, в котором намечены лишь базисные пути достижения человечеством высшей степени прогресса.

К вопросу о социальных проблемах ноосферы В. И. Вернадский обратился в 1930-х годах. Так в письме 19 июня 1930 года академику-секретарю АН СССР В. П. Волгину он писал: "Успех социалистического строительства ... прежде всего связан с новым научным творчеством. Я сам идейно чужд и капиталистическому, и социалистическому строю. Чужд и национальному государству, мой идеал иной, он дело будущего, до которого мне, конечно, не дожить. Я живу наукой..." [6, с. 146–147]. В письме Молотову от 17 февраля 1932 года, снова в этом же духе обозначая свою общественно-политическую позицию, что он выступает за что-то третье [7, с. 89–90]. Это третье затем и было им определено в учении о ноосфере.

Впервые о ноосфере он упоминает в дневнике в 1936 году, а затем в 1938 году в своем докладе в МОИП. В это время он активно работает над проблемами ноосферы. Уже в самого начало Великой Отечественной войны он с позиций ноосферы оценивал происходящие события в мире и на фронте. В 1943 году официально в письме Сталину заявил о наступлении ноосферы, о неизбежности нашей победы, отмечал, что это его первое заявление о ноосфере на столь высоком уровне. Важным итогом его размышлений в этом отношении явилась опубликованная в 1944 году знаменитая статья "Несколько слов о ноосфере".

Решающим фактором в становлении ноосферы В. И. Вернадский рассматривал развитие науки, которая, как он показал, на определенном этапе развития человечества превращается в геологический, планетарный фактор. "Биосфера XX столетия, – отмечал он, – превращается в ноосферу, создаваемую прежде всего ростом науки, научного понимания и основанного на ней социального труда человечества" [4, с. 31]. В этом планетарном историческом движении, отмечал В. И. Вернадский, ноосферизация человечества должна сопровождаться и сопровождается его социальной эволюцией, которая в конечном счете должна привести к социо-природной гармонии. В ходе становления ноосферы в самом социуме проявляются и будут проявляться определенные тенденции, формирующие социальные черты его ноосферного состояния. Им было выделено несколько таких тенденций, предпосылок и черт этого перехода.

Первой социальной предпосылкой становления и чертой ноосферы в широком ее смысле В. И. Вернадский считал *"единство и равенство по существу, в принципе всех людей, наций и рас"*, ликвидацию всякого социального неравенства и гнета [4, с. 28]. Он доказывал, что это единство обусловлено глубокими объективными естественными законами. "Геологический эволюционный процесс, – отмечал он, – отвечает биологическому единству и равенству всех людей – Homo sapiens и его геологических предков... Это закон природы" [5, с. 327–328]. Этому процессу объединения народов, а, следовательно, становлению ноосферы, мешают государственные образования, идейно не признающие равенство и единство всех людей.

В учении о ноосфере В. И. Вернадский впервые глубоко выявил всемирно-историческую тенденцию эволюции человечества, то, что сегодня обозначается как современная глобализация. "...Впервые в истории человечества мы находимся в условиях *единого исторического процесса, охватившего всю биосферу планеты*" [4, с. 63]. Создание такого единства, отмечал он, "есть необходимое условие организованности ноосферы". Единство человечества в конце концов, ведет к космичности его сознательной жизни.

Важным социальным фактором, субъектом становления и развития ноосферы В. И. Вернадский считал народные массы, *возрастание их роли в историческом процессе*, а вместе с тем, возрастание и их интересов. "Исторический процесс, – писал он, – на наших глазах коренным образом меняется. Впервые в истории человечества интересы народных масс – всех и каждого – и свободной мысли личности определяют жизнь человечества, являются мерилем его представлений о справедливости. И перед ним, перед его мыслью и трудом, становится вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого" [5, с. 328]. Поэтому, отмечал он, ход исторического процесса, становление ноосферы должен быть направлен на все большее удовлетворение интересов и нужд широких народных масс.

С целью реализации интересов народных масс В. И. Вернадский считал необходимо *их демократическое и социальное объединение, возрастание их организованности, развитие их образования*.

Важнейшим фактором становления ноосферы В. И. Вернадский считал так же *новую идеологию*, которая опирается на сознание народных масс. Он убеждал, что необходимо сознательно формировать у народных масс правильное представление о социальной жизни, формировать у человечества ноосферное сознание. "Общество, – писал он, – тем сильнее, чем оно

сознательнее, чем больше в нем места сознательной работе..." [2, с. 409].

Важной тенденцией становления ноосферы и ее чертой В. И. Вернадский считал так же демократизацию всех государственных и общественных процессов, всех форм общественного устройства, а также демократизацию отношений между государствами и народами [1, с. 352]. Такая тенденция, отмечал он, является длительной во времени, но она проявляется независимо от форм общественной жизни.

Одной из черт и тенденций становления ноосферы В. И. Вернадский считал нарастание свободы человеческой личности. Свободную мыслящую личность он считал важнейшим субъектом прогресса человечества и становления ноосферного общества. В реальной жизни, писал он, свобода мысли, должна стать основной "составляющей" в структуре социального строя, наравне с теми экономическими свободами, которые лежат в основе всякого социализма" [3, с. 246]. Без свободы мысли, отмечал он, невозможно достижение социального равенства всех.

Важным фактором формирования нового ноосферного общества В. И. Вернадский считал его духовное развитие. В духовность он включал науку, философию, искусство, религию и другие формы сознания. Духовную ноосферизацию человечества он рассматривал как противоречивый сложный процесс развития рациональных и иррациональных форм развития сознания человека.

В. И. Вернадский считал, что формирование ноосферы связано также с преобразованием материально-технической базы человечества. Существенной особенностью содержания этой базы он считал использование атомной энергии, других источников энергии, превращение человека в автотрофного. Он отмечал, что этот вопрос человечество рано или поздно разрешит и осуществит синтез пищи для себя вне зависимости от окружающей живой природы. Превращение человека в автотрофного, считал он, даст возможность решать многие социальные проблемы человечества, в том числе избавит его от голода, войн и т. д.

Важными направлениями ноосферного развития материально-технической базы он так же считал: развитие средств сообщения, связи, как мы теперь говорим "информатизации общества", а также выход человечества в космическое пространство, о чем он уверенно говорил еще в 1944 году, а так же проникновение в глубь биосферы, глубь планеты.

Следует отметить, что в своем учении о ноосфере В. И. Вернадский большое значение придавал управленческой деятельности человечества в биосфере и в самом социуме. Он убедительно показал, что с превращением человечества в геологическую силу планетарного характера, его управленческая роль в биосфере как функция её организованности очень велика. Объектом управления, регулирования становятся как процессы регулирования деятельности человечества в

биосфере, так и процессы перехода биосферы в ноосферу. Человечество должно регулировать свое воздействие на биосферу с тем, чтобы не нарушать её воспроизводства, её организованности в рамках определенных динамических равновесий. Это будет возможно, отчал он, когда человечество познает закономерности эволюции биосферы, ее динамических равновесий, Он считал, что такая задача может и должна быть решена. Он призывал к этому ученых, считал это их первой задачей.

Решающими субъектами осуществления управленческой функции в биосфере и ноосфере В. И. Вернадский считал государства, а в планетарном масштабе международные организации, способные регулировать деятельность человечества в планетарном масштабе. Он ставил вопрос о планетарном координационном центре, едином всемирном органе управления, который планомерно, на основе науки мог управлять в биосфере жизнедеятельностью растущего народонаселения. Большую роль в реализации этой управленческой функции В. И. Вернадский отводил и самим народным массам, их организациям.

Следует отметить, что сегодня, как и раньше, в процессе эволюции человечества появляются и другие тенденции, противоречащие становлению ноосферного общества. Современное человечество, вступив в XXI столетие, восприняло от предшествующего столетия весьма противоречивое наследие, которое возникло на промышленной ступени его развития и проявляется в той или иной степени в наступившей постиндустриальной его ступени, его переходе в информационное общество. По своему содержанию оно не совместимо с ноосферизацией человечества.

Однако выделенные В. И. Вернадским черты и тенденции становления ноосферы, обозначающие лишь общие контуры складывающегося нового состояния человечества, все больше и больше проявляются в историческом процессе, в чем он не сомневался. Он был убежден в том, что ноосферное общество в силу законов развития бытия будет реальностью в истории человечества. "... Биосфера, писал он, неизбежно перейдет так или иначе, рано или поздно, в ноосферу, т. е. в жизни народов ее населяющих, произойдут события, нужные для этого, а не этому процессу противоречащие" [4, с. 33]. Он подчеркивал, что "В конце концов, будущее человека всегда большей частью создается им самим" [3, с. 484]. Будем же и мы оптимистами и работать над созданием ноосферного общества.

Список использованных источников

1. Вернадский В. И. Дневники. 1935–1941. Кн.1. 1935–1938. – М., 2006.
2. Вернадский В. И. Начало и вечность жизни. – М., 1989.
3. Вернадский В. И. Открытия и судьбы. – М., 1993.
4. Вернадский В. И. Размышления натуралиста в двух кн. Кн.2. Научная мысль как планетное явление. – М., 1977.
5. Вернадский В. И. Химическое строение биосферы земли и её кружения. – М., 1965.
6. Вернадский В. И. PRO et CONTRA. – СПб., 2000.
7. Вестник АН СССР. – 1990. – № 5.
8. Страницы автобиографии В. И. Вернадского. М., 1981.

Надійшла до редколегії 06.09.13

I. A. Kozikov

В. И. ВЕРНАДСКИЙ – ТВОРЕЦЬ ВЧЕННЯ ПРО НООСФЕРУ

У статті розглядається процес формування у В. І. Вернадського ноосферних уявлень уявлень протягом його наукової, науково-організаційної і суспільно-політичної діяльності.

Ключові слова: вчення про ноосферу, соціальні аспекти ноосфери.

I. A. Kozikov

V. I. VERNASKY – CREATOR OF THE NOOSPHERE CONCEPT

The article discusses the process of the noosphere ideas formation by V. I. Vernadsky during his scientific, scientific and organizational, social and political activity.

Keywords: noosphere concept, social aspects of noosphere.

"ИДЕЯ ЕДИНСТВА ЧЕЛОВЕЧЕСТВА" КОНЦЕПЦИИ НООСФЕРОГЕНЕЗА В. И. ВЕРНАДСКОГО В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА XX ВЕКА

В статье представлен анализ основных эпистемологических, философских и политико-идеологических предписаний интерпретации В. Вернадским идеи единства человечества.

Ключевые слова: ноосферогенез, идея единства человечества, демократия, научный социализм, философия, идеология, патриотизм.

Если рассматривать взгляды В. И. Вернадского в контексте идейной и политико-идеологической атмосферы советской эпохи, то следует отметить, что его работы, имевшие философское значение, в массе своей либо аполитичны, либо даже идеологически оппозиционны. В главном – они дистанцированы от идеологически-классового толкования морали и научного мировоззрения (отождествленного с коммунистическим, "ядром которого" была признана марксистско-ленинская философия), далеки от общепринятого в то время подхода в интерпретации философских проблем естествознания, по ряду базовых постулатов альтернативны догматам социальной философии, господствовавшим в СССР в качестве метанаррации.

В советских изданиях и переизданиях работ В. И. Вернадского оценок упомянутой специфики нередко избегали. Изредка его мягко критиковали за противопоставление науки и философии. Но зачастую, в различных комментариях, предисловиях и послесловиях, их авторы активно дополняли или привязывали высказывания, идеи и проектные выводы естествоиспытателя о прошлом и настоящем научной мысли, насущных проблемах бытия человечества, перспективах его будущего, во-первых, к цитатам из трудов классиков марксизма. Во-вторых, как правило, истолковывали их в рамках научно-методологической или экологической проблематики, в контексте обоснования (теоретической иллюстрации) неоспоримых преимуществ социалистического строя в разумном и гуманном освоении природы перед хищническим и варварским капиталистическим/империалистическим ее использованием. Посредством чего, собственно, и делали (текстуально "выкраивали") из "великого натуралиста" диалектического материалиста, а его концепцию и взгляды позиционировали как дальнейшее развитие марксистско-ленинской научной мысли в ее непримиримой борьбе против субъективного идеализма и вульгарного/механистического материализма (например, взгляды А. М. Деборина). При этом некоторые и очень принципиальные идеи модели тотальности "биогеохимической" и "геологической обусловленности генезиса научной мысли" как первопричины развития человечества и хода всемирной истории, которые явно противоречили аксиоматике марксизма и партийно-государственной идеологии, исключались из публикаций его работ в СССР. (Важные фрагменты текста, исключенные из изданий указанного периода, например, публикации "Размышления натуралиста" кн. II Научная мысль как планетарное явление" (1977 г.) цитируются по электронному ресурсу и выделены жирным шрифтом. Страницы электронного варианта работы обозначены при цитировании латинской "р".)

Следует также отметить, что работы В. И. Вернадского имеют свой понятийно-терминологический аппарат. Они грешат излишним повторением главных постулатов, а также смысловым усилением в обосновании лексической конструкцией, подчеркивающей жесткую линейную детерминацию процессов генезиса человечества – так называемую "принудительную каузальность", свойст-

венную классической научной рациональности – и представленную такой формой констатации, как "рано или поздно", "так или иначе". Тогда как безмерный, как и у физиолога В. И. Павлова, пиетет ученого в оценке роли естественнонаучного знания, объективной потребности его глобального развития, предстал противоположностью четкой антисциентистской мировоззренческой и общественной позиции известного философа, гуманиста и неординарного ученого П. А. Флоренского, объявившего в 20-х, что "научное знание – труха".

Можно признать, что одной из системообразующих эпистемологических установок В. И. Вернадского (в специфике которой, особенно в работах начала минувшего века, просматривается веяние времени популярности неокантианства, в частности, влияние баденской школы) является теоретико-методологическое сопоставление, а зачастую и резкое противопоставление, "философского миропредставления" ("философских конструкций", ассоциируемых в основном с натурфилософскими учениями, знанием о "культуре", мировоззренческими концептами) – естествознанию. Согласно представлению ученого, атрибутивные черты философского отображения мира – это особый спектр и способ видения реальных, абсолютизация предписаний аристотелевской логики, аксиологичность, "спекулятивность", неспособность выйти за пределы смыслов "понятий-слов", претензия на "абсолютную истину", при ее недоказуемости. В отличие от него, "научную мысль", "точную науку", "науки о природе" характеризуют: исключительный сциентизм (познание без обращения к "идеям добра и зла"), непосредственно фиксируемая реальность объекта исследования, развитая методология и инструментарий познания, "понятия-предметы", "научный аппарат фактов", системы "классификаций" и "эмпирических обобщений", математизация, объективность ("общеобязательность научных истин для всякой личности"), "точные логические выводы". Но при этом в итоге, в интерпретации натуралиста, научное знание, предназначенное только для поиска истины, а не для апологии/критики ценностей, всегда конкретно-исторично, продуцирует не абсолютные, а "относительные утверждения". Помимо этого, наука "интернациональна", "едина и одинакова для всех времен, социальных сред и государственных образований". И, наоборот, философий, предлагающих ответ на вопрос о "цели и смысле жизни" человеческого существования, было и может быть много. Таким образом, в своей сути размежевание философии и науки как несопоставимых проявлений индивидуальных или социально-групповых представлений, в одном случае, и "царства разума единого человечества", в другом, – это разграничение двух идейных и мыслительных практик. Первая из них оценивается и понимается естествоиспытателем как четко логически выстроенная метафизика "отвлеченных понятий", "идеологические построения", а также "интуитивизм и иллюзорность", ценностно ориентированный субъективизм и всевозможная социальная ангажированность ("проявление личности", конфессиона-

льная, классовая или национальная предвзятость) в выборе аргументации, обосновании выводов, определении предписаний деятельности. Вторая же (хотя, по утверждению ученого, и "лишенная логической стройности") расценивается как научно-теоретическое и практически-преобразующее мышление, определяющее сущность всякого человеческого бытия и первооснов его жизнедеятельности. В таком контексте расширительного понимания науки как синонима разума ее генезис представляет собой, в оценках ученого, "историю создания в биосфере геологической силы – научной мысли". "Она не случайна, – пишет В. И. Вернадский, – как всякое природное явление, она закономерна, как закономерен в ходе времени палеонтологический процесс, создавший мозг *Homo sapiens* и ту социальную среду, в которой как ее следствие, как связанный с нею природный процесс создается научная мысль, новая геологическая сознательно направляемая сила" [3, с. 22, с. 38, с. 60–63, с. 69–70, с. 77, с. 85, с. 114; 4, р. 9].

В рамках модели ноосферогенеза идея "научного единства человечества" [3, с. 60] имеет своим закономерным следствием то, что естествознанию, в отличие от философского или же религиозного осмысления мира, отводится главенствующая роль. И хотя В. И. Вернадским и признается, что две "эти области человеческого сознания находились и находятся в теснейшем взаимодействии друг с другом", а в "Научной мысли" (в основном написана в 1937–1938 гг.) даже констатируется, что наука от философии "неотделима и не может развиваться в ее отсутствие". Тем не менее, особенно в начале XX века, им подчеркивалось, что, если "всмотреться в исторический ход развития мысли, то можно заметить, что все новые крупные открытия или научные обобщения – рано ли, поздно ли – находят свое отражение и переработку в философской мысли; и, в случае, если они стоят уже *вне пределов* уже существующих философских систем, способны создать новые. ... В этом смысле научная деятельность до известной степени предшествует философской работе". А "научные обобщения и открытия" "после своего установления в умах" людей становятся "объектами философского мышления, меняют содержание, доступное философии", "проявляются в генезисе ее систем и понятий", объективно стимулируют "проявления философского гения", "новые созидания философской мысли и новые философские течения" [2, с. 180–181]. Впрочем, можно отметить, что имплицитно идея "суверенитета" "всеобщего" или "планетарного" проявления человеческой мысли ("научных исканий", "научной работы") по отношению к частному или иллюзорному проявлению духа и организации жизни сообществ отставалась В. И. Вернадским и в советский период. Например, в той же "Научной мысли", где одной из фундаментальных предпосылок перехода биосферы в ноосферу он объявляет "свободу научного искания", "освобождение его от **религиозных, философских или социальных пут**" [4, р. 10].

Первостепенный интерес русского ученого и советского организатора науки к ее истории, которую он измеряет, в отличие, например, от Т. Куна, не 3–4-мя сотнями лет, а, как минимум, несколькими десятками тысяч (поскольку человек, пишет он, "выработал в социальной среде научную мысль" 10–20 тыс. лет назад [3, с. 23–24]), не случаен. Ибо феномен "истории науки" как "одной из жизненно важнейших научных дисциплин человечества" – не только сциентистское кредо, естественноисторический импульс и системообразующая первопричина в его модели генезиса "биосферы", но и единственный путь ее познания. В дальнейшем – осознанного созидания ноосферы. И пусть "история научно-

го знания еще не написана", признает В. И. Вернадский, однако: "История научного знания есть история создания в биосфере нового основного геологического фактора – ее организованности, выявившейся стихийно в последние тысячелетия". Более того: "Биосфера XX столетия превращается в ноосферу, создаваемую прежде всего ростом науки, научного понимания и освоенного на ней социального труда человечества. ... Необходимо подчеркнуть неразрывную связь ее создания с ростом научной мысли, являющейся первой необходимой предпосылкой этого создания" [3, с. 31]. В самой же совокупности "наук о биосфере и ее объектах" ученый выделяет в качестве тех базовых, что оказывают "влияние на строение ноосферы", лишь "две области человеческого ума". Это "науки общие для всей реальности (физика, астрономия, химия, математика)" и "науки о Земле (биологические, геологические и гуманитарные)" [3, с. 93, с. 110]. В данном случае, заявленная классификацией принадлежность "гуманитарных дисциплин" вполне логична с точки зрения учения В. И. Вернадского. Поскольку, в его понимании, "новую форму энергии", которая – "все возрастающая последние 5–7 тыс. лет" – "создает ноосферу", "можно назвать энергией человеческой культуры или культурной биохимической энергией" [3, с. 95, с. 108–109].

По сути, научному знанию и познанию В. И. Вернадский придает онтологический, природно-телеологический статус. В его понимании они с безусловной необходимостью (без существенных исключений, сознательного влияния человеческой воли, в его терминологии – "стихийно") детерминируют не только весь масштабный "биогеохимический" генезис рода человеческого, но и ход исторического процесса, его объективную логику. Так, анализируя мироощущение "приближения варварства и крушения цивилизации", которые стали господствовать в обществе первой трети XX века, он, в качестве альтернативы таким общественным настроениям и предлагает свой универсальный закон развития человечества и хода всемирной истории. Т. е. ту формулу объективной и самой фундаментальной причинно-следственной связи, которая, вопреки любым социальным, политическим, геополитическим общественным процессам и факторам, как, впрочем, независимо от различных идеологий, определяет все человеческое бытие, порождает необратимость развития биосферы в ноосферу. "Процессы, подготовлявшиеся многие миллиарды лет, – утверждает естествоиспытатель, определяя сущность ноосферы, – не могут быть преходящими, не могут остановиться. Отсюда следует, что биосфера неизбежно перейдет" "в ноосферу, т. е. что в истории народов, ее населяющих, произойдут события, нужные для этого, а не этому процессу противоречащие" [3, с. 19, с. 33, с. 36]. А оценивая в конце 30-х интенсивную фашизацию ряда стран мира, а также пророчески указывая на очевидную вероятность "еще более варварской и бессмысленной бойни" – чем Первая мировая – из-за агрессивности "белой расы" и под прикрытием многовековой христианской "демократической" демагогии, ученый, полагаясь лишь на аксиоматику своей теории, оптимистично оценивает перспективы мировой истории, подчеркивает, что "страхи о возможности крушения цивилизации лишены основания". "Цивилизация "культурного человечества" – поскольку она является формой организации новой геологической силы, создавшейся в биосфере, – гласит его вывод, – *не может прерваться и уничтожиться*, так как это есть большое природное явление, отвечающее исторически, вернее геологически, сложившейся организованности биосферы" [3, с. 33].

С позиций альтернативности философии и науки В. И. Вернадский предлагает и свою достаточно критичную интерпретацию идейного наследия и общественно-политической доктрины основателей марксизма, что, кстати, представляет собой тот исключительный случай, когда он ссылается или упоминает в своих работах его основных представителей. Так, естествоиспытатель утверждает, что К. Маркс и Ф. Энгельс "не отделяли науку от философии" и в своей исторической ограниченности реалиями середины XIX века не видели "примата" первой над второй. И хотя они и "выявили глубочайшее социальное значение научной мысли, которая философски интуитивно выявлялась из предшествующих исканий "утопического социализма", тем не менее, "значение науки как основы социального переустройства в социальном строе будущего выведено Марксом не из философских представлений, но в результате научного анализа экономических явлений". Таким образом, констатирует советский ученый, "Маркс и Энгельс" "реально положили основы "научного" (не философского) социализма". И лишь так интерпретируя идейные истоки и суть марксизма, натуралист и признает: "В этом отношении то понятие ноосферы, которое вытекает из биогеохимических представлений, находится в полном созвучии с основной идеей, проникающей "научный социализм" [4, p.11].

Анализируя идейные установки творца теории ноосферы, следует учитывать и то, что его взгляд не только на природу общественного бытия, но и на сущность человека принципиально отличается от марксистского социально-философского подхода (например, Марксова её определения в "Тезисах о Фейербахе"). В частности, мыслитель заявляет: "Человек, как и все живое, не является самодовлеющим, независимым от окружающей среды природным объектом. ... Биогеохимик из нее исходит и стремится точно и возможно глубоко понять, выразить и установить эту функциональную зависимость. Философы и современная философия в подавляющей мере не учитывают эту функциональную зависимость человека как природного объекта и человечества как природного явления от среды их жизни и мысли" [4, p.3]. В итоге, основной постулат, в общем-то, звучит как кредо пусть и осовремененного ("биогенетического"), но, тем не менее, натуралистического детерминизма и предопределенности, почти фатальности ноосферогенеза, исключаяющей "историческую случайность", свободу выбора и действия человека, влияние идеологий. "Поворот в истории мысли, сейчас идущий, – пишет В. И. Вернадский, – независим от воли человека и не может быть изменен ни его желанием, ни какими бы то не было проявлениями его жизни, общественными и социальными" [6, с. 11].

Тут также подчеркнем, что, по мнению естествоиспытателя, бесчисленные тысячелетние ценностно-ориентированные философские идеологии и религиозные представления о всемирной истории не были научными. Они не "вытекали из научных фактов", а потому с их выводами "о значении человека и значении человеческой истории" "можно не считаться". И наоборот, в научной работе, т. е. исследовании с сугубо научных позиций и обобщений (геологии, биологии, археологии), следует опираться на "новый факт в истории планеты первостепенного геологического значения", который "заключается в выявлении создаваемой историческим процессом новой психозойной или антропогенной геологической эры", что в ее "сущности палеонтологически определяется появлением человека". При таком же способе рассмотрения всемирная история человечества (по сравнению с ее философским или

религиозным истолкованием) должна изменить своей масштаб. Ибо, "с геологической точки зрения", ее порядок (миллионы, а не сотни тысяч лет) существенно превосходит по своей продолжительности "исторический процесс человеческих обществ" [3, с. 27–28]. Да и вообще, согласно представлениям великого натуралиста, в социетальном, глобальном цивилизационном измерении идея прогресса человечества имеет право на существование только лишь в рамках научного знания. "В результате долгих споров о существовании прогресса, непрерывно проявляющегося в истории человечества, можно сейчас утверждать, – пишет он, негласно солидаризируясь с адептами теоретической модели цикличности существования социальных систем, например, концепцией П. Сорокина, – что только в истории научного знания существование прогресса в ходе времени является доказанным. Ни в каких других областях человеческого быта, ни в государственном и экономическом строе, ни в улучшении жизни человечества – улучшении элементарных условий существования всех людей, их счастья – длительного прогресса с оstanовками, но без возвращения вспять, мы не замечаем. Не замечаем мы его и в области морального философского и религиозного состояния человеческих обществ" [4, p. 6].

Фактически, для концепции перехода биосферы в ноосферу В. И. Вернадского – вопреки различным философским теоретическим моделям – аксиоматичным является убеждение в том, что история человечества как "биогенной силы" – это не история развития общественно-политических систем или культуры, особенно ее духовной составляющей. Безусловно, текстуально, такая интеллектуальная позиция представителя естествознания отстаивается и аргументируется не столь радикально. Она проводится как идея, согласно которой культурная и политическая история вторичны по отношению к естественной истории возникновения и превращения человечества в главную и разумную преобразующую силу природы, а поэтому закономерно и неизбежно подчинены ей. Так, с одной стороны, утверждает он, "человечество едино", а "процесс полного заселения биосферы человеком – обусловлен ходом истории научной мысли" и связан с прогрессом производительных (технических и особенно "транспортных") сил. В XX веке он активно стимулируется "взрывом научного творчества", интенсификацией и глобализацией информационно-коммуникационных взаимосвязей, тем самым, появлением "возможности мгновенной передачи мысли, ее одновременного обсуждения всюду на планете". С другой стороны, неизменно подчеркивает В. И. Вернадский, несмотря на иллюзии "социальных сил", которые "считаются в значительной степени свободными от среды, в которой идет история человечества", "среда эта – биосфера – имеет совершенно определенное строение, определяющее все без исключения в ней происходящее, не могущее коренным образом нарушаться идущими внутри ее процессами". Даже в том случае, когда происходит "борьба с этим основным историческим течением" глобализации научного общения и мышления, подчеркивает он, намекая, в том числе, на жесткую политику изоляционизма советских властей и заявления о "неизбежном обострении классового противостояния" (И. В. Сталин), она "заставляет и идейных противников фактически ему подчиняться. Государственные образования, идейно не признающие равенства и единства всех людей, пытаются, не стесняясь в средствах, остановить их стихийное проявление, но едва ли можно сомневаться, что эти утопические мечтания не смогут прочно осуществиться. Это неизбежно скажется с ходом времени, рано или поздно, так как создание ноосферы из биосферы есть при-

родное явление, более глубокое и мощное в своей основе, чем человеческая история" [3, с. 24, с. 31–32; 4, р. 4].

Итак, В. И. Вернадский в качестве определяющего "научного обобщения" своей теоретической модели (базового смысла "идеи единства человечества", исходной "предпосылкой" ноосферогенеза) и несмотря на признание им вероятности "различного происхождения человеческих рас из разных видов рода Homo", а также крайне своеобразном словоупотреблении термина "раса", к которым причисляются не только "белая и небелая расы", но и, например, "польская" и "русская" [5; 1, с. 212], называет биологическую особость человеческого рода, его принципиальное отличие по сравнению "со всем остальным живым". "Первой (предпосылкой. – В. В.), – подчеркивает он, – является единство и равенство по существу, в принципе, всех людей, всех рас. Биологически это выражается в выявлении в геологическом процессе всех людей как единого целого по отношению к остальному живому населению планеты". Свой дальнейший естественный импульс в развитии, охарактеризованный ученым "бессознательным", "идея единства человечества" получила вследствие того, что в результате перехода к производственной деятельности (земледелие, скотоводство и т. п.), устранения угрозы вымирания, обретения "возможности неограниченного размножения" и планетарного расселения, а также "кровного смешения всех морфологически разных типов человека", появилась "возможность образования государственных структур". В целом, формирующееся "стихийно", еще "до его идеологического осознания" (религиозного либо философского), "единство человеческих обществ, их общение и их власть" стали реальным проявлением "новой формы власти живого организма над биосферой". Тогда как такая "новая власть", уже в роли "основного фактора", окончательно утвердилась "в геологическом эволюционном процессе создания ноосферы" [3, с. 28–29].

Если лаконично фиксировать общественно-политические симпатии В. И. Вернадского в аспекте смыслов его "идеи единства человечества", то ученого можно признать предтечей в разработке во второй половине XX века идеологем и концептов постиндустриального общества, конвергенции, научной демократии, экспертотократии и т. п. В частности, он выступает не только оппонентом реального социалистического строя/режима и государственности, но и предстает убежденным сторонником такого "социального устройства", которое, согласно его верованию, будет воплощать принцип "свободы личности", обеспечит неуклонный рост "народного богатства", "полное удовлетворение основных материальных потребностей человечества", избавит его от ненужных страданий (воен, нищеты, голода, болезней и т. д.), и "при вселенскости науки" осуществит "демократизацию государственной власти". В свою очередь, такое общественно-политическое продвижение сделает одной из главных целей "государственной политики и социального строя" всемерную ресурсную поддержку развитию науки, повышению статуса ученых в общественно-политической жизни, включая их представительство во власти (как рекомендовала еще модель "идеального государства" Платона). Такой ход общественно-политической эволюции сформирует, в дополнение к "стихийному" развитию биосферы в ноосферу, совокупность социально-политических детерминант, которые обеспечат целенаправленную, сознательную, масштабную и организованную деятельность по "созданию ноосферы". Или, иными его словами, – "государственное проявление перехода биосферы в ноосферу", а также сделает реальностью

"идею об едином государственном объединении всего человечества" [4, р. 8–9].

В конце концов, полагает В. И. Вернадский, благодаря начавшемуся утверждению научного понимания демократии (основанному не на социально-классовых, а, в общем-то, на абстрактно-гуманистических, понятиях в кантовской традиции "общечеловеческих ценностях") "исторический процесс" уже "реально поставил идею государственного объединения всего человечества для создания и осуществления ноосферы – употребление всех государственных средств и всей мощи науки на благо всего человечества" [4, р. 11]. Последнее, как он отмечает, требует создания "внегосударственных организованных форм мировой научной среды" ("научного братства", нового "интернационала ученых") и даже "научного мозгового центра человечества". Но прежде всего, этот этап развития цивилизации нуждается в новой морали [4, р. 8]. Ее понимание как системы ценностей, установок и преобразующего воздействия на ход истории в определенной мере сближает взгляды русского естествоиспытателя с концепцией "этического социализма" (например, неокантианцев Г. Когена, П. Натерпа, немецкого социал-демократа Э. Бернштейна), согласно которой определяющая роль в гармонизации общественной жизни человечества, независимо от социально-классовой системы, принадлежит принципам гуманистической нравственности.

Исходя из текстуального пояснения В. И. Вернадского, мораль создания ноосферы должна быть космополитичной. В таком случае ее нормы и предписания полностью совпадут с научными. И хотя "интересы науки", пишет ученый, в первой половине XX века "отступили на второе место перед велениями социального или государственного патриотизма", они все равно являются "общечеловеческими", выступая, таким образом, в качестве "максимальной силы создания ноосферы". И наоборот, "государственная мораль единого государства, хотя бы и социалистического", "не может удовлетворить критическую свободную мысль современного ученого", поскольку "побуждения свободной человеческой, осознающей окружающее, личности, глубже каких бы то ни было форм государственного строя" [4, р. 8]. Да и вообще, моральность ученого первична по отношению к государственному строю и даже демократическому политическому режиму. Ибо: "Преходящая форма демократического политического строя является слишком легким поверхностным явлением для построения личной морали современного ученого, мыслящего о будущем" [4, р. 11].

Следует также отметить, что, как и в гердеровском представлении о сути "идеи единства человечества", в понимании В. И. Вернадского человек рожден для счастья, а не для служения государству. Поэтому, провозглашает он, необходимо отвергнуть всякий "государственный или национальный патриотизм" и перейти к мировоззренческим установкам "планетарного мышления". К тому же, если "человек и в его индивидуальном и в его социальном проявлении теснейшим образом закономерно, материально-энергетически связан с биосферой" и "эта связь никогда не прерывается", т. е. согласно модели ноосферогенеза, он является продуктом развития биосферы (а отнюдь не производной от общественно-политической или культурной особенности человеческих сообществ), то его существование – "есть ее функция". В силу этого, новая стадия "в истории Земли", а не только "в истории человечества", – переход в ноосферу – требует того, что человек "и может и должен мыслить и действовать не только в аспекте отдельной личности, семьи или рода, государств или их союзов, но и в планетном аспекте" [3, с. 32].

В контексте означенных выше посылов и становится вполне объяснимым, что общественно-политические процессы и системы представляют для В. И. Вернадского научную ценность, главным образом, с точки зрения их соответствия естественноисторическим. Однако, с другой стороны, такой концептуальный взгляд на развитие человечества не нивелировал его гражданской позиции и гуманистических убеждений. В этом отношении весьма показательна оценка ученым в 1944 г. характера Великой Отечественной войны: "Важно для нас еще факт, что идеалы нашей демократии идут в унисон со стихийным геологическим процессом, с законами природы, отвечают ноосфере. Можно смотреть поэто-

му на наше будущее уверенно. Оно в наших руках. Мы его не выпустим" [6, с. 11].

Список использованных источников

1. Вернадский В. И. Из записок по польскому вопросу // Вернадский В. И. Труды по всеобщей истории науки. – 2-е изд. – М.: Наука, 1988.
2. Вернадский В. И. Кант и естествознание // Вернадский В. И. Труды по всеобщей истории науки. – 2-е изд. – М.: Наука, 1988. – С. 178–200.
3. Вернадский В. И. Размышления натуралиста, кн. II. Научная мысль как планетарное явление. – М.: Издательство "Наука", 1977. – 193 с.
4. Вернадский В. И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетарное явление [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://bookz.ru/authors/vernadskii-vladimir/mysl/page-3-11-mysl.html>.
5. Ремизова Т. Б. Л. Н. Гумилев и В. И. Вернадский о взаимовлиянии человека и биосферы [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.levgumilev.spbu.ru/node/197>.
6. Яншин А. Л. Предисловие // Вернадский В. И. Труды по всеобщей истории науки. – 2-е изд. – М.: Наука, 1988.

Надійшла до редколегії 06.09.13

В. Ю. Вілков, А. О. Погорілий

"ИДЕЯ ЕДНОСТИ ЛЮДСТВА" У КОНЦЕПЦІЇ НООСФЕРОГЕНЕЗУ В. І. ВЕРНАДСЬКОГО В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ ХХ СТОЛІТТЯ

У статті запропоновано аналіз засадничих епістемологічних, філософських та політико-ідеологічних приписів інтерпретації В. І. Вернадським ідеї єдності людства.

Ключові слова: ноосферогенез, ідея єдності людства, демократія, науковий соціалізм, філософія, ідеологія, патріотизм.

V. Y. Vilkov, A. O. Pogorily

"IDEA OF THE UNITY OF MANKIND" OF V. VERNADSKY'S CONCEPTION OF NOOSPHEREGENESIS IN THE CONTEXT OF PHILOSOPHICAL DISCOURSE OF THE TWENTIETH CENTURY

The article presents an analysis of the main epistemological, philosophical, political and ideological commitments of the V. Vernadsky's interpretation of the "idea of the unity of mankind"

Keywords: noospheregenesis, idea of the unity of mankind, democracy, scientific socialism, ideology, patriotism.

УДК 167

А. А. Кравчук, доц., КНУТШ

БИОСФЕРА – ФЕНОМЕН ГЕОЛОГИЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

В статье кратко проанализирована эволюция представлений о биосфере, ее философское осмысление и восприятие, перспективы перехода биосферы в ноосферу.

Ключевые слова: биосфера, живое вещество, эволюция, жизнь, материя, ноосфера.

В. И. Вернадский – гениальный мыслитель, великий естествоиспытатель, основатель ряда новых научных направлений и дисциплин, основоположник учения о биосфере и ноосфере.

Характерной чертой ученого была его способность подходить с широким мировоззренческо-философским позиций ко всем проблемам, которые он разрабатывал. Намеченные им пути научных исследований не только не утратили своей значимости сейчас, но и продолжают открывать необъятные перспективы для исследований в будущем. В. И. Вернадский подчеркивал большое значение философии для организации научных исследований и необходимости разработки логики и методологии естествознания.

Отечественная история науки по праву называет В. И. Вернадского ученым-энциклопедистом XX ст.

Актуальными до сих пор являются такие труды В. И. Вернадского, как "Общее понятие о биосфере", "Научная мысль как планетарное явление", "Начало и вечность жизни", "Размышления натуралиста", "Биосфера и ноосфера" и др.

Исследованию большого научного наследия мыслителя посвящен ряд работ В. П. Казначеева, Н. Н. Моисеева, А. Н. Олейникова, Б. С. Соколова и др. Из современных украинских научных исследований заслуживает внимания фундаментальный труд С. А. Мороза "История биосферы Земли", работы В. И. Оноприенко и др.

Наибольшей заслуга В. И. Вернадского состоит в том, что он, используя образную метафору, вложил в понятие "биосфера" качественно новый смысл. Его учение о биосфере несомненно является одним из на-

иболее значимых обобщений естествознания XX в. Ни Ж.-Б. Ламарк, ни Э. Зюсс, ни Й. Вальтер – никто из естествоиспытателей XX в., занимавшихся "сферой жизни", даже отдаленно не мог предвидеть фундаментального значения, которое со временем получило понятие биосферы для современной науки. Б. С. Соколов отмечал, что оно несравненно шире таких расплывчатых, хотя и модных, понятий, как "окружающая среда", "географическая оболочка".

Осмысливая вещественные научные фундаментальные принципы живого и неживого, общества и природы, В. И. Вернадский пришел к разработке учения о биосфере и ее переходе в ноосферу.

В основание учения о биосфере была положена идея о неразрывности геохимических процессов на Земле, постоянстве геохимической функции живого вещества, роли микроорганизмов в функционировании биосферы.

Впервые термин "биосфера" был предложен французским естествоиспытателем Ж.-Б. Ламарком, позже в 1875 г. австрийский геолог Э. Зюсс ввел это понятие в науку повторно. Современное учение о биосфере (биосферологии) разработано академиком В. И. Вернадским, основателем новой науки – геохимии, которая связывает химию Земли с химией жизни и определяет роль живого вещества в преобразовании земной поверхности.

Биосфера, по мнению В. И. Вернадского, это населенная организмами оболочка Земли, особое геологическое тело, структура и функции которого определяются особенностями Земли и Космоса. Оно охватывает

своим влиянием как живые, так и неживые организмы. Формами, уровнями организации биосферы являются живые организмы, виды и всё "живое вещество", а основной функцией биосферы является непрерывное создание "живого вещества", появление новых минералов, химических соединений.

С другой стороны, биосфера определялась В. И. Вернадским как глобальная, открытая термодинамическая система, населенная живыми организмами и элементами неживой природы, где под воздействием солнечной энергии проявляется ее геохимическая деятельность и эволюция в целом, и которая переходит в эволюцию биосферы. Эволюция видов сама превратилась в геологический процесс, так как в процессе эволюции появилась новая геологическая сила – человечество.

В. И. Вернадский прежде всего выделил пространство, которое охвачено биосферой Земли, отмечая, что биосфера – единственная оболочка земной коры, которая занята жизнью. Только в ней, в тонком внешнем слое нашей планеты сосредоточена жизнь, в ней находятся все организмы, отделенные от окружающей космической материи. Она охватывает поверхность Земли, верхнюю часть литосферы, всю гидросферу, тропосферу и нижнюю часть стратосферы.

В ранний период своего творчества В. И. Вернадский большое внимание уделял анализу изменений в биосфере, произошедших под влиянием деятельности человека. По его мнению, биосфера является той единственной земной оболочкой, в которую непрерывно проникают космическая энергия и космическое излучение Солнца, поддерживающие динамическое равновесие и организованность: "биосфера ↔ живое вещество".

Позже В. И. Вернадский отказался от термина "оболочка Земли, охваченная жизнью", ввел в науку интегральное понятие о "живом веществе" и стал называть "биосферой" область существования на Земле живого вещества.

Таким образом, существование биосферы Земли как определенной природной системы выражается в первую очередь в круговороте энергии и вещества при участии всех живых организмов.

Биосфера понималась ученым как сложная система единства живой и неживой природы, способная порождать и воспроизводить "живое вещество".

В. И. Вернадский был тесно связан родовыми корнями с украинской землей и исследованием "живого вещества" он занимался в лабораториях Киевского университета.

В. И. Вернадский отмечал, что "живое вещество" охватывает всю биосферу, образует и изменяет ее, являясь совокупностью живых организмов, которые живут в биосфере.

Живые организмы рассматривались им в качестве особой геологической силы, а их непрерывное образование – в качестве основной функции биосферы.

В. И. Вернадский исследовал "живое вещество" как планетарное явление, определял его роль в геохимических процессах, тем самым реализуя глобальный геосферный подход к изучению поверхностных земных объектов. Таким образом он доказал, что биосфера является не только сферой существования живой материи, но и планетарным явлением, она является высшей формой организации материи в процессе ее эволюционного развития.

Известный ученый, профессор Киевского национального университета имени Тараса Шевченка С. А. Мороз, опираясь на теоретическое наследие В. И. Вернадского, всесторонне анализирует учение о биосфере и дает собственное понимание феномена биосферы.

С. А. Мороз писал, что термин "биосфера" означает "сферу или пленку жизни на Земле", не получив на са-

мом деле однозначного научного толкования. Считая биосферу прерогативой биологического знания, наши современники оставляют без должного внимания тот факт, что геологи и палеонтологи, введя в научный обиход понятие "биосфера" придавали ему несколько отличную от современных смысловую нагрузку и научное применение, имея в виду работы Ж. Кювье, Ш. Монтеке, Э. Зюсса, Ж.-Б. Ламарка. И только В. И. Вернадский должным образом осмыслил все сложности проблемы, обратив внимание на основные историко-геологические аспекты понятия о биосфере.

Остродискуссионным в настоящее время является вопрос и об определении предмета учения о биосфере (биосферологии).

С. А. Мороз впервые пришел к выводу, что предмет учения о биосфере обязательно должен включать всю многокилометровую толщу осадочных и метаморфических пород стратосферы земной коры ... Определяющим фактором этого процесса является грандиозная биохимическая работа "живого вещества", которому принадлежит решающая роль в жизни земной коры на протяжении почти всей геологической истории Земли.

Учение В. И. Вернадского о биосфере занимает одно из ведущих мест в современной науке и современном естествознании, в частности, определяя новейшие ценностные ориентиры в формировании научной картины мира, его философского осмысления и восприятия.

В этом учении выдающийся естествоиспытатель и мыслитель раскрывает планетарную, биосферную сущность "живого вещества", имеющую непосредственное отношение к осознанию человеком своего места в реальном мире, доказывает его причастность к эволюции жизни на Земле.

Понимание геологических основ жизни человека, развития цивилизации, свойств современной среды и самого человека как непосредственной геологической силы является важным элементом формирования общего мышления в современную эпоху.

Экологическая проблема раскрывает перед геологией широкую перспективу теоретических и практических исследований. На этом пути от геологической науки требуется разработать конкретные подходы и представления к толкованию механизмов природных процессов и явлений на принципиально новой основе. Это и является основой для всесторонней оценки деятельности человека как геологического фактора в биосфере.

При исследовании биосферы в историческом плане с геологических позиций преобладающим становится опора на фундаментальный принцип геологии, лежащий в основе научного мышления геолога "Действительность есть путь к познанию прошлого", который в дополнении к современной проблематике не без основания можно трансформировать в принцип: "Прошлое через современное есть ключ к прогнозированию будущего".

Осмысление включения геологического знания в решение проблемы современной земной биосферы, ее эволюции под влиянием антропогенного фактора позволяет охватить философским анализом специфические формы человеческого отношения к окружающей нас реальности в контексте всей социальной жизнедеятельности.

Современная геологическая наука раскрывает сущность и механизмы происхождения и эволюции Земли, ее биосферы, геологической роли человеческого общества и т. д. Поэтому геологическим знаниям в истории науки и философии всегда выделяли роль приоритетного компонента в формировании научной картины мира.

Учение В. И. Вернадского служит мощным стимулом ко всему естествознанию, помогает преодолевать намерение представителей современной биологической

науки ограничить толкование биосферы лишь пределами биогеоценологии.

Исходя из теоретических разработок В. И. Вернадского, современного знания истории и сущности жизни, биосфера Земли представляет собой своеобразно-организованную глобальную естественно-историческую систему планеты, которая непрерывно-прерывно развивается и прогрессивно совершенствуется вот уже почти 4 миллиарда лет. Нынешние достижения геологической науки позволяют аргументированно рассматривать земную кору как целостную по своей природе естественно-историческую систему.

Трудности в изучении феномена биосферы заключаются и в том, что само понятие "биосфера" не получило у В. И. Вернадского четкого, однозначного толкования. В философском наследии великого ученого можно насчитать более 50 определений этого понятия, однако целостного определения биосферы В. И. Вернадский так и не сформировал. В этом плане для нас чрезвычайно важно мнение В. И. Вернадского о том, что при исследовании биосферы следует исходить не с точки зрения биолога относительно живого организма, с точки зрения геохимика относительно "живого вещества".

По мнению В. И. Вернадского, земная кора, которая является объектом геологической науки, представляет собой остатки прежней биосферы, а современный российский ученый Б. С. Соколов пришел к выводу, что современная биосфера является продуктом развития биосфер прошлых геологических периодов.

В отличие от односторонних подходов к среде обитания, которые могут быть выражены понятиями "вторая природа", "техносфера", "социосфера", идеи В. И. Вернадского дали новый мощный толчок для комплексного решения проблемы.

Как планетарно-космическое образование биосфера представляет собой высшую форму организации материи в процессе ее эволюционного развития. Поэтому вывод В. И. Вернадского о превращении биосферы в ноосферу имеет фундаментальное методологическое значение. В современном мире этот вывод имеет еще и практическое значение, обусловленное глобальными масштабами техногенного влияния человеческого разума на биосферу.

Учение В. И. Вернадского о ноосфере как о современном состоянии, которое переживает биосфера под влиянием "геологической силы человечества", с каждым годом подтверждает гениальность автора и его тезисов, что лицо планеты химически резко меняется человеком сознательно или главным образом бессознательно ... И перед ней встает вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого.

Преобразование биосферы в ноосферу привело к необходимости прогнозирования и управления процессами, а это требует решения проблем, связанных с этическими и ценностными аспектами. И эта проблема может быть решена на основе комплексного системного изучения биосферных процессов.

В воплощении планетарной формы преобразования биосферы в ноосферу значительная роль принадлежит

геологии как общей науке о Земле. Без знания историко-геологического процесса жизни планеты, фундаментальных геологических закономерностей развития природных процессов и явлений, их происхождения и становления не может эффективно осуществляться перспективное планирование рационального использования природных ресурсов, предсказание новых организационно-структурных связей в биосфере. Это должны осознавать как геологи, так и обществоведы.

Представление В. И. Вернадского о принципиальной возможности или даже неизбежности "космической экспансии биосферы" (особенно на этапе ноосферы) непосредственно приводит к выводу о принципиально неограниченном росте космической роли разумного фактора в эволюции все более значительной области Вселенной.

Таким образом, развитие представлений о биосфере как о геологической оболочке Земли, охваченной и организованной жизнью, требует от ученых, исследующих формы движения материи на всех ее структурных уровнях, гармоничного сочетания всех фундаментальных наук. Но, к сожалению, раскрытие современного состояния учения В. И. Вернадского о биосфере еще не стало, по нашему мнению, предметом глубокого анализа философами и историками науки.

Распространено мнение о том, что возможно это учение в недалеком будущем непременно перерастет в логически стройную теорию биосферы как естественно-исторической системы материального мира и получит статус самостоятельной области естествознания. Именно в нем на единой методологической и концептуальной основе должен осуществляться осмысленный синтез результатов исследования природных процессов и явлений, происходящих в биосфере и изучаемых геологией, биологией, географией, экологией и другими естественными науками. Учение В. И. Вернадского о биосфере должно быть положено в качестве теоретической основы современных представлений об охране окружающей среды. Оно является стимулом к всестороннему изучению организации биосферы всеми возможными средствами естественных наук.

Важнейший вывод из учения о биосфере В. И. Вернадского о превращении биосферы в ноосферу имеет одновременно и большое методологическое и практическое значение, обусловленное глобальными масштабами техногенного влияния человеческого разума на природу.

Идеи В. И. Вернадского о биосфере и ноосфере и в будущем будут играть важную роль в формировании мировоззрения человечества, понимания его места в природе, прямой ответственности за свое будущее.

Будущее человеческой цивилизации – это устойчивое развитие с биосферными принципами.

Общество в своем развитии вступает в эпоху, когда человеческий интеллект возьмет ответственность за судьбу планеты. Эту эпоху В. И. Вернадский обозначил как эпоху ноосферы. Современные ученые считают, что теории развития ноосферы пока нет, так как для ее создания еще не хватает знаний.

Надійшла до редколегії 06.09.13

А. А. Кравчук

БИОСФЕРА – ФЕНОМЕН ГЕОЛОГІЧНОЇ ПРИРОДИ

У статті коротко проаналізована еволюція уявлень про біосферу, її філософське осмислення і сприйняття, перспективи переходу біосфери у ноосферу.

Ключові слова: біосфера, жива речовина, еволюція, життя, матерія, ноосфера.

A. A. Kravchuk

BIOSPHERE – THE PHENOMENON OF GEOLOGICAL NATURE

This article briefly analysis the evolution of the idea of the biosphere, its philosophical interpretation, perceptions and the prospects for the biosphere transition into the noosphere.

Keywords: biosphere, a living substance, matter, evolution, life, matter, noosphere

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ В. И. ВЕРНАДСКОГО

Позиция В. И. Вернадского в исследовании проблемы отношения философии и науки представляет как созвучие концептуальных обобщений ученого с современными методологическими поисками, так и бескомпромиссные оценки попыток подменить научные исследования философскими догмами.

Ключевые слова: традиция, научная рациональность, естественное тело, телесность, ответственность ученого.

Познание человеком мира – многосюжетная история, наиболее увлекательные страницы которой написаны яркими личностями. Их идеи, творчество, жизнь, бескомпромиссное служение избранному пути составляют сложный и чрезвычайно интересный предмет философского осмысления.

В. И. Вернадский, без сомнения, является такой личностью. Ученый, философ и методолог науки, энциклопедист XX ст., образно названный нашими современниками "Кантом XX столетия", размышления и концептуальные обобщения которого влияют на становление миропонимания современного человека, самоидентификацию науки, поиск новых плоскостей ее философской репрезентации. По мнению исследователей, изучение научно-философского наследия Канта и Вернадского необходимо для становления "такого духовного климата, который исключал бы шаблонное мышление, экологическое невежество и технократические подходы" [8].

Спектр проблем, представляющих поле исследовательской деятельности В. И. Вернадского, поражает своей широтой. Однако, на мой взгляд, главной отправной точкой для него являлся феномен науки как сложной целостности, в многообразии ее проявлений в социоцивилизационном и культурно-мировоззренческом измерениях. Разрешение творческой исследовательской задачи – представить науку как безусловно далеко выходящее за пределы просто системы знания, а именно – как планетное явление, как форму человеческой жизни, как необходимое основание существования нового качества разума – "ноосферы", объединяет, на мой взгляд, главные труды В. И. Вернадского и позволяет считать его одним из фундаторов современных традиций отечественной философии науки.

Действительно, XX век назвали "столетием науки", особенно принимая во внимание ее мощные практико-технологические возможности, которые проявились во 2-й половине XX в. В тоже время глобальные проблемы, с которыми столкнулось человечество, так же связали с человеческой деятельностью, базировавшейся на вере в возможности науки конструировать мир "по желанию человека".

Начало XXI в. – время, когда остро проявилась насущная потребность не только рефлексии над наукой с целью осмысления ее возможностей и достижений, а и решения куда более сложной методологической проблемы – поиска основных черт становящегося нового типа научной рациональности, на основе которого стали бы возможны формы цивилизационного развития человечества, которые не приводили бы к деструктивным процессам в природе и социуме [4, с. 120–121].

Последнее требование, как будет показано далее, особенно выразительно демонстрирует методологическое созвучие идей и концепций В. И. Вернадского с особенностями становящегося постнеклассического типа научной рациональности. Представляя его существенные черты, В. С. Степин обращает внимание на следующее. Новый тип рациональности утверждается в науке и технологической деятельности со сложными развивающимися человекомерными системами и в отличие от новоевропейской науки рассматривает природу как целостный организм, в который включен человек, а биос-

феру – как целостную глобальную экосистему. Кроме того, изучение самоорганизующихся человекомерных системных объектов требует новых стратегий познания. Так, синергетические подходы показывают, что существенную роль в таких системах играют несиловые воздействия, а теория бифуркаций предполагает возможность нескольких сценариев поведения системы. И наконец, существенную роль начинают играть моральные основания исследований. В деятельности со сложными системами ориентирами являющиеся не только знания, а и моральные принципы, которые являются запретами на небезопасную для биосферы и самого человека деятельность [5, с. 6–7]. Постнеклассический тип рациональности проявляет себя в особенностях "нелинейных наук", которые основываются на теории самоорганизации, на синергетическом видении мира [6]. Постнеклассическая рациональность утверждается в современном познании живых, экологических, социальных систем.

Связь философии науки В. И. Вернадского с современностью обнаруживается в контексте роли традиции. Хотя наука скорее цивилизационное явление, как культурный феномен она, в определенном смысле, традиционна. Речь идет не столько о поиске исторического прообраза современных идей, теорий с целью провозглашения деятельности на их основе правильной, сколько об открытии глубинных связей между традицией и перспективой.

Очевидно, что перспектива нашего существования может быть определена, исходя из традиции. Одновременно, традицию можно осмыслить только в перспективе – человеческого познания, деятельности, культуры и цивилизации. Именно тогда она может стать источником принципиально нового, инновации.

Становление нового типа научной рациональности и есть та перспектива, в русле которой представляются новые методологические подходы, способные осуществить системные изменения современной экологической ситуации. И вместе с тем, та перспектива, которая может задать измерения, с позиций которых по-новому может быть понята традиция, заложенная В. И. Вернадским.

О чем, конкретнее говоря, идет речь? Во-первых, постнеклассическая рациональность позволяет надеяться на формирование нового, в сравнении с техногенной цивилизацией, типа цивилизационного развития. Трудно не заметить смысловые пересечения таких обоснований и ноосферной концепции В. И. Вернадского. В противоположность современным обвинениям в адрес науки в том, что она привела к существующим проблемам в бытии человека, В. И. Вернадский всегда акцентировал на творящей силе науки, рациональности.

Во-вторых, постнеклассическая рациональность основывается на отличном от классического понимании роли ценностных оснований человеческого бытия и познания. Поэтому может быть основой создания новой системы планетарных ценностей. С ее позиций осмысливается сложность, тотальность, взаимосвязь всех сфер бытия социума, человека. И одновременно – уязвимость, зависимость от действий или технологической ошибки отдельного человека. Именно у В. И. Вернадского мы находим истоки идей об одновременно могуществе, планетарном характере человеческих действий и необходимости моральной рациональности.

В-третьих, современная наука исследует свои объекты, опираясь на междисциплинарное и трансдисциплинарное взаимодействие. Осмысливая научное и философско-методологическое наследие В. И. Вернадского, следует отметить, что предметной сферой анализа были такие междисциплинарные области, как геохимия, радиогеология, биогеохимия, концепции биосферы и ноосферы.

В-четвертых, акцентирование постнеклассической науки на сложности объекта исследования, которая не может быть редуцирована, находит свое обоснование не только в современной исследовательской перспективе, а и в традиции. Именно в творчестве В. И. Вернадского ярко выявилась тенденция развития наук о Земле и жизни, которая обозначила тот этап, когда объект начал очерчиваться как глобальная система, в космическом измерении – рассматриваться в пространстве Вселенной.

Созвучие в обозначении знаковых для философии и науки проблем В. И. Вернадским и современной наукой и философией, выявляется, на мой взгляд, относительно проблемы телесности. Телесности как проявления целостности человека в мире живого.

Вернадский рассматривает жизнь как космический феномен. И в логике своих рассуждений обращает наше внимание на понятие "естественного тела", подчеркивая, что оно мало разработано. И наделяет это понятие предметом своего методологического исследования.

По замыслу Вернадского, понятие естественного тела может быть тем связующим звеном, которое позволяет показать "принадлежность жизни к таким же общим проявлениям реальности, как материя, энергия, пространство, время; в таком случае науки биологические, наряду с физическими и химическими, попадут в группу наук об общих явлениях реальности" [2]. Далее Вернадский дает собственное определение данного понятия: "Естественным телом в биосфере мы будем называть всякий логически отграниченный от окружающего предмет, образовавшийся в результате закономерных природных процессов, в биосфере или вообще в земной коре происходящих. Таким естественным телом будет каждая горная порода (и формы ее нахождения – батолит, шток, пласт и т. д.), будет всякий минерал (и формы его нахождения), всякий организм, как индивид и как сложная колония, биоценоз (простой и сложный), всякая почва, ил и т. д., клетка, ядро ее, ген, атом, ядро атома, электрон и т. п., капитализм, класс, парламент, семья, община и т. п., планета, звезда и т. п. – миллионы миллионов возможных "естественных тел" [2].

Конечно, в таком объединении неорганического, биологического и социального можно увидеть бионатуризм и редуccionизм и считать подход Вернадского методологически ограниченным. Однако, если попытаться понять приведенные суждения в контексте современных исследований, то в этих и подобных мыслях Вернадского можно открыть другой смысл, роднящий их с сегодняшним пониманием живого, телесности, человека. Приведу замечание Вернадского о том, что и в гуманитарных науках происходит обращение непосредственно к "естественным телам": "В этом отношении XIX и XX вв. здесь сглаживают существенную разницу с науками о природе. Уже выросла точность и достоверность наук о человеке, который сам является для научной мысли "естественным телом". Мы присутствуем только при начале изменения" [2].

Объединяя естественные и гуманитарные науки таким предметом, как исследование "естественных тел", т. е. "натурализуя" гуманитарные науки, Вернадский, вместе с тем, акцентирует, что предмет последних – человек – является сложным измерением жизни. Поэтому необходимо "различать проявление живого организма в двух аспектах – в проявлении совокупностей живых организмов, как это имеет место в биогеохимии, и, во-

вторых, в проявлении отдельных особей – для человека, отдельной личности, в ряде случаев резко отходящих от среднего уровня. В значительной степени, исходя из проявлений, свойственных человеку, и сознавая или принимая основную тождественность проявлений жизни для всех живых организмов, создалась в науке огромная область наук гуманитарных, в которых на первое место становятся такие проявления живых организмов, которые для подавляющего большинства их не существуют, а часто свойственны только человеку" [2].

Такие акценты чрезвычайно созвучны сегодняшнему рассмотрению человека как уникальной сложности, целостности телесного и ментального, пониманию несводимости человеческой телесности только к телу, а возможной только в единстве с ментальными процессами. В современных исследованиях телесность понимается как "качество, сила и знак телесных реакций человека, с момента его зачатия и на протяжении всей жизни" [3].

Телесность не тождественна телу. Она связана с процессами, в которых проявляется сложная природа человека. Соответственно телесность выявляет себя в контексте генотипа, уникальных биологических и психологических особенностей индивида в процессе его адаптации и самореализации в природной и социальной среде [3].

Уверенность в том, что понимание с позиций естественных наук того, что есть человек, связано с осознанием взаимного переплетения в нем природного, биологического и социального, культурного, В. И. Вернадский выразил таким образом: "В биологии огромное значение, можно сказать основное, играет явление, отвечающее свойствам высших форм жизни человека. В широком понимании природных явлений сюда войдут и социальные, и духовные проявления человека, которые неразрывно связаны с биологическими основами человеческого организма" [2]. Таким образом, говоря о принадлежности человека к "естественному", природному миру, В. И. Вернадский одновременно подчеркивает, что это специфическая "естественность", природность, которая органически связана с социокультурными основами его жизни.

Трактовка особой природности человека в обозначенном смысле в последние десятилетия находит поддержку в методологических исследованиях. Демонстрируя это, хочется привести слова В. С. Степина о том, что "биологические предпосылки, – это не просто нейтральный фон социального бытия, этой почва, на которой выросла человеческая культура и вне которой невозможна была бы человеческая духовность" [7, с. 103–104]). Современному человечеству следует об этом помнить.

Называя В. И. Вернадского философом науки и находя эвристичными для нее научные, методологические и философские размышления ученого, нельзя не отметить ту методологическую работу, которую предпринял В. И. Вернадский для демонстрации специфики научного и философского мышления, различия научных исследований и философского познания [2]. При внимательном чтении текста работы "Наука как планетное явление", начинаешь чувствовать, что такая демаркация была чрезвычайно важна для Вернадского как ученого, исследователя, жившего в эпоху, когда считалось нормой "философски" определять, как должна развиваться наука.

Будучи убежденным в том, что естествоиспытатели в определенный момент научного познания приходят к философским выводам, суждениям, В. И. Вернадский отмечал: "Принципиально натуралист не может отрицать права и полезности в ряде случаев вмешательства философов в свою научную работу, когда дело идет о научных теориях, гипотезах, обобщениях не эмпирического характера, космогонических построениях. Здесь натуралист неизбежно вступает на философскую почву" [2].

Однако государственно-политическая система консервировала ситуацию, когда "научная мысль сталкивается с обязательной философской догмой... Эта догма, при отсутствии в нашей стране свободного научного и философского искания, при исключительной централизации в руках государственной власти предвзятости цензуры и всех способов распространения научного знания – путем ли печати, или слова – признается обязательной для всех и проводится в жизнь всей силой государственной власти" [2].

Вернадский понимал, что диалектический материализм в таких политических условиях стал формой идеологии, религии, в которые требовалось безоговорочно верить: "Авторами этих философских исканий были люди, или реально обладавшие диктаторской властью в небывалой раньше глубине и степени, и притом считавшие философскую идеологию диалектического материализма исходной основой своей политической и практической деятельности, или лица, как Маркс и Энгельс, свободной критике в нашей стране по той же причине не подлежащие. Фактически их выводы признаются непогрешимыми догмами, защищаются всем аппаратом государственной власти. Застой философской мысли у нас и переход ее в бесплодную схоластику и талмудизм, пышно на этом фоне расцветающие, являются прямым следствием такого положения дел" [2].

Вместе с тем, Вернадский признавал научный исследовательский талант Маркса, высоко ценил научный метод "историка и экономиста-мыслителя": "Маркс был крупнейшим ученым, который в "Капитале" получил свои результаты точным научным путем..." [2]. Однако, изложенное им "сделалось совершенным анахронизмом, поскольку было перенесено из области политической экономии и истории в область естествознания и точных наук. Этот перенос, который уже наблюдается и в работах Маркса и Энгельса, получил совершенно особый характер при эпигонах, став государственной философией большого и сильного государства" [2].

Догматизм философии приводил к откровенному невежеству, агрессивно вторгавшемуся в сферу научных исследований. Вернадский приводит такой пример: "В 1934 г. малообразованные философы, ставшие во главе планировки научной работы бывшего Геологического комитета, ошибочно пытались доказать путем диалектического материализма, что определение геологического возраста радиоактивным путем основано на ошибочных положениях – диалектически недоказанных. Они считали, что факты и эмпирические обобщения, на которые опирались радиологи, диалектически невозможны" [2]. Вернадский резко критикует такое вмешательство: "Диалектический материализм ... убежден, что владеет универсальным методом – непогрешимым критерием философской и научной истины... Философы-диалектики убеждены, что они своим диалектическим методом могут помогать текущей научной работе. Они верят в его значение для науки, но реальное проявление этой веры ей не отвечает. Мне представляется это недоразумением. Никогда никакая философия такой роли в истории мысли не играла и не играет. В методике научной работы никакой философ

не может указывать путь ученому, особенно в наше время. Он не в состоянии точно охватить сложные проблемы, разрешение которых стоит сейчас перед натуралистом в его текущей работе" [2].

Приведенные слова Вернадского не оставляют сомнений в его позиции, представляющей пример научной честности и бескомпромиссности. Однако работа легла в стол на многие десятилетия, и была опубликована только в 1977 г., причем с купюрами.

Сегодняшним философам следует не забывать уроки истории, объявляя те или иные научные суждения возможными или нет, пытаясь угадать или предписать "правильную" перспективу научного поиска. А особенно важно, чтобы философствующие о науке имели достаточную научную подготовку. И начинается она – для профессионального философа – с уважительного отношения к естественным наукам и осознания важности изучать их современные достижения в процессе университетского образования.

Размышления о творчестве и личности В. И. Вернадского хочу завершить словами, которые демонстрируют его нравственную позицию. Именно нравственное измерение личности ученого, размышлявшего о рационально-философских и теоретико-научных вопросах, на мой взгляд, представляет его альтер-эго: "Недалеко время, когда человек получит в свои руки атомную энергию, такой источник силы, который даст ему возможность строить свою жизнь, как он захочет. Это может случиться в ближайшие годы, может случиться через столетие. Но ясно, что это должно быть. Сумеет ли человек воспользоваться этой силой, направить ее на добро, а не на самоуничтожение? Дорос ли он до умения использовать ту силу, которую неизбежно должна дать ему наука? Ученые не должны закрывать глаза на возможные последствия их научной работы, научного прогресса. Они должны себя чувствовать ответственными за последствия их открытий" [1]. Если прочитывать этот фрагмент без ссылки на автора и время написания, полное ощущение, что это написано в XXI веке, в наши дни. Написано философом науки, тонко чувствующим особенности современной ситуации. Хотя, на самом деле, они написаны в 20-х годах XX в. ученым, философом науки, который предвидел проблему, ставшую знаковой для XXI в.

Список использованных источников

1. Вернадский В. И. Мы подходим к великому повороту в жизни человечества [Электронный ресурс] // Вернадский В. И. Очерки и речи. – Режим доступа : <http://www.ecolife.org.ua/data/sclauses/is5-11.php>.
2. Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://vernadsky.lib.ru/e-texts/archive/thought.html>.
3. Газарова Е. Тело и телесность: психологический анализ [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://telesnost.ru/psi/telo_i_telesnost_psihologicheskii_analiz.htm.
4. Добронравова И. С., Сидоренко Л. И. Філософія та методологія науки. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2008. – С. 120–121.
5. Наука и культура. Круглый стол "Вопросов философии" // Вопросы философии. – 1998. – № 10. – С. 6–7.
6. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. – М. : Эдиториал УРСС, 1986. – 420 с.
7. Степин В. С. Философия науки. Общие проблемы. – М. : ГАРДАРИКИ, 2006. – 384 с.
8. Шубин В. И. Кант и Вернадский [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://n-t.ru/tp/in/kv.htm>.

Надійшла до редколегії 06.09.13

Л. І. Сидоренко

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ В. І. ВЕРНАДСЬКОГО

Позиція В. І. Вернадського в дослідженні проблеми взаємин філософії та науки представляє як співзвучність концептуальних узагальнень ученого з сучасними методологічними пошуками, так і безкомпромисні оцінки спроб підмінити наукові дослідження філософськими догмами.

Ключові слова: традиція, наукова раціональність, природне тіло, тілесність, відповідальність ученого.

L. I. Sydorenko

V. VERNADSKY'S PHILOSOPHY OF SCIENCE

Vernadsky's methodological generalizations in the philosophy of science have common features with modern methodological research. At the same time scientist protests when the philosophical dogma trying to replace the results of scientific research.

Keywords: tradition, scientific rationality, natural body, physicality, the responsibility of the scientist.

В. И. ВЕРНАДСКИЙ: ФИЛОСОФСКИЕ И НАУЧНЫЕ АСПЕКТЫ СОЦИАЛЬНОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

Автор осмысливает идеи социальной истории науки В. И. Вернадского, проблематику взаимосвязи науки, философии, религии в культурно-историческом контексте в аспекте изменения эпистемологической проблематики.

Ключевые слова: социальная история науки, культурно-исторический контекст, социальная эпистемология.

Для современной эпистемологии и философии науки характерна тенденция усиления позиций гуманитарного мышления и подхода, который основывается на понимании культурно-исторической парадигмы науки. Взгляд на естествознание и науку в целом глазами современного гуманитария выявляет такие проблемы, которые ранее не были представлены и определены, а потому не получили широкого обсуждения. Среди них особое место занимает проблематика социальности науки и научного знания, культурно-исторического изменения науки.

Социальность науки становится специальным предметом исследования благодаря дискуссии интернализма и экстернализма, представленной концепциями О. Койре, Р. Холла как сторонников интерналистского направления, а концепциями В. Вернадского, Р. Мертона, М. Малкея – как сторонников экстернализма, социологической интерпретации науки. С самого начала в рамках экстернализма дискуссии были направлены на выявление влияния социокультурных условий исторической эпохи на развитие науки, осмысление эволюции образовательных процессов, изменения статуса и назначения науки, ее методологической основы.

Впоследствии рассмотрение социального института науки актуализировало проблематику исследования конкуренции и диалога между научными школами, концепциями, методологическими подходами. Научное сообщество начало исследовать как сложную саморегулирующуюся систему, которая образуется на основе взаимодействия ученых в проведении исследований и обмена информацией, анализировать влияние социокультурных факторов на изменения в науке, взаимоотношения науки как социального института с другими социальными институтами. Постепенно сформировалось четкое осознание характера нового социального подхода в анализе науки, результатом чего стало выделение двух методологических направлений – макроаналитических и микроаналитических исследований. Использование последних как ситуативных исследований в современной истории и социологии науки направлено на изучение отдельных случаев, анализ неповторимых, уникальных событий истории науки. Известно, что В. И. Вернадский принадлежал к представителям социологической интерпретации науки, поэтому в научном наследии ученого ведущее место принадлежит трудам по истории науки, а именно – социальной истории науки. Еще в конце XIX в. В. И. Вернадский определял историю науки как самостоятельную область научного знания со своими специальными методами, задачами и проблемами, считал, что ее исследование составляют анализ путей развития науки, закономерностей развития научных знаний в связи с историей общества, что, естественно, требует специальной подготовки. Таким образом, ученый считал, что история науки – это важное связующее звено между естествознанием и философией, которая существенно влияет на формирование научного сознания. Следовательно, раскрытие прошлого, истории развития и трансформации научного сознания, помогает ученому лучше по-

нять настоящее, понять роль и место науки в обществе. История науки рассматривалась ученым как неотъемлемая часть социальной истории. Научное познание в своих основах опирается на преобразующую практическую деятельность человечества, труд многих обычных людей, ремесленников, мореплавателей, именно их опыт и наблюдения, отношение к окружающему миру стали основой для развития науки, считал ученый.

Итак, научное сознание складывается и трансформируется вместе с изменениями в жизни общества, развитие науки происходит в тесном взаимодействии с философией и другими формами духовной культуры. Все это не исключает роли одаренных личностей в прогрессивном движении науки, наоборот, как считал В. И. Вернадский, это движение осуществляется именно благодаря их деятельности [4, с. 27].

Ученый рассматривал в качестве важнейших задач истории науки исследование истории науки отдельных стран; истории методов научного исследования, творчества отдельных ученых и научных школ; истории отдельных открытий и их технических воплощений; эволюции форм организации научной деятельности, изучение и публикацию источников по истории науки и техники. "История науки не может быть неинтересной для исследователя, – писал В. И. Вернадский. – Натуралист и математик всегда должен знать прошлое своей науки, чтобы понимать ее настоящее. Только таким путем возможна правильная и полная оценка достижений современной науки, и понимание истинного и полезного для нее" [4, с. 27]. История науки, как подчеркивал ученый, является средством достижения нового, помогает определить, насколько современные представления соответствуют накопленному историческому опыту.

Истоки научного знания, по мнению В. И. Вернадского, находятся значительно глубже, чем период появления науки как самостоятельной формы человеческой деятельности. Первоначальное знание человека о мире возникало из практической деятельности, это было эмпирическое знание, которое не касалось теоретических выводов. Итак, эмпирическое знание было основой для формирования оснований науки и установления научных фактов. Наряду с техническими знаниями, которые были одним из направлений накопления знания, основанного на практической деятельности людей, возникали знания математические, астрономические, географические и т. д. С возникновением этих знаний начинается зарождаться наука как явление, а любое явление имеет этапы своего становления и развития.

В очерках, посвященных истории современного научного мировоззрения, В. И. Вернадский отметил, что историк науки имеет дело с процессом, происходящим во времени и изучает только те явления и факты, которые уже существуют. Только историк может заметить эти явления и события, описывая полную картину определенной эпохи. Иллюстрирующим примером ученый считал проникновение в биологию с 60-х годов XIX века эволюционного учения, одним из основателей которого стал Чарльз Дарвин. Труд ученых и прорыв в биологии позволили увидеть значение эволюционных

идей в истории научной мысли, понять их закономерное развитие на протяжении веков. Именно историк науки должен понимать, что картина мира, которую он формирует, ограничена, потому что между фактами, которые изучаются, остаются не замеченными ростки будущих обобщений, возможно, еще не понятных ученому. В материале, который он не принимает во внимание, могут быть важнейшие зародыши великих идей, что и понятно, потому что историк науки имеет дело с бесконечным процессом развития знания. Учитывая это, историк науки должен исследовать только те факты, которые уже отражены во времени, он выступает как строгий наблюдатель происходящего.

В. И. Вернадский, имея в виду научную революцию XVII века, писал: "Удивительным образом этот великий перелом в истории человечества не получил внятного изображения в обычных представлениях о прошлом образованного общества" [4, с. 35]. Он практически первым глубоко осознал, что формирование в XVII веке нового естествознания привело к научной революции и повлияло на дальнейший ход всей истории человечества. Наука с этого времени, считал ученый, получила значение "исторической силы". Доминирование кумулятивной концепции развития науки объясняло недостаточное внимание к изучению явления научной революции, и, по мнению исследователей, В. И. Вернадский первым в историографии науки разошелся во взглядах с этой концепцией.

В период революций возникает важный вопрос о соотношении знания, полученного до научной революции и после нее. Оценивая ситуацию, В. И. Вернадский писал: прошлое знание не разрушается, а освящается новым пониманием, следовательно, превращается и получает новую интерпретацию. Относительно революционных изменений XX века В. И. Вернадский считал главными особенностями не только открытие новых явлений и новых областей наблюдения и опыта. Существенной особенностью научных революций ученый считал одновременное появление поколений одаренных личностей, которые разрабатывают и исследуют область знания, утверждают ее статус в историографии науки. Такая особенность с необходимостью для закрепления опирается на развитие системы образования и организации научной деятельности.

Развитие науки – сложный непрямолинейный процесс, который содержит противоречия, подъемы, изломы, возврат к предыдущим взглядам, борьбу различных мнений, теорий и прочее. Жизнь науки сложнее любой схемы, замечал ученый [4, с. 38]. Таким образом, развитие науки определяется не только логикой движения научных идей, но и самой жизнью, ее потребностями и требованиями, а влияние религии, философии, идеологии усложняют труд историка науки. Историк имеет дело с тем, чего уже не существует в реальной жизни, а для проверки достоверности фактов недостаточно только документально зафиксированных материалов, потому что они дают лишь частичное изображение целостности бытия.

Отсюда, как справедливо отмечал С. Г. Микулинский, В. И. Вернадский сделал два вывода: во-первых, "история научной мысли ... никогда не может дать законченную неизменную картину реально изображает действительный ход событий и поэтому должна изучаться каждым поколением снова" [4, с. 39], во-вторых, "историк сам создает, если возможно так сказать, материал своего исследования, оставаясь все время в пределах четкого научного наблюдения" [4, с.39]. Итак, историк всегда возвращается к прошлым событиям, пересматривает историю проблемы, начиная снова

конструировать и преобразовывать на основании собственного видения. Это свидетельствует о том, что историки не только просматривают уже полученные результаты предыдущих исследований, но и привлекают к изучению такие проблемы и аспекты, которые до сих пор были не исследованы. Таким образом, расширяется круг исследуемых проблем, происходит формирование новых теорий или концепций, возникают новые вопросы и ответы на них. А результатом является не только расширение границ развития науки, но и получения новых интерпретаций с позиции новой методологической установки. Историк выступает в роли исследователя, который создает предмет своего исследования, формулирует вопрос, проблемы и снова под новым углом зрения просматривает материалы о прошлом, актуализирует их и решает поставленные задачи. Но все это не гарантирует полной достоверности фактов действительности, поскольку исследование дает лишь некоторую картину действительности, не передавая всей сложности реального процесса, а любое историческое исследование является лишь этапом в познании реального развития науки.

В изложении материала истории науки В. И. Вернадский, как известно, выделял в соответствии с решением задач два типа исследований: "прагматическое изложение" открытий в их временной последовательности или внешнюю историю науки и исследования "законов развития человеческой мысли", закономерностей научного познания. В рамках последнего В. И. Вернадский определял три главных направления: сравнительно-генетическое изучение научных мировоззрений разных эпох, изучение структуры науки разных эпох и изучение взаимодействия науки с другими формами общественного сознания - философией, религией, искусством, общим социально-культурным контекстом эпохи.

Для В. И. Вернадского был вполне понятен тот факт, что наука и научное мировоззрение развиваются не только с помощью научного метода, но и испытывают влияние тех положений или идей, которые достигнуты иным путем, в тесной связи с другими сферами духовной жизни человечества. Такие мысли ученого нашли основательное развитие в философии и истории науки. Современные исследователи отмечают, что в обсуждении проблем формирования и изменения принципов науки нельзя не учитывать особенности того контекста, в котором существует и развивается наука и научное знание, поэтому адекватная реконструкция исторических типов научного знания и деятельности возможна с учетом многообразия социальных и культурно-исторических факторов. В рамках данного подхода можно выделить немалое количество проблем, которые имеют значительный теоретический потенциал.

Можно утверждать, что по сути идеи В. И. Вернадского близки идеям нового гуманизма в философии второй половины XX столетия (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр и др.). А в истории науки идеи нового гуманизма представлял Дж. Сартон, согласно которому история науки должна рассматриваться и освещаться не изолированно, а в тесной связи с историей культуры, политической и интеллектуальной жизнью общества, взятого во всемирно-историческом контексте. Иными словами, единство природы должно быть отражено в единстве науки, а последнее подтверждало единство человечества, поэтому каждая нация или цивилизация должны иметь свой вклад в прогрессивное развитие человечества.

Если в 40–50-е годы XX века главное внимание было направлено на прояснение социальных влияний на функционирование науки, то в 60-е годы интерес перемещается на внутренние научные вопросы, наука рас-

смачивается как относительно самостоятельный институт, специфическая сфера деятельности, внутренние механизмы которого подвергаются исследованию, а наука конца XX века интересует исследователей как особая сфера упорядоченных отношений между людьми, их организованной деятельности и коммуникативных стратегий.

Общепризнанным стал тезис обусловленности научной деятельности некоторой ценностно-мировоззренческой ориентацией ученого, на что обращал внимание и В. И. Вернадский. Действительно, наука как деятельность, направленная на получение нового знания, детерминирована прежде всего человеческим выбором, в основе которого – определенные регулятивные нормы, принципы и ценности. Итак, исследовательский интерес представляет специфика трансформаций ценностно-мировоззренческих измерений науки и их влияние на формирование приоритетов дальнейшего научного поиска. Современная наука и технологии рассматриваются как орудие расширения горизонта, влияния на судьбу цивилизации и культуры. По-новому представляются проблемы цели, смысла, этических форм научно-исследовательской деятельности. При таких условиях ученый перестает быть лишь интеллектуальной силой, воплощением профессиональных знаний и умений, а социальная позиция ученого или научного сообщества, их ответственность становятся главными ценностными ориентациями в современных реалиях.

В тоже время определение ценностных измерений деятельности совокупного научного субъекта не в последнюю очередь зависит от личной мотивации ученых. Практика научных исследований показывает, что соотношение общей цели научной деятельности с личными мотивами является достаточно сложным и противоречивым процессом, а полного совпадения мотивов деятельности не может быть. Их дифференциация может привести к замедлению или даже торможению научного процесса в целом. В подобной ситуации любая ценность может преподноситься и признаваться учеными в качестве такого мотива действия, который единственный имеет значение, а достижение цели может быть оправданным с помощью любых средств.

Рассуждая о научном мировоззрении, В.И. Вернадский уделял немалое внимание связи науки и религии, науки и философии и резко отрицал возможность существования науки без философии, считая философию всепроникающим элементом науки во все времена ее существования. В. И. Вернадский писал, что на формирование современного научного мировоззрения влияет не только научный поиск, многие его элементы они вошли в науку извне – из религиозных идей, философии, общественной жизни, искусства, однако удержались в науке только благодаря тому, что выдержали испытание научным методом [2]. В продолжение этого утверждения следует сказать, что современные исследователи активно разрабатывают тему связи формирования основ классического естествознания и идей христианского мировоззрения.

История науки дает примеры того, как наука, расширяя свои границы, занимала области исследования философии или религии. Эти проникновения науки приводили к возникновению новых теорий или постановке новых проблем. Вместе с тем возможен и обратный процесс, В. И. Вернадский по этому поводу писал, что научное знание способствует расширению границ философского и религиозного сознания, его глубоких тайн. Таким образом, развитие науки расширяет границы самой жизни и составляет мощный элемент прогресса, но философия и религия не уступают ей в своем развитии.

Развивая идеи В. И. Вернадского, заметим, что приращение нового знания в науке возможно лишь при условии вступления нового знания в процесс диалога с предыдущим знанием. Целью научного диалога никоим образом не является только отвержение старого, а обязательно приращение нового, включение его в целостную структуру, обогащение и нахождение новых смыслов в ранее приобретенном знании и одновременно установление новых четких границ его функционирования. Признание диалога как общей цивилизационной ценности, как важного фактора совершенствования человечества требует ответов на вопросы целеполагания и результата такого диалога: происходит он ради собственно того, чтобы происходить, или ради других целей. Основное различие между диалогом и привычным общением или коммуникацией заключается в способе или средстве достижения его результата: именно по результату, который достигается, можем судить о ценности диалога. Каждый конкретный диалог имеет свою определенную цель, а успешность его определяется уровнем реализации.

В сфере научного знания такой целью является достижение научной истины, без которой собственно существование науки как специфической сферы деятельности человеческого духа теряет смысл. Стремление к истине характеризует и религиозное отношение человека к миру. Познание вообще всегда направлено на поиск истины как чего-то такого, что является жизненно важным и актуальным для человека как разумного существа, но целью этого поиска, прежде всего, является самоосуществление, самореализация человека. Без достижения или получения истины человек не может стать сам собой. Понятие истины является не только гносеологическим. Жизнь по истине требует и познавать по истине, т. е. предшествует познанию как таковому. Поэтому вопросы, которые вносит современность в понимание истины и путей ее достижения, выступают в современном научном познании чрезвычайно важными. Современную концепцию постнеклассической научной рациональности характеризует именно соотношение с ценностно-смысловыми установками человека, а современная картина мира включает науку как часть культуры, которая наделена теми же правами и так же ограничена, как и любая другая.

Осмысливая рассуждения В. И. Вернадского в современном контексте, отметим, что диалог науки и религии должен быть оценен не только в ретроспективе. Положительная перспектива такого диалога, осмысления дискуссий между учеными и богословами по онтологическим, эпистемологическим, аксиологическим вопросам происходит только в культурном контексте, в котором ни один из участников не имеет особых привилегий. Изначально научное познание осуществляется в форме диалога, однако, осознание диалогичности – достояние XX века, которое перевело отношения человека к человеку и человека к природе в плоскость Я – Ты. Именно такое отношение взаимно дополняет и гармонизирует противоположные начала бытия, приводит к прорыву из плена обособленности к отношению диалога, каждый из участников которого не отказывается от собственных убеждений и взглядов, однако готов согласиться с тем, что убеждения и взгляды другого участника диалога – ученого, философа, богослова – имеют неоспоримое право на существование.

В. И. Вернадский, обращая внимание на философию как наиболее приближенную к научному мировоззрению, акцентировал внимание на том, что великие творения философского мышления никогда не теряют своего значения. Научные построения в деле достижения истины

отличаются от построений философии, идеалов и концепций религии, считал ученый. В философском творчестве на первом плане погружение человека в самого себя, то есть отражение индивидуальных настроений в форме мысли, а в религии, наоборот, на первое место выступают не явления мышления, а идеальные выражения глубокого ощущения, а одним из элементов религии выступает мистическое мировоззрение. Итак, искусство, философия и религия в их логическом развитии никогда не могут быть объединены, приходил к выводу В. И. Вернадский, но отношения должны быть рассмотрены в культурно-историческом контексте.

Гуманистическая ценность, культуротворческая роль науки неоднозначны, более того, если ценность науки измерять практическими последствиями, то она амбивалентна: высшая ценность для науки – истина, в то время как высшая ценность для культуры – человек. Доминируя над другими формами истины, наука ограничивает возможности духовного развития, а стремясь контролировать содержание, косвенно контролирует систему человеческих ориентиров, ведет в дальнейшем к созданию условий для формирования специалиста в узкой области. Познание как жизненно важная потребность человека, приобрело вид отчужденной силы человеческого прогресса, когда стало развиваться в научной форме. Н. Бердяев подчеркивал, что жажда познания, оторванная от ценностей, идеалов Добра и Красоты, может стать роковой в судьбе человечества [1]. Философ считал, что поскольку главная социальная функция науки – это усовершенствование средств жизнедеятельности человека, повышение ее эффективности, постольку она порождает прагматизм как стиль жизни. Постоянное стремление рационализировать, улучшать и обновлять технику, материалы, технологию закрепило в общественном сознании идеалы прогресса и их доминанту над другими смыслами и установками жизни человека. Идея прогресса, писал Н. Бердяев, превращает каждое поколение, каждого человека, каждую эпоху в истории человечества в средство и орудие достижения призрачной "окончательной цели" [1].

Возникновение цивилизации как системы рационализированных форм бытия человека есть важнейший результат научного прогресса, однако технические формы бытия человека противостоят внутренним началам духовной сущности человека, воплощенным в ценностях и идеалах. Первым следствием разрыва культуры и цивилизации стала подмена духовных смыслов и ценностей жизни материальными результатами прогресса. Действительно, современная наука превратилась в фундаментальный фактор выживания человечества, она экспериментирует с его возможностями, создает новые возможности, реконструирует средства жизнедеятельности человека, а, следовательно, меняет и его самого. Благодаря науке идеалы объективности и рациональности в культуре получают более высокий статус, вытесняют ценности субъективности – личностные, эмоциональные, чувственные компоненты культуры, без которых нет реального человека. В этом смысле культура всегда морально нагружена, она более органична сущности человека, а наука более отчуждена, более условна. Наука расширяет пространство для технократических атрибутов, обогащает сознание человека технократическим содержанием и значениями, но это все элементы цивилизации. Поэтому в истории человечества наука действует как цивилизационная сила, которую одухотворяет культура.

Наука создает, по определению В. И. Вернадского, ноосферу – сферу разума, рационального. Рациональность не всегда укладывается в требования нравствен-

ности и по этой причине современная культура не является гармоничной и сбалансированной [3]. Научное содержание культуры возрастает и это показатель прогресса человеческой истории. Но гуманность также должна расти, потому что, по мнению ученого, это показатель человечности исторического прогресса. Только их синтез дает надежду на то, что будет построена гуманистическая цивилизация.

Культура определенной эпохи как внутреннее единство смысла получает свое выражение в особенностях стиля мышления и мировосприятия. Такое единство смысла во многом определяет специфику деятельности как собственно научного исследователя, так и научных институтов, что определяет направленность научного поиска, постановку научных задач и способы их обоснования. Одной из доминирующих исследовательских установок ученого, по выражению М. Планка, должна быть "воля к культуре" [5]. Ученый должен обладать полнотой ориентаций в культуре, что положительно сказывается на формировании и реализации потенциала научных исследований и понимания феномена науки. Именно учитывая последнее, можно констатировать, что общей проблематикой для современной эпистемологии является исследование проблем культурно-исторической обусловленности типов научного знания и культурно-личностной мотивации научно-исследовательской деятельности.

Следует отметить, что осмысление основных черт научной принадлежности знания и различения исторических периодов науки отражает формирование и закономерности развития исторического и методологического сознания, прежде всего естественной сферы науки. Именно такое историческое обстоятельство объясняет существующую ситуацию, когда, по мнению современных исследователей, несмотря ни на что, еще и сегодня доминирует разработанный в философско-методологической литературе идеал "строгой" науки, ориентированный прежде всего на естественнонаучные формы познания, следствием чего является выявление в процессе методологических исследований неадекватности такого идеала социально-гуманитарной сфере и новейшим междисциплинарным исследованиям. Изменения, которые происходят в современной науке, особенно в ее гуманитарной области, позволяют по-новому осмыслить характер научного знания в целом. Знание рассматривается как культурный феномен, который в современной культуре играет во многом новую роль.

Современные исследователи обращают внимание на то, что принципиальной разницы между социальными и гуманитарными науками не существует. Также тенденцию единства естественных и гуманитарных наук презентует междисциплинарность, направленность на изучение комплексных проблем значительной части исследований в обеих областях. Речь идет, на наш взгляд, об интеграции наук, которая понимается как некое единство исследовательских методов. Согласимся с тем, что науки о природе и науки о культуре имеют существенные различия и, видимо, будут их иметь и в дальнейшем. Но вместе с процессом дифференциации невозможно не констатировать и наличие тенденции интеграции, хотя именно в рассмотрении этого вопроса существуют расхождения в позициях исследователей. Особенно это касается анализа наличия или отсутствия объединительных тенденций в науке с учетом появления новых направлений и методов исследований как в естественнонаучной, так и в социально-гуманитарной сферах.

Благодаря работам в рамках исторического направления философии науки (О. Койре, Т. Кун, И. Лакатос,

С. Тулмин, П. Фейерабенд и др.), а также постнеклассическим исследованиям теоретических и методологических оснований науки последних десятилетий значительно повысился исследовательский интерес к трансформации историко-научных реконструкций. Во-первых, современная наука понимается как совокупность парадигм, которые в историческом смысле равнозначны. На таком основании в современной истории науки используется ситуативный подход, в котором главный акцент делается на моменте сосуществования теорий и парадигм. Во-вторых, активно развивается синергетический подход, в рамках которого парадигмы воспринимаются как события, структурированные определенным образом в некоторую целостность именно как научную. Например, современная наука не исключает социальное, а рассматривает его как один из аспектов, составляющих своеобразной целостности науки. В-третьих, рассмотрение науки в рамках культурно-исторической парадигмы, на чем акцентировал внимание В. И. Вернадский, позволяет утверждать, что богословие и философия природы влияют на новейшие научные трактовки.

Введение в науку таких концептов, как парадигма, научно-исследовательская программа и т. д., позволило пересмотреть понятие научного знания и научной теории. Научное знание стало пониматься не только как результат научной деятельности, в его структуру включен собственно процесс его производства, его история. Это означает, что вместе с процессом получения знания в него привносятся определенные особенности субъекта. По-другому начинает пониматься и теория: от понимания теории как некоторой логической системы знания, исследователи обращают внимание на возможности ее перехода в новую будущую теорию, или возможность ее сосуществования с другими – прошлыми и современными – теориями. А это означает, что теория приобретает смысл именно в диалоге с другими теориями.

Философия науки последней трети XX века сделала актуальной проблему "вхождения" в научное знание субъектных характеристик, в частности субъектность знания понимается как его история в контексте социума и культуры. Исследуются различные типы научного мышления, характерные для различных эпох, что позволяет ответить на вопросы о своеобразии мышления ученого, особенностях его занятий научной деятельностью и достижения определенных результатов. Это придает научному знанию такие индивидуальные черты, которые позволяют выделить определенные эпохи в науке. Бесспорно, диалогическая наука может быть представлена в периоды фундаментальных научных революций, когда пересматриваются основания науки, определяется тип научного мышления, присущий данному историческому периоду. Именно уникальность, особенность, невозможность воссоздания в иных условиях способов научного теоретизирования позволяет говорить о полисубъектности истории науки в измерении различных исторических эпох, разных культур, разных типов мышления.

В связи с привлечением внимания к субъекту познания существенно трансформируется понятие социальности, оно понимается уже не как воздействие внешних факторов, а как контекст культуры, как диалогическое общение фундаментальных научных теорий-парадигм, как социальная структура науки, совокупность социальных отношений в рамках научного сообщества. Исследовательское внимание переключается с глобальных революций на изучение отдельных эпизодов, событий индивидуальных, особенных, не вписывающихся в общий ряд развития, не подчиняющихся историческим законам (исследования *case studies*).

Понимание социальности и ее соотношения с научным знанием требует анализа типологии социальности как внутренней, внешней и открытой социальности. Внутренняя социальность связана с пониманием социокультурной природы знания и познания человека, это наполненность знания формами деятельности и общения, усвоение и отражение знанием их структуры. Внешняя социальность отражает зависимость пространственно-временных характеристик знания от состояния социальных систем. А открытая социальность – это включенность научного знания в культурную динамику, его существование во множестве разных форм и типов. Именно на этом уровне эффективным является использование ситуационных исследований, то есть теоретически не нагруженного описания конкретного познавательного эпизода, события, ситуации с целью выявления социальности знания.

Событие получения нового знания в науке погружено в контекст, состоящий из элементов, сосуществующих с самим актом творчества. Контекст обладает массой характеристик, большинство из которых не имеют прямого отношения к науке. Авторы и сторонники кейс-стадис претендуют, таким образом, на понимание самого процесса рождения нового, что всегда оставалось за пределами научной логики, то есть целью деятельности ученых в рамках кейс-стадис является получение знания. Однако в целой серии социологических исследований, где предметом анализа является научная лаборатория, этот тезис подвергается сомнению. Авторы этих работ утверждают, что производство знания не является приоритетной целью деятельности ученых. Главное для них – это добиться успеха, сделать карьеру, завоевать себе достойное место в научных структурах. Знание же возникает из контекста жизни лаборатории, из всей совокупности человеческих отношений. Более того, речь идет об отрицании того факта, что наука изучает природу, существующую независимо от человека, что научное знание объективно и истинно. В лаборатории нет природы как таковой, утверждают социологи, все, что в ней находится, сделано руками человека, в том числе и экспериментальный материал. Таким образом, граница между субъектным полюсом и предметом изучения начинает исчезать: предмет сливается с субъектом, а сколько субъектов познания, столько и его результатов. Такая позиция несет опасность доминирования релятивизма и конструктивизма в науке.

Можно заключить, что проблематика знания становится центральной для понимания современного общества и человека. В классической эпистемологии идеал знания и познавательной деятельности формировали естественные науки, тогда как опыт наук о культуре и духе, содержащий человеческие смыслы и ценности, оставался за пределами эпистемологии. Вопросы, которые ставит неклассическая эпистемология, таковы: каким образом ввести в эпистемологию исторические и социокультурные параметры; как в рациональных формах учесть реального эмпирического субъекта в его общении и коммуникации; как переосмыслить в контексте интерпретации, обретения новых смыслов категорию истины. Поиск ответов на эти вопросы активно происходит в исследованиях неклассической социальной эпистемологии. В рамках этого подхода предусматриваются переоценка фундаментализма, признание многомерного образа реальности, а также множественности описаний и оптик, отношений дополнителности и взаимодействия между ними. Поэтому преодоление тотального господства только одной доктрины является, по сути, не только идеологической, но и методологической установкой для современной философии познания.

Список використаних джерел

1. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. М.: Издательство "Правда", 1989. – 607 с. – (Серия "Из истории отечественной философской мысли"). 2. Вернадский В. И. Научное мировоззрение / [Сост. П. В. Алексеев]. // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. Философия и мировоззрение. – М.: Политиздат, 1990. – 528 с. 3. Вернадский В. И. Научная мысль как

планетное явление / В. И. Вернадский // Размышления натуралиста: В 2 кн. – Кн. 2. – М.: Наука, 1977. – 192 с. 4. Вернадский В. И. Труды по всеобщей истории науки / В. И. Вернадский. – [Общ. ред. и вступ. ст. С. Р. Микулинский]. – М.: Наука, 1988. – 334 с. – с. 27. 5. Планк М. Религия и естествознание / М. Планк // Вопросы философии. – 1990. – № 8. – С. 25-36.

Надійшла до редколегії 06.09.13

Л. О. Шашкова

В. І. ВЕРНАДСЬКИЙ: ФІЛОСОФСЬКІ ТА НАУКОВІ АСПЕКТИ СОЦІАЛЬНОЇ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ

Автор осмислює ідеї соціальної історії науки В.І.Вернадського, проблематику взаємозв'язку науки, філософії, релігії в культурно-історичному контексті в аспекті зміни епістемологічної проблематики.

Ключові слова: соціальна історія науки, культурно-історичний контекст, соціальна епістемологія.

L. Shashkova

V. VERNADSKY: PHILOSOPHICAL AND SCIENTIFIC ASPECTS SOCIAL EPISTEMOLOGY

The article analyzes the problems of social epistemology. The author conceptualizes the ideas of Vernadsky social history of science, the problems of relationship between science, philosophy and religion in the cultural and historical context.

Keywords: social history of science, cultural and history context, social epistemology.

УДК 550.4:001

Н. В. Ярмолицкая, мл. науч. сотр., КНУТШ

НАУЧНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФСКОЙ НАУКИ
В ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ В. ВЕРНАДСКОГО

Проведен философский анализ взглядов В. Вернадского на научное мировоззрение и науку, прослежено становление данной концепции.

Ключевые слова: наука, образование, ноосфера, научное мировоззрение, социокультурное измерение науки, классическая, неклассическая наука.

Современный этап развития науки характеризуется тенденцией к построению общества основанного на знаниях. Развитие научного знания является процессом постоянной перестройки форм его существования. Проблемы науки и научного творчества, философии, методологии и истории науки имеют длительную традицию. В отечественной науке второй половины XX в. они получили свое новое развитие, приобрели жизненное и системообразующее значение. Такая системная парадигма при изучении феномена науки была характерна и для творчества В. И. Вернадского.

Имя Владимира Ивановича Вернадского вошло в историю мировой и отечественной науки. В нем успешно соединялся и талант мыслителя, и общественно-го деятеля. Он был сторонником свободы в научных исследованиях, приветствовал сотрудничество и обмен научной информацией между учеными разных стран. Помимо этого В. Вернадский стал основателем ряда новых наук и научных направлений, это – генетическая минералогия, геохимия, биогеохимия, радиогеология, учения о биосфере и ноосфере. По сей день он остается одним из наиболее выдающихся организаторов науки, который внес большой вклад не только в отечественную науку, но и в мировую. Анализируя творческое наследие В. Вернадского хотелось бы указать на глубокую внутреннюю связь науки и философии, которая прослеживается в его работах, и которая привела его к новым философским выводам и обобщениям, благодаря которым обогатилось не только научное мировоззрение, но и современная научная картина мира.

Также бесценным является и тот вклад, который был сделан В. Вернадским для возрождения и развития культуры и науки в Украине. Он выступал за сохранение украинской культуры, культурной самобытности украинского народа. С именем В. Вернадского связаны важнейшие страницы истории Украины, здесь, прошли отдельные периоды его жизни, которые были наполнены плодотворным научным трудом, огромной научно-организационной деятельностью.

Переходя к рассмотрению основного содержания работы следует отметить, что проблемы методологии науки стали интересовать В. Вернадского с первых шагов его научного творчества. Особенно интересовали ученого методологические вопросы природоведения. К середине 1930-х годов этот интерес усиливается и В. Вернадский подходит к ряду новых научно-философских обобщений, к проблемам радиогеологии, состояния пространства живого вещества, теории ноосферы. Он стремился сознательно осмыслить, с методологической точки зрения, эмпирический научный материал. Следует отметить, что интерес к методологии науки у В. Вернадского продолжался до конца его жизни.

Большое творческое наследие В. Вернадского позволяет достаточно детально проследить эволюцию его взглядов связанных с научным мировоззрением. Как отмечал ученый, в ходе развития научного познания, человечеством постепенно, по частям, производится определенное научное мировоззрение. Впрочем научное мировоззрение вмещает в себе далеко не все конкретные данные специальных наук, а лишь те из них, которые имеют непосредственное влияние на наиболее общие выводы из них, а также и сами эти общие выводы. Потому "далеко не все процессы развития научных идей должны подлежать изучению для выяснения развития научного мировоззрения", а лишь те из них, которые оказывают на выводы науки непосредственное влияние [3, с. 61]. Вместе с тем, отмечал В. Вернадский, научное мировоззрение рассматривает не отдельные стороны реальности, а дает представление о мире в целом. Он был уверен в том, что только наука дает научную картину мира, а научное построение мироздания – конечная научная задача чистого знания [3, с. 61]. Отстаивая научное мировоззрение, В. Вернадский не абсолютизировал роль и значение науки. Он считал, что каждая наука вносит свой посильный вклад в построение единой картины мира, а научное мировоззрение выступает сложной, построенной из разноцветных камней мозаики и является единством в многообразии. Как наука так и научное мировоззрение есть достаточно переменчивыми

и подвижными. В. Вернадский был убежден в том, что в научном мировоззрении, прежде всего, раскрывается единство и демократичность научного знания. Поэтому все науки, без исключения, могут и должны принимать участие в построении научного мировоззрения.

Наша эпоха, как отмечает В. Вернадский, переживает коренную ломку научного мировоззрения, происходит создание новых областей знания, расширяется научно охватываемый космос и в пространстве, и во времени, изменяются научные методики. С невероятной быстротой создаются новые методики научной работы и новые области знания, а вместе с ними и новые науки. Наука не только перестраивается, но и огромными темпами возрастает ее влияние на нашу жизнь и на окружающую нас природу. "Наука и создающая ее научная мысль, — отмечает В. Вернадский, — выявляет в этом переживаемом нами росте науки XX в., в этом социальном явлении истории человечества, глубокого значения, свой иной, нам чуждый, планетный характер. Наука вскрывается нам в нем по-новому. Мы живем в эпоху, когда эта сторона хода научной мысли выявляется перед нами с необычайной ясностью — ход истории научной мысли выступает перед нами как природный процесс истории биосферы" [1, с. 44].

Размышляя над тем каким же образом происходит движение науки В. Вернадский отмечает, чтобы понять это необходимо "прежде всего поставить в рамки научного охвата реальности, логически с ней связать ход научного знания. История человечества, так же как жизнь каждой отдельной человеческой личности, не может быть оторвана и рассматриваема отдельно от ее "среды". Как наука так и научная работа не могут быть результатом работы отдельных ученых, и их сознательного искания научной истины. В. Вернадский был убежден в том, что "наука и научная работа, научная мысль, как общее правило, не являются выявлением кабинетного ученого, далекого от жизни, углубляющегося в им созданную или безотносительно от окружающего им свободную выбранную научную проблему" [1, с. 51–53]. Впрочем В. Вернадский высоко ценил то значение, которое имеет наука, как творческая сила и основной элемент, при создании народного богатства. Ее невозможно ничем заменить, ведь она уже проникла в общее сознание. А непрерывный рост научного знания свидетельствует о том, что человечество все же не стоит на месте и постоянно совершенствуется. Помимо этого В. Вернадский неоднократно доказывал, что по своей природе наука социальна в двойном понимании: с одной стороны она может существовать и существует только в определенной окружающей социальной среде; а с другой — социальность составляет ее сущность.

Занимаясь проблемами науки В. Вернадский отмечал, что наука создана самой жизнью. Весь свой научный материал она черпает из жизни в форме научной истины. Наука постоянно находится в гуще событий, она является отражением жизни человека в окружающей среде — в ноосфере. "Наука есть проявление действия в человеческом обществе, совокупности человеческой мысли" [1, с. 53]. Как отмечал В. Вернадский — научная мысль, научное творчество и научное знание всегда идут рука об руку. Своим существованием они стимулируют активные проявления в жизненной среде, которые способствуют не только распространению научного знания, но и его росту. Возникновение новых областей научного знания, многочисленные новые науки, рост научного эмпирического материала, все это систематизируется и учитывается в научном аппарате. Следует отметить, что под научным аппаратом В. Вернадский понимал комплекс количественно или качественно точно выраженных естественных тел или природных явлений. Научный аппарат, охвачен-

ный эмпирическими обобщениями и всевозрастающими фактами, научными теориями и гипотезами, становится основой и главной силой роста современной научной мысли. Именно той научной мысли, которая как говорил В. Вернадский "к началу XX в. проявилась в ясной реальной форме возможная для создания единства человечества сила — научная мысль, переживающая небывалый взрыв творчества" [1, с. 69]. Она впервые проявилась как сила, которая создает ноосферу, и которая имеет характер стихийного процесса.

Кроме этого, отмечает В. Вернадский, человечество в научной работе столкнулось с несовершенством и сложностью такого научного аппарата как *Homo sapiens*. "Мы могли бы это предвидеть из эмпирического обобщения, из эволюционного процесса. *Homo sapiens* не есть завершение создания, он не является обладателем совершенного мыслительного аппарата. Он служит промежуточным звеном в длительной цепи существ, которые имеют прошлое, и, несомненно, будут иметь будущее..." [1, с. 75].

Особое внимание В. Вернадского привлекала противоречивая природа взаимоотношений науки и личности. Проследившая разные толкования данной идеи он формулирует проблему обезличенности научного знания. Он отмечал, что проявление свободы личности в сфере научного познания является одной из центральных проблем научного творчества в целом. Свобода является необходимой предпосылкой максимально полного и всестороннего раскрытия всех задатков и способностей личности, которая творчески работает в науке. Лишь при наличии этого условия движущая, творческая роль личности в развитии науки сможет проявиться в полной мере.

Помимо этого В. Вернадский много внимания уделял проблеме свободы творчества. Он считал, что свобода творчества является важнейшим условием научного прогресса. Ученый может быть одновременно и свободным и несвободным. Максимально свободным ученый должен быть от такого рода влияний, которые тормозят рост и развитие его научного творчества. Несвободным он не может быть только от таких факторов, которые являются необходимым условием существования самой науки. Впрочем бессмысленно было бы говорить о "свободе" ученого от объекта исследования, от опыта прошлых поколений, от научной информации, материальной базы науки и т. п., ведь без всего этого, утверждал В. Вернадский, не может быть самой науки.

В. Вернадский неоднократно подчеркивал, что человек живет в глубоком кризисе религиозного сознания и, вероятно, находится на грани нового религиозного творчества. Поэтому старые религиозные концепции должны углубляться и перестраиваться, прежде всего, под воздействием роста научной мысли. Впрочем, отмечает В. Вернадский, пассивное состояние, которое длилось долгие годы начинает существенно изменяться. Вековые ведущие идеи философского мышления и религиозного осознания реальности, понимания жизни, взрыв научного творчества, создают небывалое, в прошлом человечества, значения науки, и новые научные проблемы. Они открываются с новой силой и получают в этом аспекте новое значение и освещение. Следовательно, как отмечает В. Вернадский, "наше время по существу иное и небывалое в этом отношении, ибо, по видимому, впервые в истории человечества мы находимся в условиях *единого исторического процесса, охватившего всю биосферу планеты*. Увеличение вселенности жизни, сплоченности всех человеческих обществ непрерывно растет и становится с каждым годом все заметнее..." "Научная мысль — единая для всех, и та же научная методика, единая для всех, сейчас охватили

все человечество, распространились во всей биосфере, превращают ее в ноосферу" [1, с. 88].

Анализируя творчество В. Вернадского следует указать на то особенное внимание, которое уделял ученый "исходным понятиям науки", и которые, как он считал, являются базисными для природоведения. В первую очередь это понятия естественного тела и природного явления. В. Вернадский выделяет такие признаки понятия естественного тела, как объективно реальная предметность; индивидуализируемый характер существования; специфичность структуры; своеобразие закономерностей. Понятие естественного тела (явления) является логической абстракцией от тех реальных, бесконечно разнообразных тел и явлений природы, с которыми имеет дело естествовед. Таким образом, объектами изучения природоведения, за В. Вернадским, являются разные, существующие независимо от человека и относительно стойкие естественные образования – *тела* (например, атомы, молекулы, кристаллы, планеты, звезды, животные, растения и т. п.) и сопутствующие им или такие, которые протекают у них, разнообразные естественные процессы – *явления* (например явления электричества, магнетизма, космических радиаций, вспышек звезд, разные геологические процессы, эволюции видов и т. д.). Помимо этого В. Вернадский рассматривает эмпирические понятия. Он отмечает, что "общеобязательные и основные для картины научной реальности *эмпирические понятия* – эмпирические факты и такие же обобщения... Эмпирические понятия резко отличаются от обычных понятий, от понятий философии в частности, тем, что они в науке непрерывно подвергаются не только логическому анализу как *словá*, но и реальному анализу опытом и наблюдением как *телá* реальности" [2, с. 234].

Относительно эмпирического обобщения, то оно согласно В. Вернадскому, является важнейшей логической формой развития науки. Научная деятельность всех выдающихся натуралистов, подчеркивал ученый, всегда так или иначе была связана с созданием больших эмпирических обобщений. За определениями В. Вернадского, эмпирическое обобщение – это "основной элемент мысли и знание натуралиста", его "основное орудие", оно является "крепкой и нерушимой основой науки, основным достижением натуралиста".

Следовательно, любое эмпирическое обобщение, чтобы быть научно эффективным должно так или иначе опираться на научную теорию, которая проверена опытом и отвечает действительности. Связь эмпирического обобщения с другими формами научной познавательной деятельности человека были для В. Вернадского полностью очевидными и неминуемыми: наука, по мнению ученого, не просто набор отдельных, не связанных друг с другом фактов и эмпирических обобщений, а определенная, внутренне целостная их система. Однако построение такой системы невозможно без помощи других форм познания.

Обращаясь к методологии научного познания, В. Вернадский прежде всего четко определяет свою позицию относительно взаимоотношения природоведения и философии. Следует отметить, что эта концепция ученого возникла не случайно и бесспорно не на пустом месте. Она является итогом напряженных поисков, которые длились в течение всего творческого пути ученого и вобрали в себя все богатство опыта его работы над этой проблемой. "Философское мировоззрение, – как пишет В. Вернадский, – в целом и непосредственно создает ту среду в которой имеет место и развивается научная мысль. В полной мере оно ее обуславливается, именно изменяется в результате ее достижений" [1, с. 36]. Таким образом, считал В. Вер-

надский, философия не может быть выше науки и не должна возвышаться над ней. Преимущество науки, отмечает мыслитель, заключается в отличии от философии, а именно – она дает результаты общезначимые, достоверные и предоставляет решительные доказательства их достоверности. Как отмечал В. Вернадский, если наука в целом одна для всех людей и всего человечества, то философий несколько и они разные. Как пример В. Вернадский указывает на то, что рядом с европейской философией существуют китайская и индийская. Из таких размышлений В. Вернадского можно понять, что он не признавал единственную философию, ведь произведения больших философов всегда отображают их личность и их понимание реальности. Впрочем таких пониманий может быть множество, как утверждал ученый, но среди них не найдешь одного единственного и правильного.

Если история человеческой научной мысли является научной дисциплиной, то есть она должна научно связывать точно установленные факты, искать обобщения и распределять их в систему и в порядок, но менее всего, утверждает В. Вернадский, может создавать единство – вселенское понимание – философская мысль. "В ее основе, акцентирует В. Вернадский, всегда лежит сомнение и рационалистическое обоснование существующего вокруг. Еще никогда, ни в какие времена не было того, чтобы одна, любая философия признавалась истинной". Как отмечает В. Вернадский, – философия не решает загадки мира, она их ищет, она пытается охватить жизнь умом, но никогда не может этого достичь. Вместе с тем нельзя недооценивать значения философии, ведь благодаря тысячелетнему своему существованию она создала мощный человеческий ум, она подвергла глубокому анализу разумом человеческий язык, выработала новые понятия, создала новые отрасли знания, которые стали основой нашего научного знания [1].

В. Вернадский неоднократно указывал на необычное положение философии, которое она занимает в структуре человеческой культуры. Он отмечал, что философия неразрывно и многообразно связана не только с религиозной, социально-политической, но и с личной и научной жизнью. Постоянно и непрерывно растущее число проблем, с которыми связана философия, будь то вопросы бытовые и государственные, все это дает возможность принимать участие в их решении всякому мыслящему и задумывающемуся над происходящим человеку. В. Вернадский утверждал, что "можно быть философом, и хорошим философом, без всякой ученой подготовки, надо только глубоко и самостоятельно размышлять обо всем окружающем, сознательно жить в своих собственных рамках. В истории философии мы видим постоянно людей, образно говоря, "от сохи", которые без всякой другой подготовки оказываются философами. В самом себе, в размышлении над своим я, в углублении в себя – даже вне событий внешнего [для] личности мира – человек может совершать глубочайшую философскую работу, подходить к огромным философским достижениям" [1, с. 106].

В. Вернадский был убежден в том, что философии можно и нужно учиться. Ведь накопленный опыт, знания и произведения великих философов разных исторических эпох человечества являются величайшими памятниками понимания жизни и понимания окружающего мира. "Это живые человеческие документы величайшей важности и поучения". Бесспорно, – говорит В. Вернадский, – философии нужно учиться, но нельзя с помощью только учения сделаться философом. "Ибо основной чертой философии является внутренняя искренняя работа размышления, направленная на реальность, нас окружающую, как на целое или на отдельные ее части" [1, с. 106].

Несмотря на все перипетии жизни В. Вернадский не уставал восхищаться временем в котором ему пришлось жить и творит. "Время, нами переживаемое, – удивительное. Равное ему по значению в истории человеческой мысли мы должны искать в далекие века, когда слагались наши научные аксиомы и когда в человеческом сознании приняли удобную для научной работы форму такие основные положения, как время, пространство, атомы, материя, движение... Сейчас мы вновь подошли – в области явлений природы – к пересмотру этих основных положений... И как тогда, так и теперь отражение этой работы мысли должно быть огромно в новой творческой работе человеческого сознания в областях философской и религиозной" [2, с. 220]. Именно в этот период, когда рушится старое и создается новое, в человеческое сознание входит новый принцип природы – принцип симметрии.

Как неоднократно отмечал В. Вернадский, поиск человечеством путей эволюционного перехода от индустриального к постиндустриальному, социально-ориентированному обществу, призванному вывести планетарное сообщество из социальных и экологических лабири-

нтов, гармонично интегрируя их с естественной и социальной средой, становится возможным только при условии обоснования наукой интеграционной модели устойчивого развития. Но для этого и сама наука должна изменить свою основу и свои ориентиры. Человечество постепенно начинает осознавать, что не все технически возможные проекты следует претворять в жизнь.

Таким образом, подводя итог следует отметить, что концепции В. Вернадского, которые были существенно важной стороной его научных и философских идей, несомненно служили, как и вся его методология познания, формированию современной научной картины мира, и в наше время продолжают обогащать ее развитие.

Список использованных источников

1. Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление [Электронный ресурс] / отв. ред. А. Л. Яншин. – М. : Наука, 1991. – Режим доступа : <http://vernadsky.lib.ru/e-texts/archive/thought.html#tthElectronic>.
2. Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. – М. : Наука, 1988. – 520 с.
3. Мочалов И. И., Оноприенко В. И. В. И. Вернадский: Наука. Философия. Человек. Кн. 1. Наука в исторических и социальных контекстах. – М. : ИИЕТ им. С. И. Вавилова РАН, 2008. – 408 с.

Надійшла до редколегії 06.09.13

Н. В. Ярмоліцька

НАУКОВИЙ СВІТОГЛЯД ТА ПРОБЛЕМИ РОЗВИТКУ ФІЛОСОФСЬКОЇ НАУКИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ В. ВЕРНАДСЬКОГО

Проведено філософський аналіз поглядів В. Вернадського на науковий світогляд і науку, прослідковано становлення даної концепції.

Ключові слова: наука, освіта, ноосфера, науковий світогляд, соціокультурні виміри науки, класична, некласична наука.

N. W. Yarmolitzka

A SCIENTIFIC WORLD VIEW AND PROBLEMS OF DEVELOPMENT OF PHILOSOPHICAL SCIENCE IS IN PHILOSOPHICAL CONCEPTION OF V. VERNADSKY

The philosophical analysis of looks of V. Vernadskogo is conducted on a scientific world view and science, becoming of this conception is traced.

Key words: science, education, noosphere, scientific world view, sociocultural dimension of science, classical science.

ФІЛОСОФІЯ

УДК 111

А. Л. Богачов, д-р філос. наук, КНУТШ

ДІАЛЕКТИКА І МЕТАФІЗИКА (ГЕГЕЛЬ VS МАРКС)

Автор статті критично зіставляє головні принципи метафізичної діалектики Гегеля і матеріалістичної діалектики Маркса. Окреслює певні філософські досягнення Гегеля, а також указує на суперечливе ставлення до них Маркса.

Ключові слова: діалектика, суперечність, онтичний та онтологічний закони.

Філософія минулого століття відзначається радикальним розривом зі метафізичною традицією. Попри цей відомий факт для багатьох фахівців з філософії залишається питанням, кого з мислителів слід уважати головним ініціатором цієї історичної трансформації. Часто можна почути, що ним був Карл Маркс, філософ позаминулого століття. У цій статті спробую з'ясувати, чи можна теорію Маркса справді сприймати як антиметафізичну. Негативна відповідь, до якої схилиють, зрозуміло, змушує критикувати марксизм як метафізику теорію. Це передусім порушує питання про стосунок марксизму і попередньої метафізики, з якою Маркс полемізував і на ґрунті якої він сформувався як теоретик.

Спочатку варто окреслити, що таке метафізичний субстантивізм. Це важливо тому, що сам марксизм мав претензію бути вченням, яке вперше в історії думки відкинуло пошук абстрактної сутності індивіда й розтлумачило його соціальну природу. В основі марксистського тлумачення лежить уявлення про трудові відносини індивідів як фундаментальні умови їхнього способу існування та пізнання дійсності. Дехто вважає, що саме в цьому пункті онтологію абсолютної субстанції Гегеля заступає Марксова онтологія праці як субстанції всіх соціальних взаємин. Вочевидь, це спрощений погляд на онтологію марксизму. Надто зручно звести Марксове поняття буття до цілераціональних стосунків, а потім звинувачувати теорію Маркса в тому, що вона не знає нормативного виміру людського існування, котрий не редукується до телеології матеріалістично збагненої історії. Як на мене, дієва критика марксизму, натомість, має виявити, що ця теорія не здатна бути цілісною й моністичною, хоча й обіцяє таку якість своєї думки.

Отже, критика марксизму має передусім довести, що він є продуктом розкладу метафізичного субстантивізму. Для цього слід зіставити принципи спекулятивної метафізики Гегеля, що завершує традицію субстантивізму, з принципами діалектичного матеріалізму Маркса. На мій погляд, це дасть змогу показати, що марксизм не виконує основну умову гегелівського, розвинутого субстантивізму – умову єдності онтологічної структури й теоретичного самообґрунтування. Як відомо, ця єдність досягається завдяки принципу абсолютної (само)рефлексії. Словом, якщо термін "посткласика" взагалі має сенс, його варто застосувати на позначення марксизму та всіх інших теоретичних спроб надати універсального значення – себто отождествити з буттям – якийсь умовний тотальності, до котрої людська сутність належить зовсім не так, як цю належність бачила класична філософія рефлексії, або філософія свідомості. Історія філософії може, для прикладу, такою умовною рефлексійною тотальністю, що побувала в статусі буття, назвати світову волю, суспільство, історію, мову. Отже, марксизм входить до низки теорій, які уподібнюють буття (субстанцію) деякому ніби самодостатньому сущому, тобто не бачать диференціації онтологічного й онтичного.

Античні філософи намагалися відокремити думку про сутність від почуттів і пристрастей. Та оскільки вони будь-яке існування розуміли на кшталт існування речі, мусили

мати справу з онтичним протиставленням розуму і його предмета. Неоплатонічний емотивізм є цілком закономірним наслідком цього протиставлення. Початок переходу метафізики на спекулятивну основу відбувся тоді, коли європейська думка замість емоційно-ієрархічного принципу (Єдине обмежує суще, яке нижче в ієрархії, однак саме ним не обмежується) утверджує принцип безмежного й субстанційного мислення (у самодостатній думці наявне й те, що протилежне, й обмежувальне).

Німецький ідеалізм остаточно розділяє ідеї й речі за способом існування. Він перетворює неречовинний спосіб існування ідей в основу існування речей. Принцип мислення стає принципом буття. Гегель стверджує, що тільки мислення має (рефлексійну) структуру, в якій будь-яка протилежність мислення, тобто предметність, цілком зводиться до природи мислення [5, с. 26–27]. Отже, будь-яка об'єктивність протилежна мисленню лише в ньому самому. Вона – "своє-інше" мислення. Як відомо, Гегель таким способом поєднує Кантового трансцендентального суб'єкта й субстанцію Спінози. У цій справі йому допомогла ідея Фіхте про самоафіціювання Я. У наслідку він отримав конструкцію абсолютного суб'єкта, натяки на яку Гегель знаходив іще в Аристотелевій "формі форм". Проте, – маю підкреслити, – цей абсолютний суб'єкт, якого Гегель називав духом, є виявом саме модерного розуміння діяльності як збігу розуму й волі ("абсолютний розум як воля духу" [8, с. 179]).

Дух – це розум, що воліє, отже, він відчужений від свого предмета. Відповідно, дійсність є не тільки чимось чужим, що діє на дух, таким чином перетворюючи його на скінченний, дійсність також є діяльністю нескінченного духу, його самодіяльністю. Отож завдання метафізики за Нового часу полягає в тому, щоб сприяти людському досягненню свободи самодіяльного духу, що усунув свою протилежність до "об'єктивності", а відтак здобув можливість розгортати дух у собі самому, поза межами історичного буття людини. Таке методологічне отождествлення з вічним розумом, певне, унеможливило розуміння людського існування як істотно часового, передбачає звільнення людської думки з лебетів часу.

Як бачимо, головне упередження Гегеля в тому, що для абсолютної свідомості, що тотожна буттю, предметність – це не зовнішнє суще, як для наївної скінченної свідомості, а цілком її власний момент, її створіння та умова самопізнання. Таким чином у понятті предмета відмінність між внутрішнім і зовнішнім не має субстанційного сенсу. Доведення цієї думки становить тему "Феноменології духу". Ось чому природа в системі Гегеля виступає як неодмінний момент самопізнання Бога, подібно до того, як предметність є неодмінний момент рефлексії людського духу. Саме в такому структурному уподібненні абсолюту і людської свідомості – сила й слабкість Гегелевої метафізики.

Поясню цю думку. По-перше. За допомогою рефлексійної діалектики Гегель успішно розв'язує питання про стосунок Бога і світу. Світ як своє-інше Бога не обмежує всемогутність Творця, адже тільки Бог, – будучи абсолютним ставленням до самого себе, тобто субстанцією-

суб'єктом, – а не світ є справді нескінченним. Бог – це аж ніяк не сам світ (пантеїзм), позаяк останній є лише момент божественної самосвідомості. Світ ґрунтується в Бозі, однак не є Богом. Бог має основу в самому собі, але потребує світу як неодмінної умови свого досконалого існування у вічному самосвідомому поверненні зі світу ("розвідчування реальності"). По-друге. Геґелівська система раціоналізму будується за принципом гносеологічного суб'єкта, оскільки в ній узятя до уваги тільки природа як предметність свідомості, тому виникає істотне утруднення. Немає потрібної відповідності логіко-категоріальної системи Геґеля, представлений в "Науці логіки", і його реальної філософії, якій бракує апріорно-універсальних інтерсуб'єктивних стосунків, тобто категорій світу свободи.

Отже, субстанційного монізму Геґель досягає на підставі ідеї самоафіціювання, самодіяльності свідомості. Без неї не можна мислити ідею нескінченності свідомості. Оскільки субстанція має бути нескінченною в сенсі необмеженості, відсутності чогось зовнішнього для неї, іншої субстанції, остільки нескінченною субстанцією може бути тільки свідомість, бо сама себе афіціює. "Протяжна субстанція", природа, таким чином десубстантивується, перетворюється на момент діяльності само-свідомості, на предметність як представлення суб'єктові у сфері самої суб'єктивності. Словом, до суті свідомості, що повертається до себе зі своєї предметності, належить неодмінність існування, позаяк для неї немає нічого зовнішнього, здатного її позбавити існування.

З цього випливає, що послідовний субстантивізм, філософія свідомості, розглядає себе як здійснення великого завдання самообґрунтування філософського знання. Геґель наголошував, що граничним обґрунтуванням є таке обґрунтування, що не спирається на закон достатньої підстави, тобто принцип зовнішнього обґрунтування (кавзально-речовинного), натомість має рефлексійну, циклічну структуру, коли основа і те, що ґрунтується на ній, становлять одне ціле. Гранично обґрунтоване те, що самообґрунтоване, має основу свого існування в собі самому. Отже, філософія ідентичності принципу самосвідомості та принципу організації цілості суцього (принцип буття) отримує в ідеї рефлексії ("заперечний стосунок до себе") основу для необмеженої та нескінченної субстанції. Тому її спростування рівнозначне доказу скінченності, зовнішньої обмеженості самосвідомості, який у рамках субстантивізму неможливий. На будь-яку спробу спростування субстанційна філософія відповість питанням: припустімо, що субстанція, яка має включати до себе людське буття, не має структури самосвідомості, що ж тоді є нескінченна субстанція, та як інакше зрозуміти її необмеженість, значить цілісність суцього? Звісно, заперечити гіпостазування свідомості не можемо, якщо не відкинемо вихідні засновки: по-перше, зі скінченності свідомості випливає неодмінно зовнішній стосунок субстанцій, по-друге, суще є безперечно тотожним з предметністю, узятій у сенсі представлення у свідомості, по-третє, існує мислима "сутність світу" як цілісність усього суцього.

Якщо після цих слів дехто зазначатиме, що марксизм – не субстантивізм, бо вільний від тих засновків, то маю сказати, що тільки вельми своєрідне "матеріалістичне розуміння діалектики" не дало марксизму дійти ясності щодо цих засновків. Однак структурно ці засновки визначають "діаматівську" думку, хоч вона й замінює метакатегорію свідомості на поняття практики або матерії, або вартості, або на якусь іще онтичну категорію. Отже, для пояснення стосунку між ідеалістичним субстантивізмом Геґеля і матеріалістичним субстантивізмом Маркса слід торкнутися питання про діалектику.

У спекулятивній діалектиці категорії є протилежні собі в одному й тому ж стосунку, бо за принципом рефлексійності в супротивній собі категорії (антитезі) вони відкривають також власний зміст, і збагачені всім змістом протилежної категорії вони повертаються (синтез) до себе. Отож до нескінченного предмета філософії – до субстанції та її категоріального взаємозв'язку – є застосовним не формально-логічний закон суперечності, а діалектичний принцип заперечення заперечення, тобто принцип абсолютної рефлексійності. Як видно, закон суперечності – він не зводиться формально до закону виключення третього – править за онтичний закон, що визначає універсальність уявлення (*species* – бачення) для пов'язування в думці будь-якого суцього з певним контрарним атрибутом. Натомість принцип заперечення заперечення як принцип самовідбиття (*speculum* – дзеркало) – це онтологічний закон. Через це спекулятивна логіка постає в геґелівстві як основа метафізичної онтології.

Оскільки платонівська діалектика теж трактує взаємперехід онтологічних категорій, варто порушити питання, яке місце посідає в ній онтичний закон, що зразково сформульований у Аристотелівій "Метафізиці" [2, с. 125]. Гадаю, коли В. Асмус [3, с. 216–218] та інші дослідники кажуть про Платонове визнання абсолютноного значення закону суперечності, вони насправді мають на увазі онтичний закон. Вирішальним для тлумачення діалектики Платона є питання: чи в ній можуть протилежні категорії вважатись протилежними самим собі, отже, протилежними в одному й тому самому стосунку? Наприклад, чи може категорія буття вважатись і єдиним, і множиною не в різних стосунках (буття єдине в стосунку до множини, але множинне в стосунку до єдиного), а в одному й тому самому стосунку до себе? Платон відповідає негативно [7, с. 63]. Як на мене, ця відповідь виявляє особливість усієї античної діалектики. Платон і його послідовники міркували про цілісність всього суцього як про речовинний космос, відтак розглядали категорії як предикати логічного суб'єкта – космічного буття. Метафора споглядання, "інтуїція речі" за А. Лосевим, що визначала античний спосіб думки, не давала змоги уявляти стосунок категорій безвідносно до предмета, який вони мали визначати. Навіть коли Платон у "Софісті" та "Парменіді" досліджує протилежні категорії, у його розгляді одна з протилежних категорій стає якби суб'єктом для іншої, яка таким чином перетворюється на предикат. Потім цей стосунок у суб'єктно-предикатній структурі судження міняється на зворотний. У категорії надсуцього Єдиного неоплатонізм якраз і виразив цю принципову невичерпність предикації логічного суб'єкта. Предмет завжди більше за суму його предикатів [4, с. 45–46]. Ось чому існує принципова асиметрія між буттям і його пізнанням. Єдність властивостей предмета, що дана нам через споглядання, повсякчас лишається носієм (підмет, *substantia*) усіх властивостей та в жодному разі не редукується до суми властивостей. Звідси, мабуть, походить неоплатонічний містицизм екстатичного вбачання Єдиного, якого не можна інтелектуально сконструювати.

Відмінність спекулятивної діалектики від античної полягає в тому, що Геґель конструює апріорну цілісність усього суцього за допомогою категорій, які перетікають одне в одне. Він не підпорядковує протилежні категорії онтичному закону, бо прагне уникнути зречення буття, обернення його на предмет споглядання. Тому в спекулятивній діалектиці стосунок категорій скидається на контрадикторний, адже той належить апріорному мисленню (це демонстровано універсальністю закону виключення третього у дедукції математичної

логіки), а не споглядуваній реальності, найзагальнішим законом пізнання якої є онтичний закон. Що далі впливає з висновку про відмінність онтичного закону, який забороняє стверджувати й заперечувати разом одне й те саме про один предмет [1, с. 32]?

У геґелівській діалектичній метафізиці категорії постають як форми апіорної думки, тому з першого погляду здається, що тут "заперечна" категорія, антитеза, цілком слухна їй, відповідно, стосунок діалектичних категорій потрапляє під логічний закон виключення третього, що регулює контрадикторний стосунок, у якому щоразу наявний заперечний акт мовлення (*dictio*), думка, а не відмінність реальних атрибутів. Однак суть проблеми в тім, що онтологічні категорії спекулятивної діалектики рівні за обсягом, хоча до них навряд чи цілком застосовний термін "обсяг", адже вони інтенсійні, змістові категорії, на протилежність екстенсійним поняттям звичайної логіки. "Заперечні" категорії в діалектичній парі не вказують на певну множину можливих атрибутів, з яких лише один є істинним, а нагадують контрарні через те, що їхня неґативність не виключає їх цілком певний, позитивний сенс. Таким чином, деяка одночасна схожість спекулятивних категорій з контрарними і контрадикторними поняттями говорить про їхній стосунок як до синтетичного знання, що отримане за умови заборони приписувати досвідному предмету контрарні атрибутивні поняття, так і до апіорного знання, що отримане за допомогою контрадикторних понять, наприклад, наявних у формалізаціях математичної логіки. На підставі сказаного можна стверджувати, що думка, яка оперує діалектичними категоріями, претендує на синтетичне апіорне знання, відповідно, на особливу філософську логіку.

Якщо тепер знову зіставити принципи діалектики Платона з діалектикою Геґеля, слід визнати, що німецький філософ до певної міри розречив буття, оскільки зміг подати протилежність онтологічних категорій у циклічній структурі (рефлексія), а не в старій лінійній структурі суджень, де зв'язок суб'єкта і предиката імплікує споглядання речовинного космосу. Тільки через це діалектичні категорії здобувають рухливість і забезпечують позадосвідне самозростання знання, спекулятивний синтез.

Усе це дає змогу подивитись на історію діалектики у світлі думки про завершеність метафізики. Хоч би як широко не вживали слово "діалектика" у філософії від часів античних риторів і аж до Адорно й Гадамера, не викликати, мабуть, сумніву те, що головний сенс цього слова пов'язаний з пошуком способу осягнення неречовинного, неупредметненого буття, яке навряд чи підпорядковане онтичному й формально-логічному законам. Тому онтологічна діалектика – себто спроба міркувати про буття як таке – розгортає свою альтернативу "матеріалізм чи ідеалізм" лише на тлі цілого розвитку європейської думки; отож матеріалістична діалектика властива переважно античній теорії, яка ще не знайшла спекулятивного шляху, щоб обійти згадані закони. Показово, що ґрандіозну реконструкцію античної діалектики, здійснену О. Лосевим, дедалі частіше оцінюють як більш органічне сполучення матеріалізму й діалектики, ніж маємо в матеріалістичній діалектиці Маркса і Енгельса.

Чим є оця діалектика, яку Маркс відокремив від системи абсолютної рефлексії та застосував до "матеріального розвитку"? Спробую коротко відповісти на це питання. А спочатку деякі зауваги. По-перше, "діамат" прагне зберегти універсальне значення принципу заперечення заперечення, однак відкидає універсальне значення принципу саморефлексії, хоча останній принцип – якщо уточнювати в термінах Геґеля – якраз означає "заперечення заперечення".

По-друге, "діамат" обстоює нескінченність матеріальної субстанції, яка виключає рівнозначність свідомості та передбачає єдність форм об'єктивної реальності та пізнання, а також певну єдину сутність світу (принцип матеріальної єдності світу). По-третє, "діамат" вимагає застосовувати діалектичну логіку щодо скінченних предметів і онтичних понять.

Зі сказаного вище про філософію Геґеля, думаю, випливає, що саморозвиток несвідомої матерії – це постулат, абсолютно неприйнятний для субстанціальної діалектики, бо в ній не можна відійти від тези, що будь-яка істинна процесуальність має структуру суб'єктивності, що протилежна матерії. Отже, ідеться про структуру саморефлексії, або діалектичного заперечення. Так, природні процеси справді мають властивість переходу кількості в якість, одного стану речей в інший (наприклад, пара й вода), однак не відзначаються наявністю діалектичного заперечення. Те, що Енгельс називає "зняттям" нижчих форм руху матерії у вищій формі, не є запереченням заперечення в діалектичному сенсі цього принципу, позаяк "до", так би мовити, "другого заперечення" потрібно, по-перше, мати дві вже наявні протилежні форми, кожна з яких була би "своїм-іншим" протилежної форми, по-друге, мати джерело рефлексійного повороту як умову діалектичної неґації. А з огляду на те, що форми руху матерії не правлять за онто-логічні категорії, бо тільки онтичні, то між ними не може існувати діалектичної суперечності (*Widerspruch*), натомість існує онтична супротивність (*Gegensatz*). Тут маю повторити, що контрарні стосунки онтичних понять у судженнях – це тільки реальність логічної операції: судження про хибність позитивного судження. А коли мова йде про два поняття з однаковим обсягом значень і стосунком до денотата, то це контрарні, протилежні поняття. До того ж, слід урахувати, що діалектичними взаємозаперечними поняттями мають бути не контрарні поняття, що використовуються "діаматом" для визначення "діалектики матеріальних процесів", а поняття, що є денотатами для самих себе (самореференція), отже, які дістали свій сенс у зіставленні одне з одним, аж ніяк не в акті віднесення до скінченного денотата. Вони набувають свою предметність, "своє-інше", у протилежному понятті. Звідси висновую, що форми руху матерії чи процеси, що до них належать, жодним чином не корелюють з поняттям діалектичної суперечності.

Загальний висновок із цього такий. У субстантивізмі справжня – така, що розвивається – процесуальність не доступна для думки інакше, як разом з телеологічним поняттям суб'єктивності як єдиною умовою здолання скінченності субстанції. Словом, не можна трактувати гіпотезування матерії як альтернативу за доби філософії свідомості. Діалектичний матеріалізм Маркса спирається на нерелевантне, з погляду спекулятивної діалектики, розуміння розвитку матерії як наслідку однієї "боротьби протилежностей". Випадає з уваги головна діалектична умова розвитку – фінальна (цільова) причина, яку здатне мати – завважили ще в часи Аристотеля – тільки мислення. Саме думці притаманна єдність актуального і потенційного, коли на початку діяльності задано зміст її закінчення (призначення). Енгельс і східний марксизм не зважали на те, що для субстантивізму розвиток у часі неодмінно ґрунтується в розвитку, котрий "є" у вічності абсолютної свідомості як структурний стосунок понять. Без рефлексійної організації того структурного стосунку, тобто без вічного начала, неможливий реальний розвиток. Таким чином ідеться про ту ж фінальну причину, телеологію розвитку. Ось чому виглядає необґрунтованим уявлення, що в контексті матеріалістичного субстантивізму для розуміння розви-

тку досить однієї "боротьби протилежностей", отож немає потреби в цільовій причині. Таке уявлення, мабуть, відбиває недостатнє знайомство з історією філософії, яка могла б сказати, що поняття фінальної причини збіжне за своєю логічною структурою з діалектичним зняттям протилежностей.

Щоб закріпити висновок про зовнішній і майже софістичний характер матеріалістичної діалектики, який, між іншим, висловлював Гегель, варто вказати на таке: зміни в предметі споглядання не можуть відповідати системі саморуху понять, оскільки поняття про нього не є діалектичними категоріями, мають винятково абстрактний характер. Діалектика, у суті справи, не може претендувати на вираження будь-яких змін, її предмет — лише зміни в сенсі телеології. "Зенонівська діалектика матерії", яку Гегель уважав "ще й досі неспростованою" [6, с. 275], ясно показала, що змінюваність чуттєвого сущого ми не спроможні виразити в онтичних поняттях, які сполучаються за тим же формально-логічним принципом, що й математичні величини, які відображають момент абстрактної самототожності речей. Якщо онтичні поняття стосуються окремого предмета, його сутність ніколи не виразиться в них, бо вона, як "поняття предмета" (Гегель), нетотожна з його невлімовою споглядуваною реальністю, натомість сполучена з конкретно істиною буття (Поняття), від зв'язку з якою неможливо відволікти жодну справжню сутність.

Слід уяснити, що вихідний інтерес Платона до вчення Піфагора обумовлювався тим, що діалектика воліє бути своєрідною математикою нескінченного предмету, для якої математика скінченного предмета відіграє роль нагадування, що нетотожне в одиничному предметі є те, про що не вдається мислити. Думка про рухливе, змінюване суще суперечлива, вона змушена рухатися не власним способом, а на милицях споглядання, відкинути яке не дають неминучі апорії. Навпаки, думка про рух як такий, саморух, відкриває діалектичну суперечливість цього поняття; змістовість такої думки яскраво відмінна від матеріалістичних міркувань про суперечливість в існуванні скінчених речей. Отож суть діалектичної філософії в тому, що вона виявляє в поняттях не сутність "цієї зміни", а сутність зміни взагалі, що наявна і в "цій" речі. Діалектика пізнає одиничне тільки в аспекті загального; одиничне як одиничне лише споглядають і предикатують за законами формальної логіки.

Залишається порушити питання, чи є використання принципів діалектичної логіки щодо суспільства (Маркс) і природи (Енгельс) релевантним стосовно діалектичного принципу, який стверджує, що рефлексійна тотальність, цей нескінченний предмет, за своїм характером не викликає жодних сумнівів щодо свого існування. Вочевидь, марксизм не в змозі граничне обґрунтування власної вихідної категорії протиставити Гегелевому доказові неодмінної субстанційності мислення, суть якого в тому, що мислення знімає в рефлексії свою протилежність, себто реальність. Не розбираючи подоби незграбних спроб приховати розбіжність поглядів Маркса і Енгельса за допомогою поділу їхнього вчення на "діамат" та "істмат", хочу сказати, що марк-

систські дискусії стосовно "первинної клітини" системи діалектичного матеріалізму виникали через безглузде прагнення підмінити онтологічну метакатегорію мислення на якусь онтичну й умовну тотальність, що ніби має рефлексійну, субстанційну структуру. Цю тотальність марксистки визначають за допомогою онтичного поняття чи то праці (практика), чи то матерії. Сам же Маркс, на мій погляд, підминив онтологічну метакатегорію діалектики на поняття ідеології, яке свідчить про спробу перенести загальний принцип рефлексійності субстанції на суспільство. Ідеологія означає відчуження форм виробничих відносин у суспільній свідомості, яка є "своїм-іншим" праці; тоді як зняття певної форми ідеології, що стримує розвиток нових форм праці, мовляв, досягають через "революційну практику", що сприяє розумінню справжніх тенденцій в організації праці й суспільства. Однак, як поєднати цю телеологію праці з телеологією економіки, а також із нетелеологічним саморозвитком матерії (за Енгельсом)? Мені здається, це питання ніколи не відстане відповідей у вигляді якоїсь марксистської "Науки логіки", бо неможливо розв'язати перформативну суперечність Марксового твердження про ідеологічний перспективізм пізнання.

Та й справді, марксистська теорія говорить про ідеологічність будь-якого знання, адже воно визначається класовим інтересом. Утім, якщо не сприймати на віру метафізичний постулат, що клас пролетарів зацікавлений, з причини свого місця в історичному бутті, у класово незацікавленому, уселюдському знанні, то слід зазначити таке. По-перше, перед тим, як казати про особливе пролетарське місце в історичному бутті, що "ґарантує" незацікавлене пізнання, слід обґрунтувати, що таке судження не обумовлене приватним інтересом, натомість є загально-значливе; зрозуміло, це означало би необхідність уже мати те знання, яке ще потрібно неупереджено обґрунтувати. По-друге, теорія ідеологічного перспективізму пізнання суперечлива, бо претендуючи на універсальну значливість, вона zarazом визнає свою обумовленість ідеологією, отже, не здатна довести своє право судити про будь-яку теорію, тобто поширювати свою обумовленість на іншу теорію.

Наостанок маю зауважити, що в статті приділено стільки уваги Гегелевій діалектичній метафізиці, бо вона є доволі цілісною теорією, у зіставленні з якою діалектичний матеріалізм Маркса виявляє як засадничу залежність від неї, так і деградацію досягнутої Гегелем єдності філософської думки.

Список використаних джерел

1. Аристотель. Вторая аналитика / [пер. Б. А. Фохта] // Аристотель. Соч. в 4-х т. — М.: Мысль, 1978. — Т. 2. — С. 255–346.
2. Аристотель. Метафизика / [пер. А. В. Кубицкого] // Аристотель. Соч. в 4-х т. — М.: Мысль, 1976. — Т. 1. — С. 63–367.
3. Асмус В. Ф. Античная философия. — М.: Высшая школа, 1976. — 543 с.
4. Богачов А. Герменевтический подход к философии // Философская думка. — 2013. — № 5. — С. 41–50.
5. Богачов А. Досвід і сенс. — К.: Дух і Літера, 2011. — 333 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: [пер. с нем.]. — СПб.: Наука, 1993. — Кн. 1. — 349 с.
7. Платон. Федон / [пер. С. П. Маркиша] // Платон. Соч. в 4-х т. — М.: Мысль, 1993. — Т. 2. — С. 7–80.
8. Хайдеггер М. Преодоление метафизики / [пер. с нем. В. В. Библихина] // Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — С. 177–191.

Надійшла до редколегії 06.09.13

А. Л. Богачёв

ДИАЛЕКТИКА И МЕТАФИЗИКА (ГЕГЕЛЬ VS МАРКС)

Автор статьи критически сравнивает главные принципы метафизической диалектики Гегеля и материалистической диалектики Маркса. Определяет некоторые философские достижения Гегеля, а также указывает на противоречивое отношение к ним со стороны Маркса.

Ключевые слова: диалектика, противоречие, онтический и онтологический законы.

A. Bogachov

DIALECTIC AND METAPHYSICS (HEGEL VS MARX)

The author critically compares the main principles of Hegel's metaphysical dialectic and Marx's materialist dialectic. He defines some philosophical achievements of Hegel, and describes Marx's contradictory attitude towards them.

Keywords: dialectic, contradiction, ontic and ontological laws.

УДК 364.3:322(438)

Л. Д. Владиченко, д-р філос. наук, КНУТШ

РЕФОРМУВАННЯ ЦЕРКОВНОГО ФОНДУ – АКТУАЛЬНЕ ПИТАННЯ ДЕРЖАВНО-КОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН В ПОЛЬЩІ

Проведено дослідження сучасного стану реформування Церковного фонду в Польщі, як одного з найактуальніших питань державно-конфесійної сфери. З'ясовано терміни та причини виникнення Церковного фонду і його цільового призначення. Окреслено причини урядової ініціативи щодо реформування Церковного фонду. Проведено аналіз законотворчої урядової та парламентської ініціатив у проведенні окресленої реформи. Описано сучасний стан переговорного процесу між уповноваженими представниками уряду Польщі та релігійними організаціями щодо реформування вказаного фонду.

Ключові слова: Церковний фонд, державно-конфесійні відносини, право "мертвої руки", благодійна діяльність релігійних організацій, сакральні будівлі, соціальне забезпечення духовних осіб.

Одним із актуальних питань державно-конфесійних відносин в Польщі є питання, що стосується реформування Церковного фонду. На сьогодні, в польському суспільстві триває жвава дискусія з вказаної тематики. Громадська думка щодо реформування Церковного фонду розділилася. В переважній більшості громадська критика стосується державних дотацій Католицької церкви. Церковний фонд в Польщі був створений на підставі ст. 8 Закону від 20 березня 1950 р. "Про прийняття державою власності "мертвої руки" (Право "мертвої руки" – норма феодального права, яка існувала в Європейських країнах в Середньовіччі. Згідно даної норми існувала заборона відносно відчуження земельного майна, яке належало до церковної власності), доручення пасторам володіння фермерськими господарствами і створення Церковного Фонду та деяких інших законів". В ст.8 вказаного закону зазначалося, що: "дохід від нерухомості, отриманий на підставі цього закону, та державні дотації, ухвалені Радою Міністрів, утворюють Церковний фонд" [21]. Експерти зазначають, що на сьогодні, на фоні світової економічної кризи, яка, зокрема, позначилася і на польській економіці, нагальною є реформа державних видатків, зокрема і тих, що стосуються релігійних організацій. Враховуючи той факт, що Церковний фонд у наш час втратив своє первісне призначення, актуалізується питання щодо його реформування.

Проблема реформування Церковного фонду в Польщі останнім часом обговорюється експертами державно-конфесійних відносин і фахівцями у сфері конфесійного та конкордатного права, зокрема такими, як А. Пенньонжек, А. Галла, М. Пжецішевські [13], М. Агносевиць [1], Є. Вісловські [23], оскільки останні вважають існування даного феномену архаїзмом в державній фінансовій системі країни. Інша група експертів (Ю. Круковські, П. Борецькі [5], Б. Станюш [17], Я. Зелінські, З. Сосновські) вважає недоцільною ідею реформування Церковного фонду. Після офіційної заяви Уряду Польщі (грудень 2011 р.) щодо державної ініціативи з ліквідації Церковного фонду вищевказана проблема набула нової хвилі актуальності. З інформацією про перебіг переговорів між урядом та релігійними організаціями можна ознайомитися на офіційному сайті Міністерства адміністрації і цифризації [18]. Законодавчі ініціативи щодо вказаної проблематики викладені в матеріалах офіційного парламентського веб-порталу Польщі [19] та на офіційному веб-порталі відкритої бази даних органів законодавчої влади Польщі [9]. Також зауважимо, що проблема реформування Церковного фонду Польщі в Україні висвітлюється спорадично, виключно в ЗМІ. Отже, дана стаття покликана до актуалізації вказаної проблематики в сфері дослідження міжнародного досвіду державно-конфесійних відносин.

Метою даної статті є дослідження сучасного стану реформування Церковного фонду в Польщі, як одного з найактуальніших питань державно-конфесійної сфери.

Досягненню цієї мети сприятиме виконання наступних завдань: з'ясування термінів і причин виникнення Церковного фонду і його цільового призначення; розкриття причин урядової ініціативи щодо реформування Церковного фонду; висвітлення сучасного стану переговорного процесу між уповноваженими представниками уряду Польщі та релігійних організацій щодо проведення зазначеної реформи; аналіз законотворчої урядової і парламентської ініціатив у проведенні окресленої реформи.

Згідно з чинними правовими нормами вищезазначеного закону від 20 березня 1950 р., до Церковного фонду мали б надходити доходи, отримані державою від експропріюваного майна у церков і релігійних організацій після Другої світової війни, щоб потім рівномірно розподіляти ці кошти між релігійними організаціями відповідно до пропорційно відібраного майна. Однак в період існування Польської Народної Республіки (1944–1989 рр.) Церковний фонд повноцінно не виконував покладених на нього функцій, на чому наголошують експерти.

Зокрема, Анджей Пенньонжек, в даному контексті, зазначає, що зі сторони держави: "Ніколи не проводилася інвентаризація нерухомості, яку було відчужено у державну власність згідно з законом, а також не було здійснено спроб з'ясувати ані кількості таких надходжень, ані методів їхньої оцінки" [11].

Після відповідних політичних і економічних перетворень, а саме розпаду Польської Народної Республіки і утворенню Третьої Польської Республіки (1989 р.), серед багатьох питань державно-конфесійного комплексу, зокрема актуалізувалося питання діяльності Церковного фонду та розширення його функцій.

Урегулювання питання стосовно цільового призначення коштів Церковного фонду здійснюється п. 1 ст. 9 вищезазначеного закону, § 1 Розпорядження Ради Міністрів від 23 серпня 1990 р. "З питань розширення Церковного фонду" та Статутом Церковного фонду (прийнятого в 1991 р.). Згідно норм вищезазначених правових актів, за рахунок коштів Церковного фонду державні фінансові дотації направляються на: благодійну, освітньо-виховну, опікунсько-виховну діяльність церков і релігійних організацій; ремонт та підтримку історичних сакральних об'єктів; соціальне та медичне забезпечення священнослужителів [15; 20].

Діяльність Церковного фонду розповсюджується на всі церкви та релігійні організації в Польщі, які мають статус юридичної особи, однак більшість дотацій отримує Католицька церква. З 1997 р. фінансування фонд отримує виключно з державного бюджету. З 1990 р. по 1996 р. Церковний фонд мав окремий банківський рахунок і отримував, окрім бюджетних, інші надходження.

Використовуючи офіційні дані, представлені Міністерством внутрішніх справ і адміністрацій щодо видатків з державного бюджету до Церковного фонду в період з 1990 р. до 2004 р., прослідкуємо означену динаміку державних дотацій до фонду.

Безпосередньо, у 1990 р. кошти Церковного фонду становили 2 110 071 злот. (з них 2000000 злот. складали дотації з державного бюджету). Зокрема, на соціальне та медичне забезпечення священнослужителів було виділено 166 104 злот., що становить 7,9 % з зазначених коштів. Передбачені дотації на благодійно-опікунську та освітньо-виховну діяльність і ремонт історичних сакральних об'єктів складали 91,7 % (1 935 300 злот.).

З вищезазначених дотацій, які передбачено на безпосереднє проведення церквами і релігійними організаціями соціальної діяльності і догляду за культовими будівлями: 50,1 % коштів направлено на харитативно-опікунську діяльність; 15,4 % – на освітньо-виховну; 34,5 % – на ремонтні роботи культових будівель. Щодо відсоткового розподілення коштів по релігійних організаціях, слід зазначити, що найбільша їх частина – 83,7 % була надана Католицькій церкві, на другому місці з отримання державних дотацій – Польська автокефально-православна церква (7,9 %), решту – 8,4 % розподілено між усіма іншими зареєстрованими релігійними організаціями, що існували в Польщі.

У 2001 р. кошти Церковного фонду складали 132 280 000 злотих. Як бачимо, за десять років відбулося зростання державних дотацій більш, ніж в шістьдесят разів. З вищезазначеної суми – 91,8 % (121541048,72 злот.) було направлено на соціальне та медичне забезпечення священнослужителів, а 8,2 % (10738951,28 злот.) передбачалося на фінансування благодійної діяльності та ремонтно-реставраційні роботи. Також можемо побачити, що за десять років відбулося зміщення дотаційного асигнування в сторону виділення коштів на пенсійне утримання духовних осіб (причому щороку даний відсоток зростає). Що стосується конфесійного розподілу коштів, то ситуація залишилася майже незмінною: 89,45 % дотацій направлено до Католицької церкви; 8,08 % отримала Польська автокефально-православна церква і 2,47 % коштів з Церковного фонду розподілено між іншими релігійними організаціями Польщі [14].

Слід зазначити, що в період з 2001 р. до 2011 р. фінансування Церковного фонду набуло сталого характеру і не перевищувало ста мільйонів злотих. Наприклад, бюджет Церковного фонду складав у: 2002 р. – 75 719 000 злот.; 2003 р. – 78 333 000 злот.; 2004 р. – 78 333 000 злот.; 2008 р. – 97 908 000 злот.; 2009 р. – 95 929 000 злот.; 2010 р. – 86 336 000 злот.; 2011 р. – 89 000 000 злот. [8]. Після 2001 р. набув стабільності розподіл між дотаціями на соціальне і медичне страхування священнослужителів (коливання від 84 % до 88 %) та благодійницьку діяльність та проведенням ремонтних робіт культових будівель (коливання від 12 % до 16 %). Незмінним, також, залишився розподіл коштів за конфесійним показником. Перше місце з отримання дотацій із Церковного фонду посідає Католицька церква, друге – Польська автокефально-православна церква, решта коштів відповідно розподіляється між релігійними меншинами Польщі (однак розподіл цих коштів не деталізується у відповідних державних звітах).

На актуальність питання щодо розподілу фінансів Церковного фонду вказує обговорення даної проблеми на засіданнях державних комісій. Наприклад, на черговому зібранні Громадської фінансової комісії, яке відбулося 5 листопада 2009 р., серед інших, було порушене питання відносно формування видатків для цілей Церковного фонду. Зокрема, це питання було актуалізовано депутатом і водночас членом Комісії з питань національних меншин Анджеєм Галла. У зверненні до генерального секретаря Міністерства внутрішніх справ і адміністрації Томаша Семоняка, А. Галла звертає увагу

на те, що у планованому бюджеті на 2010 р. закладено більш ніж 86 000 000 млн. злот., які в основному передбачені на соціальне та медичне страхування для священнослужителів, однак видатків на ремонт сакральних об'єктів не передбачено взагалі. Депутат запитує: "Чи така ситуація надалі буде стандартом, чи тільки в 2010 р. тих видатків не передбачено?" [2, s. 9].

Надана відповідь Томаша Семоняка була досить абстрактною, з якої можна зрозуміти, що такий розподіл видатків на 2010 р. передбачено у зв'язку із раціоналізацією бюджетних коштів. Зокрема секретар міністерства заявив: "Якщо говорити в цілому, то 2009 рік, незалежно від наших планів, був роком великої раціоналізації бюджетних видатків з погляду на економічну ситуацію в країні" [2, s. 10].

Зауважимо, що в польському суспільстві впродовж десяти останніх років обговорювалося питання щодо ліквідації чи принаймні реформування Церковного фонду, однак конкретних кроків зі сторони владних структур не здійснювалося.

Безпосередня практична діяльність стосовно реформування Церковного фонду розпочалася з кінця 2011 р. Зокрема, 18 листопада 2011 р. Прем'єр-міністр Дональд Туск у своєму виступі заявив про ініціативу уряду щодо ліквідації Церковного фонду, що пов'язано із проведенням пенсійної реформи в державі. Проведення даної реформи передбачає припинення фінансування з державного бюджету пенсійного забезпечення духовних осіб і впровадженню можливості для громадян, за бажанням, перераховувати 0,3 % свого прибуткового податку безпосередньо на рахунки церков і релігійних організацій. В зв'язку з цим, представники церков і релігійних організацій самостійно розподілятимуть кошти на соціальне та медичне забезпечення духовних осіб через соцстрах і касу соціального сільгоспстрахування.

Зазначена урядова ініціатива була негативно сприйнята представниками релігійних організацій. Найактивніше проти реформи Церковного фонду виступили Католицька церква та Польська автокефально-православна церква. В своїх заявах представники релігійної спільноти висловлювали побоювання щодо можливості, в подальшому, не тільки реформування, але й ліквідації Церковного фонду.

Серед експертів з питань конфесійного та конкордатного права, а також експертів з державно-конфесійних відносин не спостерігалось єдності щодо оцінок в проведенні зазначеної реформи. Зокрема, експерт з конкордатного права проф. Юзеф Круковскі наголошує на тому, що: "всі зміни, які пов'язані з цією темою [реформою Церковного фонду] (*вставка наша* – Л. В.) повинні бути узгоджені в контексті двосторонньої угоди між Апостольською Столицею і Польщею" [10].

Інша група експертів, яка солідарна з урядовою позицією, наголошувала на тому, що "накладання на Церковний фонд обов'язку фінансування соціального забезпечення духовних осіб визначено Законом від 13 жовтня 1998 р. про систему соціальних забезпечень, що не передбачає реалізації норм Конкордату між Апостольською Столицею і Республікою Польща, отже може бути змінено без відповідної угоди з представниками Церков" [24].

Зазначимо, що Церковний фонд не є окремою юридичною особою, а діє (з 2012 р.) в структурі Міністерства адміністрації і цифризації, а саме його діяльністю займається Відділ правового регулювання та Церковного фонду Департаменту релігійних організацій та національних і етнічних меншин. Саме на зазначену структурну одиницю міністерства покладена функція щодо ре-

алізації державної політики відносно питання "Церковного фонду та співпраці з Департаментом соціального забезпечення в справах соціального забезпечення духовенства" [6]. Виходячи з вищезазначеного, підготовку щодо втілення урядової ініціативи стосовно ліквідації Церковного фонду було доручено Міністерству адміністрації і цифризації.

Зокрема при міністерстві працювала робоча група, яка підготувала відповідний законопроект від 15 березня 2012 р. про ліквідацію Церковного фонду. З текстом законопроекту можна ознайомитися на офіційному веб-сайті Міністерства адміністрації і цифризації [12].

Зі сторони Католицької церкви, зокрема Католицькою інформаційною агенцією (далі KIA), було підготовлено і представлено для громадського ознайомлення рапорт про "Фінанси Католицької церкви в Польщі" [7], який стосується цільових церковних витрат на 2012 рік. Як зазначив, у своєму виступі на "Радіо ТОК FM" від 28 лютого 2012 р., Міністр адміністрації і цифризації Міхал Боні: "рапорт роз'яснює і деміфологізує ситуацію Католицької церкви. Показує велику різницю в доходах між парафіями і окремими [церковними] (вставка *наша – В. Л.*) групами" [3].

Даний рапорт містить розділ під назвою "Державний внесок у часткове дофінансування церковних інституцій", який безпосередньо присвячений дотаціям, отриманим від держави. Згідно тексту рапорту, державне дофінансування діяльності церковних інституцій складає 492 млн. 615 тис. злот. Дані кошти призначаються, безпосередньо на: Вищі церковні навчальні заклади (221 млн. 550 тис. злот.), діяльність згідно Церковного фонду (89 млн. злот.), діяльність капеланів в лікарнях (3 млн. злот.), ремонт сакральних споруд (26 млн. 665 тис. злот.), діяльність військових капеланів (20 млн. 530 тис. злот.), діяльність тюремних капеланів (2 млн. 438 тис. злот.), діяльність прикордонних капеланів (842 тис. злот.), діяльність капеланів Державної пожежної служби (745 тис. злот.), діяльність капеланів у поліції (441 тис. злот.), діяльність капеланів у Бюро захисту уряду (150 тис. злот.), діяльність організації "Карітас Польща" (5 млн. 540 тис. злот.), дотації від Європейського Союзу (121 млн. 714 тис. злот.) [7, с.64].

Слід вказати на те, що даний рапорт був розкритикований парламентським об'єднанням Рух Палікота. Безпосередньо депутат Сейму Роман Котлінський в спілкуванні з журналістами зазначив, що "рапорт KIA не містить всієї інформації щодо державних дотацій, які виділяються для Церкви, тому він є "неправдоподібний в найвищій мірі" [16].

Впродовж 2012 р. та на початку 2013 р. відбулася серія засідань консультативно-дорадчих об'єднань представників уряду і релігійних організацій, а саме: Спільної комісії представників Уряду Польщі і Конференції єпископату Польщі (15 березня 2012 р., 20 лютого 2013 р.), Урядової і Церковної конкордатної комісії – в рамках зазначених комісій було утворено відповідні Робочі групи з фінансових питань – (3 квітня 2013 р., 12 червня 2012 р., 13 листопада 2012 р.). На засіданнях вказаних консультативно-дорадчих органів обговорювався вищезазначений урядовий законопроект щодо реформування Церковного фонду. Безпосередньо представники Католицької церкви, на противагу запропонованій урядовій пропозиції відносно 0,3 % від відрахувань прибуткового податку, відстоювали позицію щодо 0,8–1 % відповідних відрахувань.

Також відбувся ряд зустрічей (16 березня 2012 р., 11 квітня 2012 р., 11 травня 2012 р., 13 червня 2012 р., 26 червня 2012 р., 22 лютого 2013 р.) між керівництвом

міністерства і представниками релігійних меншин Польщі. Зокрема міністр М. Боні, в контексті представлення урядової позиції щодо реформи Церковного фонду зазначив, що для міністерства "важливою справою є врахування специфіки церковної і релігійної меншості" [4], щодо подальшої системи перерахувань коштів від населення. Безпосередньо на таких зустрічах зі сторони релігійної меншості були присутні уповноважені представники від сімнадцяти церков і релігійних об'єднань, а саме: Євангельського альянсу в РП, Церкви християн баптистів в РП, Євангельсько-методичної церкви в РП, Євангельсько-аугсбургської церкви в РП, Польсько-католицької церкви РП, Євангельсько-реформаційної церкви в РП, Церкви адвентистів сьомого дня в РП, П'ятидесятницької церкви в РП, Католицької церкви маріатів в РП, Старокатолицької церкви маріатів в РП, Польської автокефальної православної церкви, Новоапостольської церкви, Союзу іудейських релігійних об'єднань в РП, Мусульманських релігійних об'єднань в РП, Старообрядницької східної церкви, яка не має духовної ієрархії, Караїмських релігійних об'єднань в РП, Польської буддійської унії.

20 лютого 2013 р. на черговій зустрічі Спільної комісії представників Уряду Польщі і Конференції єпископату Польщі між сторонами переговорів було досягнуто компроміс відносно розміру сплати добровільного відсотку громадян від річного прибуткового податку. Згідно домовленостей, він складатиме 0,5 % від прибуткового податку громадян. Передбачається, що нововведення має вступити в дію з 1 січня 2014 р. Також, держава бере на себе обов'язок щодо компенсації різниці надходжень впродовж чотирьох років, в тому випадку, якщо вони будуть меншими, ніж були державні дотації.

Зазначимо, що Міністерством адміністрації і цифризації, в контексті проведення реформування Церковного фонду, було проведено законотворчу роботу щодо внесення відповідних змін до ряду дотичних законопроектів. Зокрема, 5 грудня 2012 р. міністерство внесло до Сейму "Проект закону про зміну закону від 17 травня 1989 р. про свободу совісті та віросповідання і про зміну інших законів". На сьогодні, даний законопроект повернуто на доопрацювання до міністерства, в зв'язку із новими домовленостями сторін переговорів. Наразі тривають погоджувальні процедури між Радою міністрів, Конференцією єпископату Польщі та представниками релігійної меншості щодо новелізації законопроектів.

Зауважимо, що в період з грудня 2011 р. до сьогодні, окрім вищеприписаної урядової діяльності щодо реформування Церковного фонду, законотворча діяльність стосовно даного питання паралельно відбувається у парламенті Польщі. В зазначений період до парламенту було внесено чотири законопроекти (Інформацію щодо законопроектів взято з офіційного веб-порталу відкритої бази даних законодавчої влади в Польщі [9]) і проведено парламентські слухання щодо означеної реформи.

Зокрема, 13 червня 2012 р. проходило чергове шістнадцяте засідання Сейму VII скликання, на якому відбулися парламентські слухання стосовно обговорення двох законопроектів під ідентичною назвою "Проект закону про зміну закону про прийняття державою власності "мертвої руки", доручення пасторам володіння фермерськими господарствами і створення Церковного фонду та деяких інших законів", які були зареєстровані в Сеймі 16 грудня 2011 р. та 22 січня 2012 р. відповідно парламентськими об'єднаннями Союзом демократичних лівих і Рухом Палікота. Необхідно зазначити, що тексти вказаних законопроектів є подібними і спрямовані на ліквідацію Церковного фонду.

В ході вищезазначених парламентських слухань, за підтримку внесених законопроектів висловилися виключно представники Союзу демократичних лівих та Руху Палікота, які виступили суб'єктами законодавчої ініціативи щодо даних законопроектів. Пропозицію щодо неприйняття законопроектів висловили представники від таких парламентських об'єднань: Право і справедливість, Громадянська платформа, Солідарна Польща, Польська народна партія [25].

Враховуючи висновок Комісії адміністрації і внутрішніх справ, в якому містилася рекомендація щодо необхідності доопрацювання (в контексті результатів, досягнутих на актуальних переговорах уряду з релігійними організаціями) законопроектів, а також наявністю переважно критичних відгуків від представників парламентських об'єднань відносно обговорюваних на пленарному засіданні законопроектів, 15 червня 2012 р. подальший розгляд цих проектів нормативно-правових актів було відхилено і останні знято з парламентського розгляду. Невдовзі, 10 грудня 2012 р. і 30 січня 2013 р. відповідно, спільною групою депутатських об'єднань від Руху Палікота, Громадської платформи, Союзу демократичних лівих і окремо об'єднанням Союз демократичних лівих було повторно внесено до Сейму доопрацьовані проекти законів "Про зміну закону про прийняття державою власності "мертвої руки", доручення пасторам володіння фермерськими господарствами і створення Церковного Фонду та деяких інших законів". Наразі законопроекти знаходяться на розгляді до першого слухання в Сеймі і направленні на юридичну експертизу.

Також зазначимо, що згідно з результатами соціологічного опитування, проведеного у березні 2013 р. Центром дослідження громадської думки, "більш ніж половина поляків підтримує рішення про ліквідацію Церковного фонду і введення можливості перерахування 0,5 відсот. прибуткового податку вибраній Церкві або релігійній організації. Дві п'ятих анкетованих є противниками такого рішення" [22].

Питання реформування Церковного фонду, на сьогодні, є актуальним питанням державно-конфесійних відносин в Польщі і викликає жваві дискусії в країні. Констатуємо те, що думки громадськості відносно реформування Церковного фонду діаметрально розділилися. Підсумовуючи вище окреслене, зазначимо аргументи двох сторін.

Прихильники реформи висловлюють наступні аргументи: первісна ідея Церковного фонду втратила свою актуальність; державні дотації з Церковного фонду дублюють інші аналогічні державні видатки для Церкви; державні дотації з Церковного фонду нерационально розподіляються за цільовим призначенням; за двадцять один рік від демократичних перетворень в Польщі видатки на Церковний фонд нерационально збільшилися більш ніж в сорок раз; наявність соціальних і медичних державних дотацій для відрізання в Пенсійний фонд духовним особам дискримінує решту громадян Польщі, оскільки останні таких державних дотацій не мають; за попередньо проведеними підрахунками, релігійні організації після реформування Церковного фонду зможуть отримувати більшу суму коштів від добровільних відрізань певного відсотку річного прибуткового податку громадян ніж, наразі, релігійні організації отримують з державних дотацій.

Відповідно противники реформи зазначають, що: Католицька церква зазнала численних несправедливостей від радянської влади (переслідувань духовних осіб, експропріацію церковного майна і т. д.) тому має

право на сучасні дотації з державного бюджету, в якості рекомпенсації політики Радянського Союзу; Католицька церква зробила значний внесок для формування демократичної Польщі, тому заслуговує на наявні державні дотації; ліквідація таких дотацій спричинить дискримінацію прав духовних осіб; ліквідація Церковного фонду призведе до ліквідації державних дотацій не тільки Католицькій церкві, але й іншим зареєстрованим релігійним організаціям, які, наразі, потребують даного фінансування; запропонована державна новелізація добровільних відрізань певного відсотку від річного прибуткового податку громадян не надає гарантій щодо отримання в подальшому релігійними організаціями еквівалентної суми коштів, які останні отримують від держави.

Таким чином, в якості рекомендації зазначимо, що запропонована урядова реформа Церковного фонду в подальшому має проходити на паритетних основах між представниками уряду і релігійної спільноти та враховувати інтереси не тільки релігійної більшості країни, але й представників релігійної меншості. Перспективою подальших досліджень окресленої тематики можуть слугувати наукові розвідки відносно дослідження питання реституції церковної власності в Польщі.

Список використаних джерел

1. Agnosciewicz M. Dlaczego Hausner zapomniał o Funduszu Kościelnym. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.racionalista.pl/kk.php/s,3218>.
2. Biuletyn z posiedzenia : Komisji Finansów Publicznych (NR 226), 2009. – №2941/VI kad. – Warszawa : Wydawnictwo Sejmowe – Wydział Poligrafii.
3. Boni o zadaniach administracji i o rozmowach o Funduszu Kościelnym [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://mac.gov.pl/wiadomosci/boni-o-zadaniach-administracji-i-o-rozmowach-o-funduszu-koscielnym>.
4. Boni z przedstawicielami kościołów i związków wyznaniowych o likwidacji Funduszu Kościelnego [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://mac.gov.pl/dzialania/boni-z-przedstawicielami-kościołow-i-związków-wyznaniowych-o-likwidacji-funduszu-koscielnego>.
5. Borecki P. Fundusz Kościelny = 0,03–0,04 proc. budżetu [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://gosc.pl/doc/1102979.Fundusz-Koscielny-0-030-04-proc-budzetu>.
6. Departament Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://mac.gov.pl/departament-wyznan-religijnych-oraz-mniejszosci-narodowych-i-etnicznych>.
7. Finanse Kościoła katolickiego w Polsce (analiza) / upr. Łukasz Kasper. – Warszawa, 2012. – 64 s. 8. Fundusz Kościelny [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://pl.wikipedia.org/wiki/Fundusz_Ko%C5%9Bcielny.
9. Otwarta baza danych publicznych w Polsce [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://sejmetr.pl>.
10. Pabis M. Rząd złamał konkordat // BiBuŁA-pismo niezależne [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.bibula.com/?p=52093>.
11. Pieniążek A. Informacja w sprawie Funduszu Kościelnego / Andrzej Pieniążek [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.racionalista.pl/kk.php/s,3826>.
12. Projekt założeń projektu ustawy o zmianie ustawy o przejęciu przez państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego oraz niektórych innych ustaw [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://mac.gov.pl/wp-content/uploads/2012/03/Projekt-za%C5%82o%C5%9Czenia-proboszczom-posiadania-gospodarstw-rolnych-i-utworzeniu-funduszu-koscielnego-oraz-niekt%C5%9Bcych-innych-ustaw>.
13. Przeciszewski M. Państwo to ogromny dłużnik Kościoła. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://m.se.pl/wydarzenia/opinie/marcin-przeciszewski-panstwo-to-ogromny-duznik-koscioła-214860.html>.
14. Przychody i wydatki Funduszu Kościelnego (1990–2004). Załącznik Nr 1 do Informacji w sprawie Funduszu Kościelnego z dnia 3 września 2004 r. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.racionalista.pl/xpliki/fundusz.pdf>.
15. Rozszerzenie zakresu celów Funduszu Kościelnego [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.racionalista.pl/kk.php/s,1310>.
16. Ruch Palikota o raporcie KAI: "niewiarygodny w najwyższym stopniu" [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://duchowy.pl/2012/03/01/ruch-palikota-o-raporcie-kai-%E2%80%9Eniewiarygodny-w-najwyzszym-stopniu>.
17. Stanosz B. Opinia na temat senackiego projektu ustawy O zniesieniu Funduszu Kościelnego [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.racionalista.pl/kk.php/s,3829/q.Opinia-na-temat-senackiego-projektu-ustawy-O-zniesieniu-Funduszu-Koscielnego>.
18. Strona internetowa Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://mac.gov.pl>.
19. Strona internetowa Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://sejm.gov.pl>.
20. Uchwała nr 148 Rady Ministrów z dnia 7 listopada 1991 r. w sprawie statutu Funduszu Kościelnego (M. P. z dnia 22 listopada 1991 r.; Dotacje z Funduszu Kościelnego [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://mac.gov.pl/wp-content/uploads/2011/12/Fundusz-Ko%C5%9Bcielny.pdf>.
21. Ustawa z dnia 20 marca 1950 r. O przejęciu przez państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://dziennikustaw.gov.pl/DU/1950/s/9/87/1>.
22. Większość Polaków

popiera możliwość przekazania podatku wybranemu Kościołowi [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.pastoralis.pl/aktualnosci/polska/wiekszosc_polakow_popiera_mozliwosc_przekazania_podatku_wybranemu_kosciolowi. 23. Wisłowski J. Opinia o projekcie ustawy O zniesieniu Funduszu Kościelnego [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,3832/q,Opinia.o.projekcie.ustawy.O>.

zniesieniu.Funduszu.Koscielnego. 24. Zapowiedź likwidacji. Fundusz Kościelny. Wersja elektroniczna dostępna pod adresem: http://pl.wikipedia.org/wiki/Fundusz_Ko%C5%9Bcielny. 25. Posiedzenie Sejmu VII kadencji [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://sejm.gov.pl/Sejm7.nsf/komunikat.xsp?documentId=17F5969474C95DC5C1257A0E00227355>.

Надійшла до редколегії 06.09.13

Л. Д. Владыченко

РЕФОРМИРОВАНИЕ ЦЕРКОВНОГО ФОНДА – АКТУАЛЬНЫЙ ВОПРОС ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ПОЛЬШЕ

Проведено исследование современного состояния реформирования церковного фонда в Польше как одного из самых актуальных вопросов государственно-конфессиональной сферы. Выяснено сроки и причины возникновения Церковного фонда и его целевого назначения. Определены причины правительственной инициативы касающейся реформирования Церковного фонда. Проведен анализ законодательской правительственной и парламентской инициативы в проведении намеченной реформы. Описано современное состояние переговорного процесса между уполномоченными представителями правительства Польши и религиозными организациями относительно реформы указанного фонда.

Ключевые слова: Церковный фонд, государственно-конфессиональные отношения, право "мертвой руки", благотворительная деятельность религиозных организаций, сакральные сооружения, социальное обеспечение духовных лиц.

L. D. Vladychenko

REFORMING OF THE CHURCH FUND AS AN URGENT ISSUE OF CHURCH-STATE RELATIONS IN POLAND

The author made a research of the current state of reforming of the Church Fund in Poland as one of the most urgent issues of state-church area. There have been clarified the timing and causes of establishing of the Church Fund and its purpose. Additionally there have been highlighted the reasons for the governmental initiative to reform the Church Fund. The governmental and parliamentary legislative initiatives were analysed from perspective of conducting above mentioned reform. The author also outlined the current state of negotiations between the authorized representatives of the Polish government and religious organizations to reform the Church Fund.

Keywords: Church Fund, state-church relations, the right of the "dead hand", charitable activities of religious organizations, sacral building, social insurance of the clergy.

УДК 174

Н. В. Горбенко, асп., Інститут суспільства, КУ ім. Б. Грінченка

ЗНАЧЕННЯ ФОРМУВАННЯ КОРПОРАТИВНОЇ КУЛЬТУРИ ДЛЯ СУЧАСНОГО УНІВЕРСИТЕТУ В УКРАЇНІ

В статті досліджується значення формування корпоративної культури в сучасному університеті, як складової публічної моралі – а саме, механізму координування інтересів певної спільноти людей (університету) і особистості. Розглядаються основні проблеми (зовнішнього та внутрішнього характеру), які є актуальними для розвитку вітчизняної університетської корпорації.

Ключові слова: корпоративна культура, університет, філософія освіти.

Етико-філософський аналіз корпоративної культури університету постає досить новим напрямом вітчизняної філософської думки, оскільки ще до середини ХХ століття етика як галузь філософського знання мала переважно метафізичний характер. І лише ближче до зламу тисячоліть в ній починає спостерігатися поворот досліджень до прикладних проблем та проблем публічної моралі (виникають біоетика, політична етика, бізнесова етика, етика в освіті тощо). Тепер етичні відносини носять характер переважно не міжособистісний, а відносин між групою людей і особистістю.

Таким чином, актуалізація прикладної етики в контексті теорії, практики і переосмислення багатьох соціальних проблем може стати підґрунтям подальшого реформування сучасного українського суспільства. І однією з нагальних потреб сьогодення постає відновлення культурного капіталу в Україні, забезпечення подальшого розвитку людського капіталу в умовах світових викликів. Провідна роль, на нашу думку, у розв'язанні окреслених проблем належить, перш за все, університетській системі освіти і науки.

Проте, сучасний університет в умовах генезису інформаційного суспільства та соціокультурних трансформацій потребує нової системи ціннісно-нормативних уявлень, що забезпечать його існування і зможуть виступити регулятивами суспільного життя, самореалізації особистості. Саме такою новою системою цінностей, на нашу думку, має стати корпоративна культура, щоб сприяти реалізації інтелектуального капіталу і творчого потенціалу особистості.

Корпоративна культура університету постає складовою більш широкого поняття корпоративної культури в

сфері публічної моралі. Поняття "корпоративної культури", питання моральності в організаційних та виробничих відносинах досліджено досить ґрунтовно: починаючи від соціологічних праць К. Маркса, Ф. Енгельса; продовжуючи на зламі ХІХ–ХХ ст. – Е. Дюркгеймом і Ф. Тьоннісом; та закінчуючи більш глобальною "теорією управління" початку ХХ ст., й поширеної теорії "розділених цінностей" (запозичена з японської культури ідея про створення організації з такими моральнісними цінностями, які б об'єднували весь колектив). Можливо, саме від цих останніх теорій і створюється корпоративна етика як певний інструмент реалізації даної ідеї.

Серед зарубіжних дослідників найбільш вагомий внесок у вивчення колективних взаємовідносин зробили такі вчені як Г. Блумер, М. Вебер, Х. Візенталь, Г. Гарфінкель, І. Гофман, Р. Л. Дафт, Е. Дюркгейм, Дж. Ельстер, Дж. Коулмен, Дж. Г. Мід, Р. Міхельс, М. Олсон, К. Оффе, Т. Парсонс, А. Страус, Т. Шеллінг, А. Шютц та Т. Лукман, а також спеціалісти з теорії управління К. Грей, Г. Кунда, Г. Морган, С. Роббінз, Е. Шейн тощо. У дослідженні самого поняття "корпоративна культура" істотний внесок зробили М. Армстронг, Ф. Котлер, А. Маслоу, К. Томпсон та інші.

Дослідження корпоративної культури в нашій країні розпочалися на межі ХХ–ХХІ сторіччя. Різноманітні аспекти цієї проблематики розкриті у наукових працях російських та вітчизняних вчених, а саме: С. Абрамової, О. Віханського, Ю. Гончарова, О. Грішнєвої, Є. Жеріхова, Г. Захарчин, В. Козлова, А. Колота, В. Кубко, О. Кузьміна, Д. Ліфінцева, В. Маслова, Г. Назарової, А. Наливайка, Ю. Палехи, І. Петрової, В. Разманова, Г. Хаєта, О. Харчишиної, А. Черпак та інших. Специфіка орга-

нізаційної культури на українському просторі визначена у дослідженнях С. Баранової, І. Блохіної, І. Сняданко.

Серед українських вчених, які почали досліджувати особливості організаційної культури у закладах освіти, можна назвати Л. Карамушку, Ж. Серкіса, Т. Ткач, О. Філь; зокрема тему особливостями організаційної культури вищого навчального закладу як важливої складової іміджу сучасного університету розвивали Л. Захарова, Т. Кирилова.

Утім недостатньо дослідженою у вітчизняній науковій літературі проблематика корпоративної культури як чинника інституційного становлення та розвитку сучасного університету. Використання ж іноземних розробок є неефективним через суттєві ментальні розбіжності у культурах. Хоча, при дослідженні проблематики корпоративної культури сучасного університету можна використати наукові розвідки таких сучасних російських дослідників в цій галузі як О. Алтайцев, Р. Апресян, Л. Белова, А. Гусейнов, О. Євченко, С. Кузичев, О. Дробницький тощо.

Серед усього кола проблем, що розв'язуються вищезгаданими дослідниками в галузі корпоративної культури, виокремлюються ті, що стосуються корпоративної культури сучасного університету. Дослідники звертають увагу на певні чинники, які впливають на формування корпоративної культури університету: суб'єктивні (соціально-демографічні характеристики професорсько-викладацького складу, їхній професійний досвід, особистісну систему цінностей і систему трудової мотивації), та об'єктивні (специфіка університету, історія його становлення і розвитку, тип керівництва).

Основні завдання дослідження вітчизняної корпоративної культури університету, які можна розділити на дві умовні групи:

1) внутрішні проблеми: локальні – особистість керівника, неадекватно визначені місія, цілі й завдання організації, кваліфікація, освіта, загальний рівень педагогіки; глобальні – формування та легітимізація університетської корпорації зі створенням її нормативної (формальної) бази: кодекс, правила, зразки поведінки, умови співіснування, а також створення системи відносин, які б захищали права автора (запобігання запозиченням без посилання на автора) та запобігання фальсифікації фактів;

2) зовнішні проблеми: локальні – національні особливості, традиції, економічні реалії, панівна культура у навколишньому середовищі; глобальні – коло проблем, які можна розв'язати тільки за активної участі всіх учасників створеного корпоративного середовища (докладно розглянемо нижче).

Стосовно розв'язання внутрішніх проблем, можна зазначити, що формування і побудова освітнього простору університету, як будь-якої системної та ієрархічної організації, відбувається за звичайною схемою, коли система містить складові (підсистеми), де співробітники та студенти групуються відповідно до структури організації з їхньою основною функцією. На рівні кожного конкретного університету основна організаційна культура трансформується в субкультуру під впливом суб'єктивних і внутрішньоорганізаційних чинників, яким притаманні неформальні цінності, неформальні норми.

Все це визначає відмінність в нормах, цінностях і зразках поведінки як між субкультурами різних університетів, факультетів і кафедр всередині одного університету, так і між субкультурами окремого університету і основною організаційною культурою інституту вищої професійної освіти.

Отже, завдання полягає в тому, аби формалізувати та легітимізувати ці норми і змусити співіснувати всі групи за єдиними правилами (створюються Кодекси

корпоративної етики, Правила внутрішнього розпорядку, Колективні договори тощо). Наприклад, сьогодні наочний потужний процес формування кодексів корпоративної етики, який притаманний багатьом університетам Російської Федерації: Московському державному університету імені М. В. Ломоносова, Південному федеральному університету, Казахському національному університету ім. аль-Фарабі, Північному державному медичному університету, Владимирському університету тощо.

У таких документах формуються єдині для всієї організації моральні цінності і моральні вимоги для запобігання можливої шкоди від аморальних дій її членів. Ці документи мають відбивати механізми запровадження як всередині університетського співтовариства, між усіма його учасниками, розробляється система санкцій.

Також необхідно відзначити, що організаційна культура українських сучасних університетів більшою мірою орієнтована на взаємодію із зовнішнім законодавством, ніж на внутрішню нормотворчість. Це тривалий процес, який часто зустрічає опір з боку носіїв організаційної культури – викладачів, більша частина яких додержуються цінностей організаційної культури минулого; а також з боку студентів, яким притаманний анархізм (йдеться не про нездатність організовуватись в "бунтівні" спільноти, а саме про самоорганізацію і самодисципліну). Як один із закономірних результатів цього – масова проблема сучасного наукового співтовариства – проблема запозичень без посилань на автора (плагіат), замовлених робіт та фальсифікації даних. Плагіат в епоху доступу інформації online стає буденною справою, починаючи від шкільних рефератів і закінчуючи захистом дисертацій.

Зрозуміло, що "чистота" дослідження, методів наукового дослідження, довіра до автора – запорука розвитку науки та набуття нового знання. Для запобігання плагіату, замовленим роботам та фальсифікаціям наукових даних потрібно сформувати культуру і норми як на моральному, так і законодавчому рівнях. Наприклад, у світі широко використовуються наукометричні бази (WOS, SCOPUS, Ulrich's Periodicals Directory, РИНЦ тощо), як інструменти для оцінки вчених чи наукових організацій на підставі цитування. Для запобігання поширення запозичень без посилань на автора також уводяться програми на перевірку і вміст плагіату (Advego Plagiat, Антиплагиат, ПЛАГІАТ. net, Детектор плагиата тощо).

Отже, відносити вище проаналізовану проблему до "внутрішньої" при побудові корпоративної культури сучасного університету, було б не зовсім коректно; вона стає більш глобальною і виходить за межі конкретної установи. До таких – зовнішніх – відноситься і таке коло проблем, які можна розв'язати тільки за активної участі всіх учасників створеного корпоративного середовища:

- 1) проблема "гуманітарних факультетів",
- 2) проблема комерціалізації освіти (ринкових відносин) і "кадрового голоду",
- 3) проблема хибного розуміння "елітарності" окремих спеціальностей або університетів.

Проблема "гуманітарних факультетів" не нова: ще Ж. Бодрийяр у праці "Символічний обмін та смерть" (глава "Травень 1968 року: ілюзія виробництва") зазначає, що переламним моментом в переході виробництва у відтворення став сучасний університет, а саме його гуманітарні факультети (які, начебто нічого не виробляють – і це очевидно, бо вони лише відтворюють). Це спонукало до студентських виступів 1968 року як пошук відповідей на ті питання, на які студенти намагалися віднайти відповіді: про потрібність у суспільстві і безвідповідальність, про соціальну неповноцінність тощо. [2].

Розв'язком цієї проблеми стало звернення до інституціонального підходу у визначенні університету, який дозволяє трактувати його як багатофункціональний, багатопрофільний соціокультурний інститут, що взаємодіє з державою на певній легітимній основі і виконує функцію трансляції наукового знання і культурних цінностей, а також підготовки професійних кадрів. Тобто університет не лише має служити виробництву, а й відтворювати викладачів, знання й культуру, які самі стають факторами відтворення системи в цілому.

Проблема комерціалізації освіти (ринкових відносин) і "кадрового голоду" у сучасному університеті полягає в тому, що на відміну від промислових підприємств, результат роботи університету має умовний потенціал економічного прибутку для держави. Адже основний продукт виробництва університету – професійні знання, вміння та навички фахівців з дипломами. Тут є серйозна небезпека переродитися на підприємницькі структури з виробництва знань, які вбачають мету тільки в підприємницькому менеджменті й залишили ідею набуття зв'язків у площині культури, діалогу культур. Звісно, сучасні українські університети (зважаючи на їхню кількість) в своєму розвитку підпорядковуються цінностям і законам ринкового виживання, нормам підприємництва, підлаштовуються під вимоги носіїв влади і відступають від справжніх цілей і цінностей вищої освіти, тим самим закладаючи основу соціальних конфліктів в університетському співтоваристві.

Тому однією з головних тенденцій нового століття стають активні заходи щодо розширення освітнього простору. Освіта все більше усвідомлюється як *потреба*, що визначає форми безперервної освіти. Український ринок освітніх послуг – це відгук на зростаючі потреби суспільства у вищій освіті. Проблема полягає в тому, що в освітніх послугах можна потрапити під вплив реклами і втратити своє призначення – адже реклама розкриває *споживчі* особливості освітніх послуг, символізуючи не якість знання, його зміст або рівні, а можливість, часто віртуальні. Вона співвідносить знання з категоріями престижу, моди, матеріальної забезпеченості, швидкості отримання освіти. Людина втягується в споживчу спокусу й поширює на освітню сферу той досвід, який із шаленою швидкістю формується в неї щодо споживання товарів і послуг. Вища освіта перетворилася на товар, а виробники цього товару неабияк зацікавилися маркетингом. Їх турбує професійна дезорієнтація майбутніх абітурієнтів у поєднанні з відсутністю системи розподілу випускників вишів. Усе це може призвести через декілька років до "кадрового голоду" як у сфері матеріального виробництва, так і у сфері послуг. Незважаючи на процеси, що відбуваються в галузі підготовки фахівців, ні університети, ні керівні органи державного управління не ведуть маркетингових досліджень, поглиблюючи тим самим кризові явища [10].

Проблема хибного розуміння "елітарності" окремих спеціальностей або університетів на теренах нашої країни є досить поширеною, вона пов'язана з розумінням студентами освіти як ключа до кар'єри (звісно, успішної), набуття високого соціального статусу, можливості самореалізації в підприємницькій, фінансовій, соціальній діяльності. Це призводить до розшарування й диференціації в самій освітній структурі, причому не тільки, і не стільки за ознакою і наявністю наукового таланту.

Розуміння і актуалізація вищезазначених проблем висуває необхідність формування корпоративної культури університету на передній план, коли вона має виступити не тільки об'єктом проектування, але і проектною основою для побудови освітнього простору, включаючи організацію освітнього процесу, виховної роботи, вибору

стратегій взаємодії викладачів зі студентами, форм, методів, технологій навчання і виховання. За таких обставин організаційна культура визначає роль і статус університету в культурно-освітньому просторі регіону [1].

Побудова цього освітнього простору університету, як будь-якої системної та ієрархічної організації, відбувається за звичайною схемою, коли система містить складові (підсистеми), де співробітники та студенти групуються відповідно до структури організації з їхньою основною функцією. У підсистемах зароджуються субкультури, несформульовані цінності, неформальні норми. На думку В. Давидова, всі види виховної роботи мають бути спрямовані на формування у молоді "корпоративного духу", високої лояльності до вузу, його досягнень і програм розвитку [4].

Дослідниця О. Мітчикіна вважає, що до всіх вищезазначених та проаналізованих моментів, при формуванні корпоративної культури університету не менш важливою видається його організаційна структура, яка "складається з трьох рівнів: соціального (географічне розташування, вигляд будівлі, символіка, зв'язки з громадськістю, імідж організації, якість послуг чи продукції, національні риси культури організації), організаційного (зовнішній вигляд робітників, обладнання приміщень, засоби роботи, організаційний клімат, комунікативні процеси, норми поведінки, місія та цілі організації) та особистісного (процедури прийому до організації та виходу з неї, система заохочень та санкцій, мотивація діяльності, колективістська ідентифікація, цінності)" [7, с. 245–246].

Університет є організацією, якій притаманні всі якісні характеристики універсальної організації, коли і персонал, і його студенти виступають як носії корпоративної культури даного закладу. Цей принцип виражається також в подвійності ролі організаційної культури всередині університету, тобто у знаннях та поведінкових нормах студента, який одночасно є і продуктом діяльності вищого навчального закладу, і носієм його організаційної культури. Потрібно зауважувати, що невтручання до процесу формування організаційної культури у студентів може негативно вплинути на роботу всього вищого навчального закладу, імідж його випускників, їхню подальшу професійну успішність.

Таким чином, відбувається дещо, що не має нічого спільного з "навчанням, освітою, вихованням і розвитком", як це розумілося в попередні часи, а в першу чергу – адаптація до нових умов соціалізації та нових умов ринку. Отже, корпоративна культура як чинник освітнього середовища може розглядатися як умова можливості існування, функціонування і професійно-особистісного розвитку всіх учасників освітнього процесу.

Саме опанування співробітниками і студентами корпоративної культури означає здатність діяти на свій розсуд, спираючись на усталені цінності та норми, спрямовувати свої зусилля на створення атмосфери формування сильної організаційної культури з інноваційним змістом. Крім того, "важливим елементом організаційної культури вищого навчального закладу є цінності наукової діяльності, і одним із способів підвищення лояльності студентів до організаційної культури свого закладу представляється включення їх у науково-дослідну діяльність" [7, с. 245–246].

Таким чином, основними ознаками корпоративної культури університету є досвід, особливе середовище спілкування і взаємодії людей в єдиному творчому і мотиваційному полі: всі працюють самостійно і в той же час разом. В ідеалі, спільна справа усвідомлюється як власна. Іншими словами, змістом формування організаційної культури виступає діяльність.

Ми вважаємо, що хоч процес актуалізації підприємницьких цінностей серед вищих навчальних закладів і нестримний, й вони мусять йти шляхом розвитку підприємницьких організацій, все ж таки класичні університети продовжують залишатися носіями і трансляторами класичних цінностей вищої освіти. Адже, як зазначив В. Таран, "Україна не відродиться з нікчемності, в яку зараз вона занурена, поки не дозріє громадська ідея її відновлення. І ця ідея стане критерієм "якості" всього, у тому числі й освіти" [9].

Список використаних джерел

1. Беляева М. И. Корпоративная культура вуза как ресурс организационного развития. // *Alma mater: Вестник высшей школы* – М.: Научный мир, 2011. – № 4. – С.45–48. 2. Бодрийяр Жан. Символический обмен и смерть / [Пер. с фр. С. Н. Зенкина]. – М.: Добросвет 2000. – 387 с. 3. Гусейнов А. А. В каком смысле мы можем говорить о кризисе образования? // *Наука и образование на пороге третьего тысячелетия: Коллективная монография* / [Науч. ред. Н. Г. Копылова, Е. Р. Губа]. – Минск: ООО "ЛТД", 2010 – С.123–150. 4. Давыдов В. Н. Корпоративная

культура как способ социального взаимодействия и воспитания в вузе. // *Образование и наука*. – Екатеринбург: ФГАОУ ВПО, 2008. – № 1 (49) 17. – С.19–45. 5. Евченко О. С. Корпоративный кодекс университета как инструмент управления качеством. // *Управление качеством образования в современной России*: Сборник статей III Всероссийской научно-практической конференции. – Пенза, 2008. – С.33–34. 6. Евченко О. С. Нравственное регулирование организационного поведения. // *Облики современной морали*. В связи с творчеством академика РАН А. А. Гусейнова: Материалы международной научной конференции МГУ имени М. В. Ломоносова (16–19 марта 2009 г.). – М.: МАКС Пресс, 2009. – С.213–214. 7. Мітчикіна О. О. Соціально-психологічні особливості організаційної культури закладу вищої освіти // *Теоретичні і прикладні проблеми психології*. – № 1(30) 2013. – С.243–249. 8. Серкіс Ж. В. Про організаційну культуру закладу освіти. // *Практична психологія та соціальна робота*. – К.: НАПН України, 2002. – № 9–10. – С.4–9. 9. Таран В. О. Ідеологія перехідного суспільства: (соціально-філософський аналіз ідеологічного процесу в пострадянській Україні): Монографія. – Запоріжжя: ЗЮІ МВС України, 2000–316 с. 10. Утюж І. Г. Рынък образовательных услуг и ценности образования (между ВТО и Болонским процессом). // *Вища освіта України* – Додаток 3, том II (19), 2010 р. – Тематичний випуск "Вища освіта України у контексті інтеграції до європейського освітнього простору" – С.137–146.

Надійшла до редколегії 06.09.13

Н. В. Горбенко

ЗНАЧЕНИЕ ФОРМИРОВАНИЯ КОРПОРАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ ДЛЯ СОВРЕМЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА В УКРАИНЕ

В статье исследуется значение формирования корпоративной культуры в современном университете, как составляющей публичной морали – а именно, механизма координации интересов определенной общности (университета) и личности. Рассмотрены основные проблемы (внешнего и внутреннего характера), которые есть актуальными для украинского ВНЗ.

Ключевые слова: корпоративная культура, университет, философия образования.

N. V. Gorbenco

THE VALUE OF CORPORATE CULTURE FOR THE CONTEMPORARY UKRAINIAN UNIVERSITY

The article investigates the importance of corporate culture in the modern university as part of public morality – namely, a specific mechanism to coordinate the interests of community (university) and the individual. The main problems (external and internal nature) that have relevance for Ukrainian higher educational establishments.

Keywords: corporate culture, university, philosophy of education.

УДК 1(091)

В. І. Кебуладзе, д-р філос. наук, КНУТШ

ПОНЯТТЯ ДОСВІДУ У ТВОРАХ ГУСЕРЛЯ

У статті йдеться про поняття досвіду у Гусерлевій феноменологічній філософії. Автор показує, що критика психологізму та натуралізму є головним джерелом феноменологічної концепції досвіду. Насамперед взято до уваги інтенційність, темпоральність і інтерсуб'єктивність як трансцендентальні умови досвіду. У статті розглядається зв'язок між допредикативним досвідом і предикативним судженням. Автор також досліджує феноменологічну концепцію пасивної синтези на тлі внутрішньої свідомості часу. Життєсвіт представлено як одну з головних тем Гусерлевої феноменології.

Ключові слова: допредикативний досвід, досвід, життєсвіт, інтенційність, інтерсуб'єктивність, пасивна синтеза, предикативне судження, психологізм, темпоральність.

У цьому короткому огляді я спробую репрезентувати головні тексти представників феноменологічної філософії, у яких тематизується поняття досвіду та комплексних цій темі понять.

Насамперед вартує розглянути твори засновника феноменологічної філософії Едмунда Гусерля, у яких він так чи інакше концептуалізує поняття досвіду та пов'язані з ним поняття. Про досвід Гусерлю йдеться ще в ранньому творі "Філософія арифметики". Утім наш огляд ми почнемо з твору, вихід друком якого традиційно вважають датою народження феноменологічної філософії. Я маю на увазі двотомну працю Едмунда Гусерля "Логічні дослідження". Саме в цьому творі ми віднаходимо витoki всієї феноменологічної філософії і зокрема феноменологічної концепції досвіду, на чому ми й зосередимося в подальшому викладі.

І том "Логічних досліджень", у якому вміщено першу частину цього твору під назвою "Пролегомени до чистої логіки", виходить друком 1900 року. З невеличкими змінами цей том перевидається 1913 року. На це видання спирається Елмар Голенштайн, коли 1975 року видає I том "Логічних досліджень" у XVIII томі "Гусерліани" [13]. Саме на це видання цього твору ми й покликатимемося в нашому дослідженні.

II том "Логічних досліджень", що містить другу частину "Дослідження з феноменології та теорії пізнання" вперше опубліковано 1901 року. 1913 року Гусерль перевидає у новій редакції перші п'ять досліджень другого тому, а 1921 перероблене шосте дослідження як II частину II тому під назвою "Елементи феноменологічного прояснення пізнання". За життя Гусерля II том "Логічних досліджень" зазнає ще два перевидання – 1922 і 1928 року. В "Гусерліані" II том "Логічних досліджень" виходить 1984 року за редакцією Урсули Панцер у двох півтомах: у XIX/1 – 1 частина (перші п'ять досліджень) [14]; у XIX/2 – 2 частина (шосте дослідження) [15]. На це видання ми й спиратимемося в подальшому викладі.

I том "Логічних досліджень" майже повністю присвячено критиці психологізму в логіці. Головне завдання, яке стоїть тут перед Гусерлем, – це показати незалежність логіки від психології і в такий спосіб обґрунтувати чисто теоретичну логічну науку. Він відтворює дискусію психологістів і антипсихологістів того часу, вказуючи на помилковість обох позицій, яка вкорінена в тлумаченні логіки як нормативної науки. Натомість логіка є чистою теоретичною наукою. Гусерль розглядає емпіричні наслідки й передсуду психологізму, а також визначає психологізм як скептичний релятивізм, що унеможливорює

пізнання істини не лише в логіці, а також у будь-якому науковому пізнанні. На перший погляд, критика психологізму в логіці має суто методологічне значення для обґрунтування логіки як незалежної науки. Утім, з цієї критики випливають такі важливі для феноменологічної концепції досвіду поняття, як інтенційність і інтелектуальна очевидність. Окрім того, на критику психологізму спирається ідея чисто логічної граматики, яку Гусерль формулює у II томі цього твору і з якою пов'язана концепція допредикативного досвіду (Щодо поняття допредикативного досвіду див. 1 розділ "Допредикативний досвід і предикативне судження" IV частини "Генетична феноменологія досвіду" твору автора цих рядків "Феноменологія досвіду" [2].), що її Гусерль розробляє в одному зі своїх останніх творів "Досвід і судження", про який також ітиметься у цій розвідці.

У II томі "Логічних досліджень" Гусерль, спираючись на критику психологізму, що її представлено в I томі цього твору, розробляє власний проект логічної науки. Утім вже тут вимальовується образ нової філософської доктрини, а саме феноменології. У цьому томі він розробляє логіко-філософські концепції виразу та значення, цілого та частин, а також ідею вже згаданого чисто логічної граматики. У V частині цього тому "Про інтенційні переживання її змісту" [14, с. 352–529] також представлено перший варіант Гусерлевої концепції інтенційності. І хоча тут Гусерль ще не стоїть на позиціях трансценденталізму, багато ідей висловлених у цьому творі, зокрема ідея інтенційності, звісно в модифікованому вигляді, органічно ввійдуть до трансцендентальної феноменології.

Але насамперед нас цікавитиме критика емпіричної філософії, яку Гусерль розгортає в II частині цього тому "Ідеальна єдність видів і новітні теорії абстракції" [14, с. 113–226], а надто критика емпіричних концепцій індукції і асоціації, як способів утворення загальних понять. Ця критика матиме дуже важливі наслідки для розвитку трансцендентальної феноменології взагалі та феноменологічної концепції досвіду зокрема. По-перше, в цій критиці Гусерль долає певні вади й обмеженості емпіризму та наближається до трансценденталістської інтерпретації досвіду свідомості, зберігаючи при цьому деякі риси емпіричного стилю філософування. По-друге, тут Гусерль вперше тематизує поняття асоціації, вказуючи на її принципову активність, хоча і не заперечує остаточно елемент пасивності в асоціації, що в пізній феноменології, а саме в лекціях "Аналізи пасивної синтези" [4], про які йтиметься нижче, дає підстави для розгляду асоціації як основної форми пасивної синтези. (Щодо цього див. 4 підрозділ "Асоціація як основна форма пасивної синтези" 2 розділу "Пасивна синтеза й активність свідомості" IV частини "Генетична феноменологія досвіду" твору автора цих рядків "Феноменологія досвіду" [2].) По-третє, концепція вільної варіації у фантазії як способу створення загальних понять (про цю концепцію докладніше див. у 4 підрозділі "Вільна варіація у фантазії як альтернатива номіналізму та реалізму" 1 розділу "Феноменологічна критика емпіризму" II частини "Феноменологія між емпіризмом і трансценденталізмом" твору автора цієї статті "Феноменологія досвіду" [2]), яка представлена в одному з останніх творів Гусерля "Досвід і судження", спирається на зазначену критику емпіричних концепцій індукції і асоціації.

Отже, хоча в "Логічних дослідженнях" ідеться здебільшого про обґрунтування логіки як чистої теоретичної науки, значення цього твору не можна обмежувати лише цим. В ньому, безперечно, представлено перший варіант феноменологічної філософії. І хоча його ще не можна назвати трансцендентальною феноменологією,

утім багато ідей цього твору залучаються і до трансцендентального варіанту феноменологічної філософії, де вони слугують теоретичним підґрунтям феноменологічної концепції досвіду.

Як було зазначено, історію феноменологічної філософії заведено розглядати як таку, що вона почалася від виходу друком "Логічних досліджень". Саме тоді, на початку XX сторіччя формується перше, так зване Геттингенське феноменологічне коло, до якого входили Макс Шелер, Роман Інґарден, Адольф Райнах, Густав Шпет та інші. Утім поступово Гусерль трансформує своє вчення, перетворюючи його на новий варіант трансцендентальної філософії. Цей трансцендентальний поворот не сприйняли колишні прихильники. Адольф Райнах у 1914 році в доповіді "Що таке феноменологія?" проголошує реалістичну феноменологію як вчення про сутності. Роман Інґарден навіть через 30 років після смерті Гусерля у 1968 році в лекціях про вчення свого вчителя в університеті Осло висловлює дуже критичне ставлення до трансцендентальної феноменології. Проте Гусерль торує власний інтелектуальний шлях, що веде його до трансценденталізму. З огляду на це дуже цікавим виявляється невеличкий за обсягом твір "Філософія як строга наука", в якому Гусерль, продовжує розпочату в "Логічних дослідженнях" критику психологізму як форми релятивізму і критикує тепер релятивізм у вигляді натуралізму й історизму, а водночас закликає до створення строгої філософії, яку дедалі більше розуміє як трансцендентальне вчення про умови можливого досвіду. Але перш ніж перейти до розгляду цієї статті, ми здійснимо стрибок у часі й звернемося до більш пізнього твору Гусерля, в якому він також критикує емпіризм, а саме до лекцій, які виходять друком після його смерті під назвою "Перша філософія".

У зимовому семестрі 1923–1924 навчального року Гусерль читає у Фрайбурзькому університеті курс лекцій під загальною назвою "Перша філософія". Цей курс складається з двох частин – історико-філософської і теоретичної. Потому Гусерль доручає своєму асистентові Ландґребе впорядкувати матеріали цих лекцій для видання друком у "Щорічнику філософії і феноменологічного дослідження", який Гусерль видає разом зі своїми учнями і послідовниками від 1913 до 1930 року. Проте за життя засновника феноменології цей текст так і не було опубліковано. Він виходить друком двома частинами відповідно в VII [8] і VIII [9] томах зібрання його творів "Гусерліани". Перша частина дістає назву "Критична історія ідей", друга – "Теорія феноменологічної редукції". Хоча перша частина і являє собою історико-філософський екскурс, але ми не знаходимо в ній послідовного викладу всіх філософських концепцій від доби античності аж до сьогодення. Гусерль починає від Платона й Аристотеля і просувається стрибкоподібно. В античності окрім згаданих філософів його цікавлять стоїки і софісти, а потому він відразу переходить до філософії Нового часу. Гусерль докладно аналізує філософію Декарта й присвячує багато часу критичному розгляду емпіричних концепцій Лока, Г'юма та Берклі. Насамкінець він коротко зупиняється на оказіоналізмі й завершує цю частину курсу стисли викладом монадології Ляйбніца й Кантової критики розуму (Vernunftskritik). Отже, після прочитання цих лекцій складається враження, що Гусерлю воліє здійснити не так послідовний виклад історії європейської філософії, як розгляд лише тих вчень, що вони є релевантними для його власної концепції, аби потім в другій частині лекційного курсу перейти до розгляду феноменологічної редукції як основної методологічної процедури феноменології. В цій частині він не лише продовжує розробку феноменологі-

чної редукції, "відкриваючи шлях" (за його власним висловом) до трансцендентальної редукції, а також удосконалює власне вчення про очевидність, відрізняючи природну очевидність від трансцендентальної, аподиктичної і адекватної. Тут він уже розглядає досвід свідомості не як окремі акти, а як темпоральний потік свідомості, що перегукується з проблематикою лекцій з "Феноменології внутрішньої свідомості часу", про які йтиметься нижче. Насамкінець він розрізняє феноменологічну психологію, трансцендентальну феноменологію і феноменологічну філософію й намагається висвітлити філософський сенс трансцендентальної редукції.

Для нашого феноменологічного дослідження досвіду релевантною є насамперед та критика емпіризму, яку Гусерль здійснює в першій частині цих лекцій, водночас визнаючи описи досвіду свідомості, які можна віднайти у творах Г'юма та Берклі попередніми формами феноменології (*Vorformen der Phänomenologie*). (Докладніше про це див. у 1 підрозділі "Феноменологія і емпіризм: схожості та розбіжності" 1 розділу "Феноменологічна критика емпіризму" II частини "Феноменологія між емпіризмом і трансценденталізмом" моєї книги "Феноменологія досвіду" [2].) Тобто можна стверджувати, що ставлення Гусерля до емпіричної концепції досвіду, яке він висловлює в "Першій філософії" має амбівалентний характер. З одного боку, він не сприймає натуралістичний редукціонізм емпіризму, що він веде до релятивізму і скептицизму, які він відкрито критикує в "Логічних дослідженнях", про що йшлося вище, й у статті "Філософія як строга наука", про що йтиметься нижче. З іншого боку, він убаचाє в уважному ставленні емпіризму до досвіду й у пошуках філософами-емпіриками адекватних способів його опису позитивний потенціал, яким має скористатися трансцендентальна феноменологія. Зосередимось зараз на критичних заувагах Гусерля на адресу емпіризму, які він висловлює в першій частині лекційного курсу "Перша філософія". Маємо виокремити чотири засадові зауваги, спираючись на які можна розгорнути феноменологічну критику емпіризму:

1. Неспроможність розрізнити психологічне і трансцендентальне самодосвідчування.
2. Неспроможність побачити інтенційний характер свідомості.
3. Сліпота до ідей.
4. Ототожнення споглядання зі спогляданням одиничного.

(Експлікацію всіх чотирьох закидів див. також у 1 підрозділі "Феноменологія і емпіризм: схожості та розбіжності" 1 розділу "Феноменологічна критика емпіризму" II частини "Феноменологія між емпіризмом і трансценденталізмом" книги "Феноменологія досвіду" [2].)

Отже, ці закиди можна розглядати як осмислення методологічних засад феноменологічної критики емпіризму, яку Гусерль розпочав у "Логічних дослідженнях" і продовжив у статті "Філософія як строга наука", до розгляду якої ми зараз і перейдемо.

Статтю "Філософія як строга наука" Гусерль публікує у 1911 році. В ній він критикує натуралізм й історизм як форми релятивізму і пропонує програму розбудови власної філософії, яку він називає феноменологією і претендує на те, що вона має стати строгою наукою. Причому так зрозумілу наукову строгість філософія має не запозичувати з математичного природознавства, а досягти у свій власний спосіб.

Головною помилкою натуралізму Гусерль вважає те, що він натуралізує розум, тобто розглядає формально-логічні закони мислення як закони природи. Хибність цієї позиції походить із захоплення природознавством і є наслідком поширення природничих законів на

сферу, яка виходить за межі природознавства. У критиці натуралізму Гусерль спирається на свою аналіз психологізму, що він її здійснив у I томі "Логічних досліджень". Психологізм в логіці прагне оперти логіку на психологію, натуралізм відповідно стверджує те, що основою філософії є психологія, але додає до цього фундаменту і все емпіричне природознавство. У такий спосіб відбувається релятивізація розуму і практикується наївна метафізика, що стверджує незалежне існування начебто об'єктивного світу, об'єктивність якого вже не тематизується у філософії такого ґатунку, а догматично постулюється як самозрозуміла. Свідомість своєю чергою розглядається як елемент об'єктивного світу, що й означає її натуралізацію, тобто перетворення на момент природи. Таке розуміння свідомості унеможливило запитання про досвід, у якому свідомість переживає світ, про досвід, у якому свідомість і світ постають як комплементарні моменти первинної єдності, жоден із яких не можна редукувати до іншого. Лише таке запитання веде нас до напівду строгого філософського дослідження умов можливого досвіду взагалі, тобто до чистого трансцендентального дослідження.

У статті "Філософія як строга наука" [18] Гусерль також критикує історизм як світоспоглядальну філософію. За Гусерлем, однією з головних вад філософії є те, що, хоч би як це парадоксально звучало, філософії як такої немає, а саме немає філософії як єдиної цілісної науки. Є філософії, а не філософія. Кожна нова історична доба породжує нову філософію, ба більше, кожний значущий мислитель починає будувати свою філософську концепцію, так би мовити, від самого початку. Тому Гусерль і говорить про світоспоглядальність такої філософії, адже кожна нова філософська система являє собою теоретичне обґрунтування певного світоспоглядання, яке завжди має історичний, а отже мінливий характер. Проте в такому разі годі сподіватися відшукати загально необхідний фундамент строгого філософування. Кожний мислитель приречений визнати релятивність будь-яких своїх тверджень, їхню зумовленість історичною ситуацією, а відтак неможливість створення загальнозначущої філософської системи.

Гусерль натомість вважає головним завданням філософії саме створення такого загального фундаменту строгого філософування. Цей фундамент він і намагається побудувати у творі "Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії", який виходить друком 1913 року.

Повна назва цього твору "Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії". Книга I. Загальний вступ до чистої феноменології". Отже, Гусерль планував видати його продовження. Але йому цього не судилося. Другий і третій томи "Ідей" опубліковано після смерті Гусерля в IV і V томах "Гусерліані" відповідно. Тому першу книгу "Ідей" заведено скорочено називати "Ідеї I", а томи, що вийшли в "Гусерліані" відповідно "Ідеї II" й "Ідеї III". Текст "Ідей I" вперше надруковано в першому числі "Щорічника з філософії і феноменологічного дослідження". Водночас цей твір виходить друком у видавництві Макса Німеєра. За життя Гусерля він зазнав два перевидання – у 1922 і 1928 роках. Після смерті Гусерля ця праця виходить у 1950 році в третьому томі "Гусерліані" за редакцією Вальтера Бімеля. У роботі над текстом він урахував нотатки, які зробив Гусерль у примірниках, що йому належали. В 1976 році Карл Шуман знову видає "Ідеї I" в III/1 томі "Гусерліані", спираючись на друге видання цього твору. Всі доповнення і виправлення він виносить до додаткового тому III/2. У нашому дослідженні ми спиратимемося на текст, що його вміщено в томі III/1 "Гусерліані".

Російська дослідниця Гусерлевої спадщини Неля Мотрошилова дає таку загальну характеристику цьому твору: "Книга перша *Ідей (Ідей I)*, як видно вже з підзаголовку – "Загальний вступ до чистої феноменології", містить спробу систематизувати й узагальнити попередні феноменологічні розробки, представивши цілісний проект чистої феноменології як нової, вельми специфічної та системно побудованої філософської науки – з її особливими методологічними засобами, поняттєвим апаратом, із незвичайним, радикально-критичним ставленням до традиції" [3, с. 105]. До цього опису нового проекту феноменології в "Ідеях I" варто лише додати, що цю нову філософську науку сам Гусерль розглядав як розвиток трансцендентальної філософії, який, безперечно, має бути поєднаний із критичним ставленням і до самого трансценденталізму і до всієї європейської філософської традиції. У цьому творі він намагається реалізувати проект побудови феноменології як строгої філософської науки, накреслений у статті "Філософія як строга наука". При цьому, починаючи з цієї праці й аж до кінця свого творчого шляху, Гусерль стверджуватиме, що феноменологія є трансцендентальною філософією, хоча багато в чому вона відрізняється від філософії Канта й неокантіанців.

Для дослідження поняття досвіду в трансцендентальній феноменології релевантними насамперед є такі теми з цього твору "Ідей I":

1. Феноменологічне розуміння співвідношення фактичного й сутнісного рівня розгортання досвіду.

2. Поняття природної настанови, в якій відбувається природний досвід світу як неproblemатичної даності.

3. Перехід від природної до феноменологічної настанови в актах феноменологічних редукцій, який дозволяє виявити трансцендентальні умови можливості досвіду.

4. Інтенційність як основна трансцендентальна умова можливості досвіду.

Зрештою, "Ідей I" – це твір, в якому представлено класичний варіант трансцендентальної феноменології. Її подальший розвиток великою мірою зумовлений розгортанням внутрішньої проблематики цього твору. Спробуймо розглянути дві основні тенденції цього розгортання, які втілюються в концепції темпоральності й інтерсуб'єктивності досвіду й зумовлюють перетворення трансцендентальної феноменології зі статичної на генетичну. Класичний варіант феноменологічної концепції інтерсуб'єктивності, як відомо, представлено у творі "Картезіанські медитації".

У лютому 1929 року Гусерля запросили прочитати в Сорбоні доповіді під назвою "Вступ до трансцендентальної феноменології" німецькою мовою. Французький переклад розширеної версії цих доповідей, який зробили Емануель Левінас і Габріель Пфайфер вийшов друком у Парижі 1931 року під назвою "Картезіанські медитації. Вступ до феноменології". Роботу над німецьким варіантом цієї праці, який мав бути значно більшим за французький, Гусерль завершити не встиг. Підготовчі матеріали до цього видання, які збереглися в архіві Гусерля і які сам автор позначив як "Розробка для друку", були опубліковані за редакцією Штефана Штрасера під назвою "Картезіанські медитації і Паризькі доповіді" у першому томі "Гусерліани" 1950 року. В нашому дослідженні ми спиратимемося саме на цей текст "Картезіанських медитацій".

Як зазначалося, головною темою "Картезіанських медитацій" є концепція інтерсуб'єктивності. Цій проблематиці присвячена остання й найбільша за обсягом п'ята медитація, що має назву "Розкриття трансцендентальної сфери буття як монадологічної інтерсуб'єктивності". Впадає в око, що в цій назві Гусерль використо-

вує метафору Ляйбніца. Ця метафора тут аж ніяк не випадкова. Порівнюючи суб'єктивність з монадою, Гусерль порушує проблему співіснування монад у спільному світі й переживання цього світу саме як світу спільного досвіду. Як відомо, Ляйбніц розв'язує цю проблему, апелюючи до принципу передусталеної гармонії. Утім цей принцип передбачає апеляцію до трансцендентної божественної волі. Однак апеляція до трансцендентної божественної волі не припустима з позицій трансцендентальної феноменології. Гусерль, отже, пропонує інший шлях розв'язання цієї проблеми, описуючи способи конститування інших і спільного з ними світу. Можна сказати, що для Гусерля інтерсуб'єктивність світу певною мірою є запорукою його об'єктивності. Так він намагається відповісти на заклади щодо суб'єктивізму й соліпсизму, які лунають у бік трансцендентальної феноменології від часів виходу друком "Ідей I". Але як можлива інтерсуб'єктивність? Інтерсуб'єктивність постає, отже і як спосіб розв'язання проблеми об'єктивності світу, і як проблема, що сама потребує розв'язання. Вся п'ята Картезіанська медитація і присвячена розгляду трансцендентальних умов можливості конститування інтерсуб'єктивності. Прояснюючи ці умови Гусерль розробляє концепцію специфічної апроприації в інтерсуб'єктивній сфері, впроваджує поняття парування й пов'язує інтерсуб'єктивний вимір досвіду з досвідчуванням власної живої тілесності та живої тілесності Іншого, що дає поштовх розвитку феноменології тілесності у французькій екзистенціальній феноменології, зокрема у Сартра та Мерло-Понті. (Докладніше про все це див. у 3 розділі "Інтерсуб'єктивність і тілесність досвіду" IV частини "Генетична феноменологія досвіду" згадуваної вже книги "Феноменологія досвіду" [2].)

Гусерль претендує на те, що в концепції інтерсуб'єктивності, викладеній у "Картезіанських медитаціях", остаточно розв'язано проблему соліпсизму. Проте подальший розвиток феноменології виявляє недостатність Гусерлевого рішення. До проблеми інтерсуб'єктивності звертаються зокрема Сартр з позицій екзистенціальної феноменології, Шюц у своєму проекті феноменологічної соціології та Вальденфелс в контексті своєї феноменологічної топографії Чужого. В усіх цих концепціях проблема інтерсуб'єктивності порушується в новий спосіб і дістає нових варіантів розв'язання, які також в жодному разі не можуть розглядатися як остаточні.

Інша стратегічна лінія розвитку трансцендентальної феноменології, як було зазначено вище, пов'язана з концепцією темпоральності досвіду, яка вперше стає головною темою розгляду в лекціях Гусерля з "Феноменології внутрішньої свідомості часу".

В основу цього твору покладено лекції, які Гусерль читає ще в Гетингені в період створення першого варіанту трансцендентальної феноменології 1905 і 1910 років. Записи цих лекцій опрацювала учениця і послідовниця Гусерля Едит Штайн. Наприкінці 20-х років Гусерль пропонує Гайдеггеру видати ці лекції. За редакцію Гайдеггера вони й виходять друком 1928 року в IX томі часопису "Щорічник філософії і феноменологічного дослідження" і також окремим виданням під назвою "Лекції з феноменології внутрішньої свідомості часу". У 1966 році Рудольф Бом перевидає ці лекції в X томі "Гусерліани"[19] під назвою "Феноменологія внутрішньої свідомості часу (1893–1917)" ("Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)"). При цьому він додає пізніші вставки, які зробив сам Гусерль, і впорядковує матеріали, з яких складається цей текст, відповідно до послідовності їх написання від 1893 до 1917 року. На це видання ми й посилатимемося в подальшому дослідженні.

Гусерль починає ці лекції з посилання на XI книгу "Сповіді" Августина, в якій той вперше в історії європейської думки порушує проблему суб'єктивного усвідомлення часу. На думку Гусерля, відтоді ми не спостерігаємо значного поступу в розвитку цієї проблематики. Це зумовлено наївним ставленням до часу, яке й має подолати феноменологія через здійснення феноменологічних редукцій стосовно темпоральності. Таке подолання має два важливі аспекти:

1. Вимкнення об'єктивного часу – феноменологу йдеться не про об'єктивний час зовнішнього світу, а про внутрішній час свідомості, в якому плине досвідчування світу.

2. Переосмислення генетичної проблематики – питання про генезу часу для феноменолога аж ніяк не означає питання про історичне походження об'єктивного часу, або часу об'єктивного світу. Натомість феноменолог опікується тим, як свідомість сама конститує час, у якому плінуть її переживання. Генетична проблематика постає як конститутивна проблематика. А оскільки конституювання завжди відбувається в інтенційних актах, то тут ми стикаємося з інтенційністю певного ґатунку.

З огляду на ці два аспекти стає зрозумілою двозначність центрального терміну цих лекцій – "Zeitbewusstsein", який водночас означає і свідомість, або усвідомлення часу й час свідомості.

Гусерль не задовольняється вченням свого вчителя Франца Brentano про первинні асоціації (у спогадах й очікуваннях) як способи конституювання темпоральності досвіду. Натомість він висуває свою концепцію ретенційно-протенційних модифікацій, або відтінювань (Abschattungen) актуального моменту переживання, завдяки яким й конститується темпоральний потік досвіду свідомості, вказуючи на принципову відмінність ретенції від спогаду, а протенції – від очікування. (Докладніше про це див. у 3 підрозділі "Річ зовнішнього сприйняття як правило або ідея" 2 розділу "Пасивна синтеза й активність свідомості" IV частини "Генетична феноменологія досвіду" твору "Феноменологія досвіду" [2].)

Отже, ми можемо дійти висновку, що головним змістом лекцій про внутрішню свідомість часу є темпоральність як трансцендентальна умова можливості досвіду.

Як ми побачимо нижче, на цю концепцію спирається вчення пізнього Гусерля про пасивну синтезу, яку він викладає в лекціях "Аналізи пасивної синтези" [4].

У двадцять років минулого сторіччя Гусерль тричі читає у Фрайбурзькому університеті курс лекцій, присвячених розгляду проблеми пасивної синтези – у зимовому семестрі 1920–1921, літньому семестрі 1923 і зимовому семестрі 1925–1926 років. Кожного разу Гусерль переробляв текст цього лекційного курсу. 1966 року в XI томі "Гусерліани" за редакцією Марґот Фляйшер виходить текст під назвою "Аналізи пасивної синтези. З лекційних і дослідницьких манускриптів 1918–1926" [4]. Це видання спирається на лекційний курс зимового семестру 1925–1926 років, до якого додано вставки й доповнення з більш ранніх Гусерлевих розробок цієї проблематики.

Основний текст лекцій "Аналізи пасивної синтези" складається зі вступу, чотирьох частин і стислого заключного спостереження. Цей том містить також додаткові тексти, але ми в нашому огляді зупинимося лише на основному змісті твору. У вступі, який має назву "Самоданість у сприйнятті" Гусерль здійснює проблематизацію сприйняття як первинного джерела змістів досвіду. (Докладніше про це див. у 1 підрозділі "Парадоксальність сприйняття" 2 розділу "Пасивна синтеза й активність свідомості" IV частини "Генетична феноменологія досвіду" твору "Феноменологія досвіду" [2].)

У першій частині "Модалізація" йдеться про такі модуси трансформації первинних вражень, як неґація, сумнів, модус можливості, а також про пасивну й активну модалізацію. В другій частині Гусерль вкотре звертається до проблеми очевидності. Відповідно до цього вона і має назву "Очевидність". Третя частина "Асоціація" присвячена розгляду пасивного асоціювання в досвіді свідомості її змістів (Докладніше про це див. у 4 підрозділі "Асоціація як основна форма пасивної синтези" 2 розділу "Пасивна синтеза й активність свідомості" IV частини "Генетична феноменологія досвіду" "Феноменологія досвіду" [2].) У четвертій частині "В-собі потоку свідомості" (Ansich des Bewusstseinsstroms) Гусерль продовжує розробку поняття "потік свідомості", яку він розпочав у лекціях "Феноменологія внутрішньої свідомості часу" [19]. Утім, як зазначалося вище, вся проблематика лекцій "Аналізи пасивної синтези" пов'язана з концепцією внутрішньої свідомості часу. Центральне поняття цих лекцій – поняття "пасивна синтеза" – спирається на концепцію ретенційно-протенційних модифікацій свідомості, що її викладено у творі "Феноменологія внутрішньої свідомості часу". З іншого боку, проблематика пасивності досвіду свідомості щільно пов'язана з концепцією допредикативного досвіду, що є одною з головних тем іншого твору Гусерля – "Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки" [1] ("Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik" [7]). У цьому дослідженні я спиратимуся на власний український переклад цього твору.

З огляду на підзаголовок книжки може виникнути дещо хибне враження, що цей твір присвячено лише вузькій логічній проблематиці і стосується тільки цієї науки, а саме її історичного походження. Проте вже на першій сторінці дослідження Гусерль спростовує таке хибне тлумачення власних намірів: "Насамперед слід пояснити можливість і необхідність такого наміру і сенс питання про походження, які тут слід порушити. Темою цього прояснення походження є не проблема "історії логіки" у звичайному сенсі або генетичної психології, а сутність структури, про походження якої ми запитуємо. Отже, нашим завданням є прояснення сутності предикативного судження на шляху дослідження його походження" [1, с. 1]. Маємо лише додати, що йдеться про походження предикативного судження з допредикативного досвіду. (Докладніше про це див. у 1 розділі "До-предикативний досвід і предикативне судження" IV частини "Генетична феноменологія досвіду" твору "Феноменологія досвіду" [2].) Саме в цьому сенсі варто розуміти основну назву твору "Досвід і судження".

Таке ставлення до генетичної проблематики спирається на згадану вже вище стратегію розгляду проблеми генези як проблеми конституювання в лекціях Гусерля "Феноменологія внутрішньої свідомості часу" [19]. Отже, для логіки проблема генези також обертається проблемою конституювання, тобто проблемою інтенційності.

З огляду на вже сказане стає зрозумілою важливість і значливість проблематики цього дослідження для всього феноменологічного проекту. Адже можна стверджувати, що весь цей проект у той чи той спосіб побудовано навколо концепції інтенційності, яка, безперечно, постає й у самого Гусерля, й у його послідовників у нескінченних редакціях і модифікаціях.

У цьому творі Гусерль робить також дуже важливе розрізнення завдань таких наук як логіка, психологія і феноменологія. Він спирається при цьому на критику психологізму в логіці, яку він розгорнув ще у творі "Логічні дослідження". У такий спосіб він обґрунтовує логіку як незалежну від психології науку. У творі "Досвід і судження" Гусерль робить наступний крок і вказує на спе-

цифічне завдання феноменології порівняно із логікою та психологією: "Формальна логіка не запитує про... розрізнення у способі передданості предметів. Вона запитує тільки про умови очевидного судження, а не про умови очевидної даності предметів судження. Вона не ступає на перший із двох ступенів можливого спрямування запитування, так само як і психологія з її суб'єктивним запитуванням дотепер не ступала на нього. Для феноменологічного прояснення генези судження це запитування, натомість, є необхідним..." [1, с. 9]. Генетична проблематика, як зазначалося, постає тут як проблема генези предикативного судження з допредикативного досвіду. При цьому ця генеза розглядається як така, що вона відбувається у внутрішньому та зовнішньому горизонтах досвіду. (Вчення про внутрішній і зовнішній горизонти досвіду детально розглянуте в 3 підрозділі "Внутрішній і зовнішній горизонти досвіду" 1 розділу "Допредикативний досвід і предикативне судження" IV частини "Генетична феноменологія досвіду" твору "Феноменологія досвіду" [2].)

На окрему увагу заслуговує концепція вільної варіації у фантазії як способу створення загальних понять (Про концепцію вільної варіації у фантазії докладніше див. у 4 підрозділі "Вільна варіація у фантазії як альтернатива номіналізму та реалізму" 1 розділу "Феноменологічна критика емпіризму" II частини "Феноменологія досвіду" [2].), що є альтернативою і емпіричному вченню про індукцію та асоціацію ідей, яке Гусерль критикує ще в II томі "Логічних досліджень" (Див. 3 підрозділ "Критика емпіричної концепції асоціації та індукції як способів утворення загальних понять" 1 розділу "Феноменологічна критика емпіризму" II частини "Феноменологія досвіду" [2].), і вченню про реальне існування ідей Платонового ґатунку.

Отже, "Досвід і судження" виявляється не просто трактатом із такої специфічної філософської науки, як логіка, а фундаментальним феноменологічним дослідженням деяких основних структур досвіду, а відтак і світу. Це зумовлює важливість цього твору для розвитку феноменології та філософської думки минулого століття взагалі.

Приблизно в той самий час, коли Ландґребе готує до друку текст твору "Досвід і судження", Гусерль працює над іншим великим твором, який так і не було завершено. Я маю на увазі "Кризу європейських наук і трансцендентальну феноменологію".

У 1935 році Гусерль читає дві доповіді в Празі. Спираючись на матеріали цих доповідей він починає писати нову велику книгу. 1936 року I і II частини дослідження виходять друком як статті в 1 томі часопису "Philosophia", який видає у Белграді Артур Ліберт. Усього було заплановано п'ять частин, але Гусерль помирає в квітні 1938 року, не встигнувши повністю зреалізувати свій задум. Із незбереженого стенографічного оригіналу III частини Ойґен Фінк створює манускрипт, який опрацьовує і доповнює сам Гусерль. З цих трьох частин і складається "Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія". Вступ до феноменологічної філософії" [6], який 1954 року виходить друком за редакцією Вальтера Бімеля в VI томі "Гусерліани". Останні два параграфи – 72 і 73 – було взято з інших манускриптів Гусерля, що він їх позначив як дотичні до проблематики "Кризи" (таку скорочену назву дістає цей твір у феноменологічній традиції). Показовим є те, що і свою останню працю Гусерль розглядає як "вступ до феноменології". Це, з одного боку, свідчить про невпинний інтелектуальний пошук, у якому впродовж усього свого

життя перебував засновник феноменології, з іншого – вказує на те, що феноменологія ніколи не може стати завершеним проектом, адже вона являє собою не так нову філософську доктрину, як новий філософський стиль мислення, одна з основних характеристик якого полягає у відкритості для будь-яких тем, що зумовлює принципову незавершеність феноменології і необхідність кожного разу починати від самого початку, тобто від самих речей, що потребують філософського осмислення.

Свій останній незавершений твір Гусерль починає з діагнозу, який він ставить європейській цивілізації. Її стан він однозначно визначає як кризу. Втім, де слід шукати причини цієї кризи? Гусерль упевнений в тому, що істинну сутність кризи європейського людства можна зрозуміти лише у тому разі, якщо ми звернемося до фундаментальної характеристики європейської культури, а саме до раціональності. Її засади було створено ще за часів античності у вигляді європейського телосу, тобто мети європейської цивілізації узгодити життя з вимогами розуму. Саме криза європейського типу раціональності призводить до тотальної кризи усіх сфер життя. Історія цієї кризи починається із математизації природи, яку здійснив Галілео Галілей. З одного боку, така математизація у вигляді *mathesis universalis* дала потужний поштовх розвитку природознавства. З іншого боку, відтоді науковці дедалі більше віддалялися від життєсвіту нашого досвіду. Натомість наука зосередилася на розробці штучних математичних моделей світу і підмінила цими моделями той життєсвіт, який вона мала б досліджувати. Тобто загроза полягає не у використанні математичних моделей в природничому пізнанні, а в підміні цими моделями самого світу. Цей процес, який Гусерль називає забуттям життєсвіту, і призводить до вищезгаданої кризи європейського людства. Вихід з цієї кризи можливий лише через повернення до життєсвіту як фундаменту сенсу наук (*Sinnfundament der Wissenschaften*): "Знання про об'єктивно-науковий світ ґрунтується" на очевидності життєсвіту. Він даний наперед науковим працівникам та спільнотам наукових працівників як підґрунтя... Якщо ми вигулькнемо з нашого наукового мислення, то усвідомимо, що ми науковці все ж таки є людьми, а отже частками життєсвіту..." [6, с. 133].

На цьому ми завершуємо огляд творів Едмунда Гусерля, у яких він тематизує поняття досвіду. В II частині цього дослідження ми розглянемо твори інших представників феноменологічного напрямку філософії, в яких постає ця проблематика.

Список використаних джерел

1. Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки [ред. і вид. Людвіґ Ландґребе; пер. з нім. і післямова Вахтанґа Кебуладзе]. – К.: ППС-2002, 2009. – 356 с. – (ZETESIS). 2. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду. – К., 2011. – 280 с. 3. Мотрошилова Н. "Идеи I" Эдмунда Гусерля как введение в феноменологию. – Москва: Феноменология – Герменевтика, 2003. – 720 с. 4. Husserl E. Analyse zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926 [neu herausgegeben von Margot Fleischer]. – Den Haag : Martinus Nijhoff Publishers, 1966. – XXIV, 531 S. – (Husserliana, Bd. XI). 5. Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge [herausgegeben von Stefan Strasser]. – Den Haag : Martinus Nijhoff Publishers, 1950. – 183 S. – (Husserliana, Bd. I). 6. Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie [herausgegeben von Walter Biemel]. – Den Haag : Martinus Nijhoff Publishers, 1954. – 276 S. – (Husserliana, Bd. VI). 7. Husserl E. Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik [redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe]. – Hamburg : Claassen Verlag, 1964. – 504 S. 8. Husserl E. Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil : Kritische Ideengeschichte [herausgegeben von Rudolf Boehm]. – Den Haag : Martinus Nijhoff Publishers, 1956. – 199 S. – (Husserliana, Bd. VII). 9. Husserl E. Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion [herausgegeben von Rudolf Boehm]. – Den Haag : Martinus Nijhoff Publishers, 1959. – 190 S. – (Husserliana, Bd. VIII). 10. Husserl E. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft [herausgegeben von Paul

Janssen]. – Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1974. – 298 S. – (Husserliana, Bd XVII). 11. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie [neu herausgegeben von Karl Schumann]. – Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1976. – 323 S. – (Husserliana, Bd. III/1). 12. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchung zur Konstitution [herausgegeben von Marly Biemel]. – Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1952. – XVI, 483 S. – (Husserliana, Bd IV). 13. Husserl E. Logische Untersuchungen. Erster Bd. Prolegomena zur reinen Logik [herausgegeben von Elmar Holenstein]. – Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. – 256 S. – (Husserliana, Bd. XVIII). 14. Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Bd. 1. Teil. Untersuchung zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis [herausgegeben von

Ursula Panzer]. – Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. – 529 S. – (Husserliana, Bd. XIX/1). 15. Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Bd. 2 Teil. Untersuchung zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis [herausgegeben von Ursula Panzer]. – Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. – (Husserliana, Bd. XIX/2). 16. Husserl E. Phänomenologische Psychologie: Text nach Husserliana; Bd. IX; [herausgegeben von Walter Biemel] – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. – 243 S. 17. Husserl Philosophie als strenge Wissenschaft. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009. – 87 S. 18. Husserl E. Philosophie der Arithmetik [herausgegeben von Lothar Eley]. – Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970. – 283 S. – (Husserliana, Bd. XII). 19. Husserl E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917). – Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. – 484 S. – (Husserliana, Bd. X).

Надійшла до редколегії 06.09.13

В. И. Кебуладзе

ПОНЯТИЕ ОПЫТА В РАБОТАХ ГУССЕРЛЯ

В статье идет речь о понятии опыта в феноменологической философии Гуссерля. Автор показывает, что критика психологизма является главным источником феноменологической концепции опыта. Особенное внимание уделяется интенциональности, темпоральности и intersubjectивности как трансцендентальным условиям опыта. В статье также рассматривается связь допредикативного опыта и предикативного суждения. Автор также исследует феноменологическую концепцию пассивного синтеза на фоне внутреннего сознания времени. Жизненный мир представлен как одна из важнейших тем феноменологии Гуссерля.

Ключевые слова: допредикативный опыт, жизненный мир, интенциональность, intersubjectивность, пассивный синтез, опыт, предикативное суждение, психологизм, темпоральность.

V. I. Kebuladze

CONCEPT OF EXPERIENCE IN HUSSERL'S WORKS

The article deals with the concept of experience in the Husserl's phenomenological philosophy. The author shows that critique against psychologism is the main source of the phenomenological concept of experience. The main attention is given to intentionality, temporality and intersubjectivity as transcendental conditions of experience. The connection of prepredicative experience and predicative judgment are also raised in the paper. The author also examines the phenomenological conception of passive synthesis against the background of the internal time of consciousness. The life-world is presented as one of the main topics of Husserl's phenomenology.

Keywords: experience, intentionality, intersubjectivity, life-world, passive synthesis, predicative judgment, prepredicative experience, psychologism, temporality.

УДК 17.026.4:316.3

О. М. Кожем'якіна, доц., Черкаський державний технологічний університет

ПРОБЛЕМА ДОВІРИ В КОНТЕКСТІ ВИКЛИКІВ СУЧАСНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Стаття присвячена аналізу причин проблематизації та актуалізації довіри в умовах сучасного цивілізаційного розвитку, звертаючи увагу на суперечливість процесів глобалізації та інформатизації, а також загострення глобальних проблем людства. Досліджується ціннісне підґрунтя феномена довіри в контексті соціальної етики.

Ключові слова: довіра, цивілізація, глобалізація, цінність, відповідальність, ризик.

Ситуація глобалізованої сучасності відзначається надзвичайно динамічними змінами в усіх сферах життя, інтенсифікацією та розширенням соціальних взаємин в світовому масштабі, що спричинює, зокрема, і суттєві ціннісні трансформації, які, згідно Р. Інглхарту, набувають ознак "постматеріальності", акцентуючись на проблемах якості життя (переважно в екологічному, етичному та естетичному вимірах) та ідеалах самовираження [7]. Саме цінності як загальнови́значні уявлення про бажане, найкраще, значуще є чинниками, що визначають пріоритети розвитку сучасної цивілізації, її перспективи та шляхи подолання кризових явищ, що зумовлює питання співвідношення традиційних та нових, відповідних часу, ціннісно-нормативних орієнтирів. Пріоритетними мають стати саме ті цінності, що уможливають відповідальне та узгоджене співіснування у безпечному середовищі (соціальному, природному, культурному, економічному, політичному тощо), особливо враховуючи численні кризи, що супроводжують людство останнім часом (екологічну, економічну, фінансову, політичну, екзистенційну тощо). Ситуація, в якій опинилось людство, може бути окреслена, згідно К.-О. Апелю, як етична проблема, точніше, макроетична, оскільки мова йде про спільну відповідальність в умовах спільної небезпеки (ядерної тотально-нищівної війни, руйнації людської еко- та біосфери), яка й кидає виклик моральному розуму [1, с. 38].

Однією з сучасних криз постає також і досить небезпечна соціальна криза – криза довіри, що фактично постає кризою ресурсів довіри, фіксуючи брак надійності та передбачуваності соціальних відносин, зниження

якості громадянського суспільства та правової держави, актуалізуючи, зокрема, розробку ціннісно-нормативних підстав проблематики довіри в аспекті соціальної етики на різноманітних рівнях соціальної взаємодії – від міжособистісних взаємин до міжнародних відносин. Створення атмосфери довіри в світовому масштабі потребує глобальної кооперації зусиль, що ускладнюється численними конфліктами, протистояннями, суперечками. Особлива значущість довіри в сучасному світі виявляється саме завдяки її інтегративному, регулятивному та легітимативному потенціалу як ключової основи узгодженої взаємодії та політичного порядку, що проблематизується неспівпаданням та жорстким конфліктом мотивів, потреб, цінностей.

Науковий інтерес до феномена довіри спостерігається порівняно недавно, в другій половині XX століття, значно актуалізуючись на межі тисячоліть. Більшість дослідників сходяться на тому, що довіра є суто сучасним явищем, затребуваність та дієвість якого значно посилюються в умовах збільшення непевних соціальних контактів, структурної диференціації та загального системного ускладнення соціуму. Однією з причин наукової зацікавленості феноменом довіри є також значний дефіцит довіри в усіх сферах сучасного соціуму, що також посилює дослідницький інтерес та актуалізує зазначену проблематику, особливо враховуючи динамічні зміни та численні виклики, що супроводжують сучасну цивілізацію останнім часом.

Цікавим є факт, що найпомітнішими серед наукових розвідок з проблематики довіри постають праці тих ав-

торів, які цікавляться глобалізаційними та цивілізаційними змінами в сучасному світі: Ф. Фукуяма ("Кінець історії та остання людина" та "Наше постлюдське майбутнє") [10], Е. Гідденс ("Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя", "Наслідки сучасності") [12], Н. Луман ("Соціальні системи", "Суспільство суспільства") [13], П. Штомпка ("Соціологія соціальних змін") [8], що свідчить про актуалізацію довіри як однієї з ключових проблем сучасності, тісно пов'язаної з питаннями безпеки та ризику. Серед вчених, що безпосередньо звертались до аналізу причин кризових явищ у сфері відносин довіри, також слід відзначити Д. Гамбетту, Б. Міцтал, Р. Хардіна, М. Гартмана, Б. Барбера, Е. Усланера та ін. Але, незважаючи на значну кількість праць з проблематики довіри як ознаки сучасності, все ж залишається недостатнім виявлення ціннісно-нормативних підстав специфіки функціонування довіри в умовах сучасної соціальної реальності.

Тому метою даної праці є виявлення підстав проблематизації довіри на сучасному етапі цивілізаційного розвитку, враховуючи ціннісно-нормативну трансформацію в умовах глобалізації та інформатизації.

Ситуація, в якій опинилась сучасна цивілізація, може бути окреслена в термінах значних змін та випробувань, ускладнюючись численними загрозами нечуваних раніше масштабів та гостроти. В умовах глобалізаційних процесів, які спричинюють зміни в звичних соціальних зв'язках та механізми соціального порядку, різноманітні політичні, фінансові, економічні, екологічні, культурні, соціальні проблеми сучасності потребують негайного вирішення, ключовим аспектом якого постає саме етична проблематика, а точніше, вироблення ціннісно-нормативних регуляторів злагодженого та відповідального співіснування в соціальному та природному середовищі. Згідно К.-О. Апелю, попередня етика мала справу переважно з орієнтирами доброї волі, що відображає виключно особисті наміри, а не успішність наших дій у світі. Але в ситуації загострення глобальних проблем сучасності "саме за успішність наших дій – або, інакше кажучи, за ризик планетарного масштабу від прямих та непрямих наслідків нашої технічно-індустріальної активності – ми й повинні були б сьогодні нести відповідальність" [1, с. 22], актуалізуючи етику відповідальності як "етику комунікативної взаємодії інтересів та обговорення ситуації" [1, с. 23]. В цьому контексті довіра може бути трактована наступним чином: в аспекті покладання на волю Іншого – як максима наміру, в аспекті очікування надійності – як максима ефективності функціонування інституцій, в аспекті переконаності в безпеці – як максима колективної відповідальності за успішність дій в глобальному масштабі.

Серед багатьох визначень цивілізації, які є досить неоднозначними та суперечливими в аспекті розуміння стадіальних чи локальних утворень та їх співвідношення (М. Данилевський, О. Шпенглер, А. Тойнбі, Е. Хантінгтон та ін.), звернемось до так званого "процесуального" визначення, яке орієнтує на становлення нормативних типів поведінки та досягнення бажаних ідеалів людської культури. Такий процесуальний контекст тлумачення цивілізації, властивий початковим етапам становлення цього терміну (Мірабо, Ленге, А. Фергюсон), більшу значущість надає саме процесу цивілізування конкретного суспільства, а не лише його "стану" [3, с. 256], досліджуючи процес наближення до стану високої моральності. Е. Бенвеніст, поділяючи думку щодо значущості концепту цивілізації в ряду тих, які несуть з собою нове бачення світу, досліджує семантичні особливості терміну "цивілізація" та виявляє свого роду початкову "дієслівність" цивілізації, в якій засадни-

чим є процесуальне значення "цивілізувати". Згідно Мірабо, справжня суть цивілізації – у процесі забезпечення засад та форм чеснот, у тих діях, що мають на меті "зробити людину і суспільство більш вихованими, привити людині навичку мимовільного дотримання пристойностей та сприяти пом'якшенню звичаїв суспільства" [3, с. 389].

Таким чином, даний контекст розуміння цивілізації зосереджує увагу на етапах, щаблях руху до певного стану моральності та соціальних засобах його досягнення, що, зрозуміло, значно сприяє розповсюдженню культури довіри та її стабілізації, незважаючи на значні потрясіння. Як зазначає І. Бойченко, з часом нормативним все ж стає стабільне, "станове" розуміння поняття "цивілізація", зберігаючи процесуальне розуміння відносно окремого людського індивіда, а не суспільства [4, с. 258]. Але все ж спрямований фокус процесуального розуміння цивілізації в аспекті ціннісного, моральнісного становлення суспільства є в сучасній ситуації загострення глобальних проблем надзвичайно актуальним, особливо в аспекті формування культури довіри та відповідальності як цивілізованих рамок взаємодії та організації життєдіяльності як на рівні окремого суспільства, так і в світовому масштабі.

Одним з викликів сучасної цивілізації є процеси глобалізації та інформатизації, які виявляються надзвичайно впливовими і досить неоднозначними. Більшість вчених сходяться на тому, що глобалізація як "невблаганна доля людства та незворотний процес" [2, с. 6] дає як великі шанси, нові можливості, так і приховує значні небезпеки. Серед суперечливих наслідків глобалізації З. Бауман виокремлює глокалізацію, стиснення простору/часу, соціальну та майнову поляризацію, просторову сегрегацію, відділення та відчуження, а також розрив між елітами та іншим населенням, фіксуючи значні проблеми у сфері цінностей: "центри, де виробляються сенси й формуються цінності, сьогодні вирізняються екстериторіальним характером і уникають місцевих обмежень – утім, це не має нічого спільного зі станом самої людини, що її покликано наповнювати змістом ці ідеї й цінності" [2, с. 7]. Досить розповсюдженим є загальне відчуття тривожності, занепокоєння майбутнім, виникає дезорієнтація, фрустрація, втрачаються традиційні життєві основи. Довіра, інтерпретована як очікування безпеки, порядку та надійності, зазнає значних випробувань на міцність в ситуації глобалізації, коли, згідно З. Бауману, турбота про особисту безпеку "перевантажується" заклопотаністю, "зумовленою іншими найважливішими аспектами існування в сьогоднішньому світі – незахищеністю й непевністю" [2, с. 9]. Така незахищеність та непевність підриває основи онтологічної довіри, що й зумовлює тривожність, гостру соціальну невизначеність, страх.

Про світову тенденцію зниження загального рівня міжособистісної та генералізованої довіри, а також втрату суспільної довіри до переважної кількості інституцій свідчать численні дослідження, зокрема, "Trust Barometer" [11] та "World Values Survey – WVS" [14]. Слід зазначити, що, згідно результатам глобальних досліджень "Trust Barometer 2012", по всьому світу фіксується різке зниження суспільної довіри, особливо до державної влади, відображаючи загальне незадоволення діяльністю переважної кількості інституцій.

Спостерігається також значне зниження споживачької довіри до якості пропонованих товарів та послуг, що свідчить про зменшення упевненості в їх надійності та недостатній контроль за їх якістю. Зазначені процеси демонструють, зокрема, кризу довіри до так званих "абстрактних систем", під якими Е. Гідденс розуміє експер-

тне знання, символічні знаки (гроші, віртуальні засоби обміну, правила їх застосування, дипломи та ін.) [5, с. 211–216], причому довіра в умовах складноорганізованого та важкопрогнозованого "суспільства ризику" виконує функції мінімізації ризику шляхом базованого на раціональному розрахунку, досвіду, репутації та інтуїції оптимального балансу довіри та прийнятного ризику. Розрізнення довіри та упевненості може реалізуватися завдяки розрізненню ризику та небезпеки: ризик містить в собі певне співвідношення небезпек і шансів, останні можуть поставати у вигляді відкритих можливостей у принципово невизначеному майбутньому, відносини довіри передбачають ризик, відносини упевненості – небезпеку. Досвід безпеки, з точки зору Е. Гідденса, спирається на розумний баланс довіри та прийнятного ризику.

Таким чином, проб лематизація довіри постає одним з яскравих механізмів демонстрації ускладнення сучасного соціуму, характерними ознаками якого є, згідно Е. Гідденсу, відрив від усіх традиційних способів соціального порядку, наслідком чого є соціальна невизначеність; глобальність простору, що посилює взаємозалежність, одночасно роз'єднуючи та об'єднуючи, та дає можливість вибору, відкриваючи як нові альтернативи, так і посилюючи ризики; масштаб змін та їх динамізм як значно збільшену швидкість усіх суспільних процесів; специфічні зміни у внутрішній природі сучасних інститутів, що функціонують на основі абсолютно інших принципів та являють собою завдяки новій ролі знання (інформації) нові форми організації життя та підтримки соціального порядку, зокрема, глобального, контролю та перевірки, сприяючи стабілізації невизначеності [5, с. 114–117]. Довіра в цьому контексті постає засобом стабілізації соціальних зв'язків завдяки унормованому дотриманню зобов'язань (як особистісних, так і абстрактних), компетентності, а також розвиненому комплексу певних моральних чеснот, як-то відповідальності, чесності, щирості, відкритості тощо, та моральному імперативу "незловживання" інтересами суб'єктів довіри, причому однією з базових ознак довіри є усвідомлений ризик та, незважаючи на це, все ж очікування надійності та безпечності взаємин.

Але, незважаючи на спільні ознаки процесів глобального системного ускладнення сучасного соціуму та загальної тенденції зниження довіри, все ж в кожній країні складається власна "картина довіри", що багато в чому залежить від традиційних засад конкретного соціуму та сформованих ціннісно-нормативних стандартів та культурних навичок, що сприяють чи перешкоджають формуванню культури довіри. Як вдало підмічає П. Штомпка, спираючись на висновки Ф. Фукуяма про особливості економічного та культурного розвитку країн з різним рівнем довіри, країни з високим рівнем довіри (Японія, Німеччина, США, Норвегія, Швеція, Голландія) керуються авансованим принципом "інший вартий довіри до тих пір, доки не виявиться обманщиком", країни ж з низьким рівнем довіри (Італія, Франція, Росія, Польща, Бразилія, Нігерія) озброєні протилежним, захисним принципом: "кожний є обманщиком, злочинцем, хабарником, доки не доведе власну порядність" [8, с. 410]. Досить часто для аналізу динаміки та специфіки функціонування довіри в сучасному суспільстві використовують так звану "клінічну" термінологію, визначаючи довіру "ознакою суспільного здоров'я" та виявляючи "симптоми" недовіри. Продовжує цю тенденцію і П. Штомпка, досліджуючи довіру в контексті концепції "культурної (або соціальної) травми", "травми великих перемін", відображаючи довіру як соціальне явище, надзвичайно тендітне та чутливе до негативних соціальних подій [9].

Ф. Фукуяма аналізує проблему довіри в культурологічному ключі як поєднання традиційної культури з потребами сучасних інституцій. Окрім того, вчений звертає увагу на те, що проблематика довіри в сучасному світі значно актуалізується завдяки розгляду довіри як ключового елемента соціального капіталу, насиченість яким має вирішальне значення для подальшої долі всього соціуму, його структуризації, ефективного функціонування інституцій, та, в кінцевому рахунку, визначає місце в глобальному розподілі праці [10, с. 529].

Також науковою спільнотою фіксується чіткий причинний зв'язок тенденцій зниження рівня довіри та зростання недовіри з визначальною ознакою періоду пізньої сучасності – динамічними глобалізаційними процесами. Зокрема, П. Штомпка, визначаючи в якості базових підвалин довіри стратегічну калькуляцію надійності, розповсюджену культуру та моральний імпульс довіри, задається питанням причинного впливу глобалізації як на раціональний розрахунок достовірності і надійності, так і на культурне оточення, формування клімату довіри в суспільстві. В результаті детального аналізу глобалізаційних тенденцій та особливостей процесу формування культури довіри вчений доходить висновку, що глобалізація послаблює чинники, які сприяють розповсюдженню суспільної довіри, та підриває довіру в цілому внаслідок утруднення розрахунку надійності, оцінки відкритості партнерів (через спрощення, спотворення, маніпуляції, інформативну селекцію ЗМІ, появу анонімного та віртуального Іншого, збільшення числа неконтрольованих та непевних контактів); зниження нормативної згуртованості через зростаючий аксіологічний плюралізм, аномію та етичний релятивізм; зменшення результативності контролюючих та регулюючих інституцій; зростання тривожності, зокрема, через дії глобальних терористичних мереж; зниження стабільності життєвих ситуацій та значне збільшення кількості ризиків [8, с. 414–422].

На суттєвому впливі глобалізаційних процесів на всі сфери сучасного життя наголошує також і О. Гьофе, який стверджує, що глобалізація узасадничує появу "загальносвітового суспільства як спільноти єдиної долі", що спричинене створенням глобального поля взаємин як плетива впливів та зв'язків, що дають як нові шанси, відкривають перспективи, так і приховують нові небезпеки та нові обмеження" [6, с. 16]. Відзначаючи суперечливість, неоднозначність та впливовість глобалізації, О. Гьофе з позицій політичної філософії виокремлює три основні виміри глобалізації: 1) властиве світовій спільноті насильство, що у вигляді воєн, пригноблення, експлуатації, колонізації та ін. постає загрозою людському життю та добробуту; 2) наявність у людства здатності до взаємодії, що слугує збереженню суспільного та індивідуального життя та добробуту; на фоні зростання спільної, всесвітньої відкритості та публічності збільшується кількість міжнародних організацій та ініціатив, що мають культурну, економічну, політичну, технічну, екологічну та ін. спрямованість. Причому розширенню світових контактів сприяє електронна світлова мережа, своєрідно "демократизуючи" простір шляхом надання рівних можливостей будь-яким географічним місцинам; 3) глобальна кооперована спільнота має не лише зв'язок з довірою, любов'ю та дружбою, а й зі змаганням та конкуренцією, що зумовлює не тільки завзяття, творчість та готовність ризикувати, а й значні негаразди у вигляді безробіття та забруднення довкілля, формуючи "спільноту злиднів та страждань" [6, с. 16–20].

Своєрідною відповіддю на зазначені виклики глобалізації, провідними складовими якої є нормативна модернізація та економічна раціоналізація, може бути,

згідно О. Гьофе, реалізація щонайменше трьох наступних завдань: створення правового та мирного устрою задля подолання глобального насильства; створення чесних рамок діяльності глобальної спільноти, починаючи з захисту від виснажливої конкуренції та сягаючи забезпечення мінімальних екологічних та соціальних прав; ключовими проблемами постають не лише питання глобальної справедливості, актуалізовані голодом та бідністю, а й глобальної солідарності та глобальної любові до ближнього [6, с. 26]. Слід зазначити, що реалізація кожного з названих завдань потребує певного рівня цивілізування світової спільноти, де ключову роль відіграє створення культури довіри в світовому масштабі, причому саме довіра є фундаментальною основою глобального миру.

Таким чином, враховуючи артикульовані О. Гьофе глобальні ракурси бачення людства, що не обмежуються лише економічними наслідками, а враховують і політичні, культурні, правові, екологічні та ін. зміни, сучасна цивілізація епохи глобалізації постає як *"спільнота єдиної долі"*, фіксуючи посилену взаємозалежність, що сприяє актуалізації солідарності та довіри як інтегративної, регулятивної та орієнтаційної передумови взаємодії; як *"спільнота насильства"*, що відображає деструктивний та небезпечний потенціал маніпуляції, експлуатації, поневолення, фізичного знищення, що, спричинює значне зниження довіри в світовому та регіональному масштабі та тоталізацію цілком виправданої недовіри; як *"спільнота взаємодії"*, яка, на щастя, має потенціал кооперації та здатна до взаємовідповідальності, що й сприяє формуванню культури довіри як на мікро-, так і макрорівнях, враховуючи також збільшення міжнародних правозахисних організацій та "глобальний розголос" нехтування правами людини; як *"спільнота злиднів та страждань"*, що, враховуючи демографічні проблеми та засилля фінансової цивілізації, значно загострює проблему довіри та посилює соціальне напруження внаслідок поглиблення майнової прірви, коли багаті стають багатшими, а бідні – біднішими, демонструючи брак соціальної справедливості та соціальної відповідальності.

В контексті викликів сучасної цивілізації людство також може бути окреслене як *"спільнота ризику"* (У. Бек, Е. Гідденс), *"спільнота споживання"* (Ж. Бодрійяр), *"спільнота реальної віртуальності"* (М. Кастельс) тощо, надаючи проблемі довіри нових аспектів аналізу – від вдосконалених маніпулятивних технологій, поширення комунікацій з "віртуальним" Іншим, збільшення числа та масштабності ризиків, засилля фінансової цивілізації – до вимушеної необхідності прийняття значної кількості рішень в принципово невизначеному середовищі та тотального контролю, що іноді приймає форми уніфікованих технологій механізованих маніпуляцій.

Отже, серед викликів глобалізації, які суттєво впливають на атмосферу довіри в сучасному світі, можемо відзначити наступні:

1) надзвичайно швидкі темпи змін (не тільки кількісних, а й суттєво якісних), що формує подальшу проблематику довіри в аспекті зниження передбачуваності взаємин та їх надійності, що призводить до дестабілізації довіри та її значних трансформацій в бік "зубожіння" ресурсів довіри;

2) розширення так званого "спільного простору" шляхом включення у сферу взаємодії Іншого (як Чужого, Ворожого, Анонімного, Віртуального, Третього), що загострює питання ідентичності, вироблення нормативних контекстів співіснування з Іншим в мультикультурному просторі;

3) прискорена руйнація всього звичного, надійного, традиційного, що висвітлює проблему екзистенційної

довіри в аспекті посилення тривожності та занепокоєння майбутнім в ситуації невизначеності;

4) розмитість та необов'язковість норм, а також принципова невизначеність майбутнього зумовлює аналіз довіри в контексті понять ризику та розрахунку цього ризику;

5) внаслідок руйнації "кордонів" та різноманітних просторово-часових бар'єрів зростає відкритість та незахищеність, що актуалізує такі ключові ознаки довіри, як вразливість та залежність;

6) занадто швидке збільшення обсягу інформації та її постійне оновлення, а також відсутність можливості отримати достатню кількість інформації про суб'єктів довіри призводить до визначення сучасної ситуації довіри як нестачі інформації, що також посилює невизначеність та зумовлює невідконтрольність відносин довіри.

Як зазначає П. Штомпка, глобалізація, з одного боку, є одним із суттєвих чинників, що спричинює ерозію довіри, руйнуючи довіру на локальному рівні, з іншого ж боку – створюються "механізми відродження довіри в більш широкому, ніж традиційний, масштабі та на більш високому, ніж традиційний, рівні, а саме – як глобальна довіра" [8, с. 431].

Таким чином, в сучасній цивілізації, розглянутій як *"спільнота взаємозалежності та єдиної долі"*, *"спільнота взаємодії"*, *"спільнота ризику"*, *"спільнота злиднів та страждань"*, *"спільнота споживання"*, *"спільнота насильства та маніпуляції"*, з'являються нові форми та масштаби соціальних взаємодій та протистоянь, що, з одного боку, значно проблематизує довіру, кризовість якої супроводжується посиленням тривожності, розчарування, підозрілості, фрустраційних явищ, а з іншого – актуалізує довіру в якості синергійного механізму соціального узгодження, розрахунку зниження ризику, забезпечення онтологічної безпеки завдяки унормованому спільно визнаному ціннісному порядку, демонструючи спроможність до пристосування в динамічному сучасному суспільстві зростаючої складності та збільшення загроз, що й зумовлює необхідність виведення довіри з модальності оптативу в статус імперативу.

Внаслідок кардинальних змін на макро- та мікрорівнях сучасної цивілізації відбувається формування нових форм життєдіяльності, що базуються на ціннісно-нормативних засадах, відповідних сучасній ситуації глобальних взаємозалежностей, враховуючи макроетичний вимір питань збереження природи, людства та створення гідного людини соціального простору. Проблему довіри в сучасному світі слід розглядати в контексті понять очікування безпеки (онтологічної, екзистенційної, соціальної, екологічної та ін.) та усвідомленого (прийнятого) ризику, причому специфіка довіри виявляється саме у розрізненні ризику та безпеки, нормативності добровільно взятих зобов'язань, а також взаємному ціннісному відношенню до Іншого (як персоніфікованого, так і деперсоніфікованого) як надійного, відповідального та компетентного учасника соціальної взаємодії. Формування культури довіри на рівні світової спільноти значно актуалізується в контексті відповіді на головний виклик сучасної цивілізації – збереження людства як спільноти, що має гуманні орієнтири та базується на традиційних цінностях – людяності, солідарності, справедливості, толерантності, відповідальності (зокрема, екологічної), які в нових умовах отримують нові масштаби та сфери втілення в контексті формування нових імперативів сучасності.

Список використаних джерел

1. Апелль К.-О. Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі / [пер. з нім. В. Купліна]. – К.: Дух і Літера, 2009. – 430 с. 2. Бауман З. Глобалізація. Наслідки для людини і суспі-

льства / [пер. з англ. І. Андрущенко]. – К.: Вид дім "Києво-Могилянська академія", 2008. – 109 с. 3. Бенвенист Э. Цивилизация. К истории слова // Общая лингвистика. – М.: Прогресс, 1974. – 448 с. 4. Бойченко І. В. Філософія історії: Підручник. – К.: Т-во "Знання", КОО, 2000. – 723 с. 5. Гидденс Э. Последствия современности / [пер. с англ. Г. Ольховикова, Д. Кибальчича]. – М.: Праксис, 2011. – 352 с. 6. Гюффе О. Демократія в епоху глобалізації / [пер. з нім. Л. А. Ситніченко, О. Ж. Лозінської]. – К.: ППС-2002, 2007. – 436 с. 7. Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития / [пер. с англ. М. Коробочкина]. – М.: Новое издательство, 2011. – 464 с. 8. Штомпка П. Доверие – основа общества / [пер. с пол. Н. В. Морозовой]. – М.: Логос, 2012. – 440 с. 9. Штомпка П. Со-

циальное изменение как травма (статья первая) / [пер. А. Ю. Мосеевой и Н. В. Романовского] // Социологические исследования. – 2001. – № 1. – С. 6-17. 10. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / [пер. с англ. Д. Павловой и др.]. – М.: АСТ: Ермак, 2004. – 730 с. 11. Edelman Trust Barometer – 2013 [Электронный ресурс]. – Режим доступу: <http://trust.edelman.com>. 12. Giddens A. The Consequences of Modernity. – Cambridge: Polity Press, 1990. – 412 p. 13. Luhman N. Trust and Power. – Chichester: Wiley, 1979. – 208 p. 14. World Values Survey (WVS): The World's Most Comprehensive Investigation of Political and Sociocultural Change [Электронный ресурс]. – Режим доступу: <http://www.worldvaluessurvey.com>.

Надійшла до редколегії 06.09.13

О. Н. Кожемякина

ПРОБЛЕМА ДОВЕРИЯ В КОНТЕКСТЕ ВЫЗОВОВ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Статья посвящена анализу причин проблематизации и актуализации доверия в условиях современного цивилизационного развития, обращая внимание на противоречивость процессов глобализации и информатизации, а также обострения глобальных проблем человечества. Исследуются ценностные основания феномена доверия в контексте социальной этики.

Ключевые слова: доверие, цивилизация, глобализация, ценность, ответственность, риск.

O. M. Kozhemiakina

THE PROBLEM OF TRUST IN THE CONTEXT OF CHALLENGES OF THE MODERN CIVILIZATION

The article is dedicated to the analysis of the reasons of problematization and actualization of trust under existing conditions of modern development of civilization, paying attention to the inconsistency of the processes of globalization and informatization, and also to the aggravation of the global problems of humanity. Are investigated the value bases of the phenomenon of trust in the context of the social ethics.

Keywords: trust, civilization, globalization, value, responsibility, risk.

УДК 13

Mir-Mohammadi Seyed Mohammad H., PhD student, Taras Shevchenko National University of Kyiv

WHY I AM NOT A NON-COGNITIVIST

Do we live in a world which contains no objective values? Non-cognitivists are those who think that we live in a world which contains no objective values. The source of value is thus in ourselves; each of us makes his own decision. Indeed, each of us has to decide what values he is to live his life by and the rest of us should respect the sincerity of those choices. Opposed to the non-cognitivist is the moral realist, who claims that moral values are to be found in the world, and that there are moral truths which we can discover. In this paper, several challenges for non-cognitivism will be presented. Then it will be concluded that although non-cognitivism appears self-evident, it cannot be considered as an acceptable viewpoint.

Keywords: moral realism, cognitivism, non-cognitivism, the desire theory.

There is a debate between two sharply contrasting views of morality. On the one side are ranged those who think, roughly, that we live in a world which contains no objective values. Because we are creatures with certain feelings, needs and desires, we react favorably to some actions and unfavorably to others. The source of value is thus in ourselves. This position goes naturally with the view that there are no moral truths. In this view, the agent may feel that what matters is not that they make the right decision but that each of us makes his own decision. Each of us has to determine what the right thing is for him or her. Each of us has to decide what values he is to live his life by and the rest of us should respect the sincerity of those choices. This view of morality is usually called non-cognitivism.

Opposed to the non-cognitivist is the moral realist, who claims that moral values are to be found in the world, and that there are moral truths which we can discover. What is morally right or wrong does not depend, in the way that the non-cognitivist suggests, on how we feel about it.

Therefore, the first appears to lead to the view that there is nothing independent of our moral opinions that determines whether or not they are correct; the second runs counter to that conclusion. Those more under the influence of the second will see moral experience as a matter of trying to find a value that is already there. So the issue for debate becomes, as David McNaughton presents, "are we to picture ethical thinking as a matter of creating or inventing values or rather as a matter of discovering or recognizing values that exist independently of us?" [1, p. 4].

There are challenges to non-cognitivism. Here I present five possible challenges to this account. Four of them, which will be expressed in nutshell, can be traced in other

literature [5, p. 18–20; 9, p. 214] and the last one is a religious-based challenge refers to the postulate that the holy, religious books have ethical parts which should be explained ethically by a complete, ethical doctrine.

The denial of a moral reality seems to render the notion of moral truth problematic. If there is no moral reality, then there is nothing for our moral opinions to be true of. Yet the claim that moral judgments do not have a truth-value – that is, cannot be properly said to be true or false – seems to fly in the face of our normal thought and speech. The second challenge explains that how non-cognitivism threatens all moral justifications. If there is nothing in the world for our moral opinions to be true of, to what can we point if we wish to justify our moral views? If our moral convictions are challenged can we produce any good reasons in support of them? Thirdly, it looks as if the non-cognitivist must deny that we can observe value, for there is nothing there to observe. This claim is counter-intuitive. Our experience of the world, as McNaughton states, does seem to involve experience of value, both moral and non-moral: we hear the beauty of Beethoven's music; we see the children's cruelty to the animals and so on. Furthermore, the claim that there is no moral reality, itself stands in need of justification. By what criterion do we decide what properties there are in the world? How do we determine whether some aspect of our experience represents, or fails to represent, a real property to us? Non-cognitivism faces the challenge of providing a general account of the distinction between what is really there and what only appears to be there.

Another debate between the moral realist and non-cognitivist arises when it comes to explaining moral motivation. The non-cognitivist embraces the belief-desire theory

of action explanation while the realist rejects it. The issue between the two is: "Can an action be explained by appeal to a cognitive state alone or must the explanation always include a non-cognitive element, a desire?" [5, p. 106]. The realist is adopting a cognitive view of motivation. This view can be known as belief theory.

The first argument in defense of the belief-desire thesis suggests that "whenever someone acts intentionally he must, in some sense, want or desire to do what he does. Intentional action requires the presence of an appropriate desire in the agent" [5, p.106]. The second argument suggests that: "beliefs, it may be thought, are motivationally inert; they are merely passive responses to the way the world is. Desires are active; directed as they are towards obtaining something, they are intrinsically 'pushy'" [5, p. 107]. The third argument is the better one which has recently been put forward by Michael Smith [8]. What is required is an explanation of why beliefs should be thought of as active and desires as passive. That explanation is supplied by the thought that beliefs are responsive to the way things are whereas desires are directed towards changing them. The point is usually made by saying that beliefs and desires have different 'directions of fit' to the world. Beliefs aim at the truth; desires aim at their own satisfaction. Beliefs are true if they fit the world; desires are satisfied if the world fits them. As Mark Platts has succinctly put it [7, p. 256–257; 8, p. 51]: "Falsity is a decisive failing in a belief, and false beliefs should be discarded; false beliefs should be changed to fit with the world and not vice versa. Desires aim at realization, and their realization is the world fitting with them; the fact that the ... content of a desire is not realized in the world is not yet a failing *in the desire*, and not yet any reason to discard the desire; the world, crudely, should be changed to fit with our desires, not vice versa. The third argument makes use of the concept of direction of fit in two ways. Firstly, it appeals to the fact that beliefs and desires have different directions of fit as providing support for the claim that they are quite different kinds of state. Secondly, its objection to the cognitivist theory of action explanation is that it does not ascribe a state to the agent which has the right direction of fit to explain his action" [5, p. 106–108].

Cognitivists in reply. As we saw, the moral realist appears a theory which has ability to explain the facts such as moral justification, moral observation and so on. Can the realist defend its cognitive view of motivation as well? For giving an answer, it is necessary to present the defense(s) of belief-desire theory. On the second, it is vital to present its rival answers. Then it can be concluded that although the belief-desire theory has often appeared almost self-evident to its supporters, it is challenged reasons for holding it are a little hard to come by. In the interest of finding such an aim, I will present arguments in defense of belief-desire thesis in the order presented by David McNaughton. Then, the possible answers will be investigated.

The first argument tries to prove that in *all* cases of action there is a non-cognitive part so called desire. However, a cognitive account will say that an agent who was motivated to act by a purely cognitive state may properly be said to have wanted to do what he did. To ascribe such a desire to him is merely to acknowledge that he was motivated to act by his conception of the situation. The claim that a desire must always be a non-cognitive state is not acceptable. On a cognitive account of desire, we need not see desire as a non-cognitive state which needs to be added to the agent's conception of the situation in order for him to be motivated. Rather, if the agent's conception of the situation is such that it is sufficient to motivate him to act, then to have that conception is to have a desire.

The second argument is only a claim. "Beliefs are motivationally inert" is the claim that the non-cognitivist should have proved while they only repeat it in a form of argument.

The third one draws attention to the states of mind. The argument divides the states of mind to two parts: cognitive state and emotive state. Belief, doubt, etc. are related to the former while desire, etc. are related to the latter. The distinction between them is the fact that the agent changes the former if they are not in accordance of reality while the latter changes the world if the world. So, belief cannot motive the agent. However, the realist holds that the cognitive state can be divided to two types: beliefs which are only adapted and corrected according to the reality; and beliefs which not only adapt themselves with reality but also push the agent to change the world if they are not found. To be aware of a moral requirement, adds McNaughton, is to have a conception of the situation as demanding a response. Yet to conceive of a situation as demanding a response, as requiring one to do something, is to be in a state whose direction of fit is: the world *must* fit this state. The requirement will only be satisfied if the agent changes the world to fit it [5, p. 109]. The agent's conception reveals to him both that the world is a certain way and that he must change it.

Given that the mentioned classification presented in this argument is true, it is still possible for the realist to defend a cognitive account of desire. Contrary to the cognitive account of desire, non-cognitivist doctrine holds that it is possible to desire any state of affairs. If the agent's beliefs about the desired state of affairs, his way of conceiving of what he desires, are quite independent of his desiring it then he can consistently desire anything, no matter how he conceives of it. At first sight, this view seems to find empirical support in the wide variety of things that people do desire. Closer examination, however, shows that this account of desire is not very successful in explaining action. Indeed, it can be argued that a cognitive account of desire does much better in getting us to understand certain actions. The cognitive state of desire suggests that the way to come to understand how someone can desire, and enjoy, an activity which holds no attractions for you, for instance, is to come to appreciate how he sees things. Let us give an example presented by McNaughton explaining the cognitive account of desire: "One philosopher who had a masochistic friend asked her to explain its attractions and she said 'You know how you always want to ride the wildest looking horse.' Since, as a matter of fact, he didn't, the explanation was not a success! Her approach, however, was right. What all such strategies have in common is to make the outsider see the experience in a fresh light. Just as the jazz devotee does not hear the music the way the novice does – it sounds different – so the masochist does not experience the pain in just the way that other people would" [5, p. 112]. Therefore, once we have understood the attractiveness of the desired object, as the agent conceives it, we already understand why he is motivated to act the way he does. Nothing needs to be added to his conception to complete the explanation. If we entirely shared his conception we would be motivated in the same way.

Above all, divisionism per se is a matter which seems *unacceptable*. This is not to say that the divisionism, in general, is intrinsically false, but simply that, to my knowledge, no consistent model of divisionism has been developed so far. Divisionism can be traced not only in this debate, but also in other debates such as self-deception, weakness of will and so on. Suppose that we accept all of them, then how is it possible to defend all while they are not similar to each other at all? In some approaches, like in Donald Davidson's, for example, if an agent holds contra-

dictory beliefs, one should assume that there is a subsystem of mental states consistent with the belief *p*, and another subsystem of mental states consistent with the belief not-*p*. As Davidson explains, whenever a non-rational causality arises, then the partition of the mind occurs [3, p. 182]. As another example, a group of philosophers, like D. Pears [6, p. 279–288], R. Audi [1, p. 137], H. Fingarette [4, p. 213–214], suggests that some types of phenomena such as self-deception, requires some sort of differentiation within the mind. So, it seems unnecessary to postulate the division of the mind in order to explain the vast majority of problems in ethics.

Can non-cognitivism accept holy, religious Books? The pure will which has discovered (observed) a moral, possible world pushes the agent to fit this world with moral requirements. For there is at least one group of beliefs, such as mentioned above, which are active. Additionally, with the cognitive account of desire, it becomes clear why being aware of such beliefs pushes the agent to fit their desire with. If an agent, for example, tries to eliminate all aspects of injustice (oppression), their purely observation of such possible world pushes them to do so. Moreover, failing to discover (observe) such moral requirement(s) by an agent, for example, can be considered as one of the reasons that arises moral agents' objection. In religious literature, like Bible and Holy-Quran, this fact appears memorably: "1. Woe to them that are at ease in Zion, and trust in the mountain of Samaria, which are named chief of the nations, to whom the house of Israel came! 2. Pass ye unto Calneh, and see; and from thence go ye to Hamath the great: then go down to Gath of the Philistines: be they better than these kingdoms? or their border greater than your border? 3. Ye that put far away the evil day, and cause the seat of violence to come near; 4. That lie upon beds of ivory, and stretch themselves upon their couches, and eat the lambs out of the flock, and the calves out of the midst of the stall; 5. That chant to the sound of the viol, and invent to themselves instruments of musick, like David; 6. That drink wine in bowls, and anoint themselves with the chief ointments: but they are not grieved for the affliction of Joseph. 7. Therefore now shall they go captive with the first that go captive, and the banquet of them that stretched themselves shall be removed" [2, Amos 6: 1–7]. "7. Ye who turn judgment to wormwood, and leave off righteousness in the earth, ...; 10. They hate him that rebuketh in the gate, and they abhor him that speaketh uprightly. 11. Forasmuch therefore as your treading is upon the poor, and ye take from him burdens of wheat: ye have built houses of hewn stone, but ye shall not dwell in them; ye have planted

pleasant vineyards, but ye shall not drink wine of them. 12. For I know your manifold transgressions and your mighty sins: they afflict the just, they take a bribe, and they turn aside the poor in the gate from their right. 13. Therefore the prudent shall keep silence in that time; for it is an evil time." [2, Amos 5: 7, 10–13]. "18. And a certain ruler asked him, saying, Good Master, what shall I do to inherit eternal life? 19. And Jesus said unto him, Why callest thou me good? none is good, save one, that is, God. 20. Thou knowest the commandments, Do not commit adultery, Do not kill, Do not steal, Do not bear false witness, Honour thy father and thy mother. 21. And he said, All these have I kept from my youth up. 22. Now when Jesus heard these things, he said unto him, Yet lackest thou one thing: *sell all that thou hast, and distribute unto the poor, and thou shalt have treasure in heaven: and come, follow me*" [2, Luke 18:18–22].

As it has remarked earlier, a cognitive account can explain all moral requirements presented from holy, religious books. As the last challenge, non-cognitivist cannot explain such facts since it holds that we live in a world which contains no objective values; the source of value is thus in ourselves; there are no moral truths; the agent may feel that what matters is not that they make the right decision but that each of us makes his *own* decision; each of us has to determine what the right thing is for him or her; each of us has to decide what values he is to live his life by and the rest of us should respect the sincerity of those choices. So, there is a puzzle for non-cognitivist. Non-cognitivism should explain if it is possible not to reject moral requirements mentioned in all religious books such as what mentioned above. With a comparison between the non-cognitivist doctrine and what mentioned from religious books, it can be concluded that it is impossible for non-cognitivists to explain ethically all holy books' moral obligations; they reject all of them.

Bibliography

1. Audi R. Self-deception, Action and Will. // Erkenntnis, 1982. – 286 p. – pp.133–158.
2. Bible. – Theophilus 3, King James Version (KJV), Ivan Jurik copyright 1997–2004.
3. Davidson D. Paradoxes of Irrationality // R. Wollheim & J. Hopkins, (eds.) Philosophical Essays on Freud, Cambridge: Cambridge University Press, 1982. – pp.289–305.
4. Fingarette H. Self-deception and the "splitting of the ego" // Philosophical essays on Freud / [edited by Richard Wollheim and James Hopkins]. – Cambridge: University Press, 1982. – pp.212–227.
5. McNaughton D. Moral Vision // Introduction to Ethics. – Blackwell, 1991. – 214 p.
6. Pears D. Motivated irrationality, Freudian theory and cognitive dissonance // R. Wollheim & J. Hopkins, (eds.) Philosophical Essays on Freud, Cambridge: Cambridge University Press, 1982. – 360 p.
7. Platts M. Ways of meaning. – London: Routledge & Kegan Paul, 1979. – 450 p.
8. Smith M. The Humean theory of motivation. – Mind, 1996. – 139 p. – pp.36–61.
9. Stevenson C. L. Facts and values. – New Haven: Yale Univ. Press, 1963. – 305 p.

Надійшла до редколегії 06.09.13

С. М. Г. Мир-Могамادی

ЧОМУ Я НЕ НОН-КОГНИТИВИСТ

Чи живемо ми в світі, якому не притаманні об'єктивні цінності? Нон-когнітивісти є тими, хто вважає, що ми живемо в світі, якому не притаманні об'єктивні цінності. Джерело цінності тоді – в нас самих; кожен з нас робить свій власний вибір. Насправді, кожен з нас має вирішити, у відповідності з якими цінностями жити, а інші мають поважати щирість такого вибору. Протилежним нон-когнітивізму є моральний реалізм, заідно з останнім моральні цінності потрібно відшукати в світі, тобто існують моральні цінності, які можна розкрити. В статті представлені декілька викликів нон-когнітивізму. У підсумку стверджується, що незважаючи на те, що нон-когнітивізм сам себе обґрунтовує, він не є прийнятною позицією.

Ключові слова: моральний реалізм, когнітивізм, нон-когнітивізм, теорія вибору.

С. М. Х. Мир-Мохаммади

ПОЧЕМУ Я НЕ НОН-КОГНИТИВИСТ

Живем ли мы в мире, который не содержит объективных ценностей? Нон-когнитивисты являются теми, кто считает, что мы живем в мире без объективных ценностей. Источником ценностей тогда являемся мы сами; каждый из нас делает свой выбор. Действительно, каждый решает, в соответствии с какими ценностями жить, а остальные должны уважать искренность подобных выборов. Противоположным нон-когнитивизму есть моральный реализм, согласно которому моральные ценности следует отыскать в мире, существуют моральные ценности, которые могут быть открыты. В статье представлены несколько аргументов против нон-когнитивизма. Несмотря на то, что нон-когнитивизм сам себя обосновывает, эта позиция не приемлема.

Ключевые слова: моральный реализм, когнитивизм, нон-когнитивизм, теория выбора.

УДК 130.2

О. О. Ніколаєнко, асп., КНУТШ

КУЛЬТУРНО-НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ СТУДІЙ КУЛЬТУРНОЇ ПАМ'ЯТІ

Стаття присвячена аналізу культурно-національної ідентичності в контексті сучасних студій культурної пам'яті. На матеріалах есеїстики Юрія Андруховича та поезії Сергія Жадана здійснюється аналіз процесу віднайдення і становлення культурно-національної ідентичності.

Ключові слова: культурно-національна ідентичність, культурна пам'ять, сучасна українська література, пам'ятне місце, травматичний досвід.

Проблема культурно-національної ідентичності є однією з найбільш досліджених і дискутованих проблем в сучасних гуманітарних дослідженнях. Вона розглядається у філософії, психології, соціології, політології, культурології. Аспект, який насамперед цікавить автора, – це розгляд культурно-національної ідентичності у контексті сучасної української літератури, зокрема, у світлі есеїстичних та поетичних студій культурної пам'яті. Розгляд культурно-національної ідентичності крізь призму мистецької проблематики зумовлений тим, що мистецтво завжди гостро реагує на стан суспільних відносин, виявляючи свої діагностичні та терапевтичні функції, адже воно має безпосередній стосунок до культурного ґрунту суспільного буття індивідів. Культурологічний аналіз означеної проблематики має на меті виявлення способу стосунку мистецтва, а саме літератури, до суспільства та його ідентичності у нинішній Україні.

Як відомо, культурно-національна ідентичність є складним комплексом уявлень людини про своє "Я" у стосунку до культурної традиції певної нації, з якою вона себе ототожнює. Одним з найважливіших структурних елементів цього стосунку є культурна пам'ять, оскільки вона акумулює спогади, що пов'язують індивіда з нацією. Таким чином, індивід визначає себе через те, що він згадує та забуває разом з іншими представниками нації. У разі, коли суспільство опиняється перед загрозою втрати культурної пам'яті або ж виявляє бажання віднайти її, саме мистецтво починає гостро реагувати на ці процеси, відкриваючи архів спогадів та створюючи художні форми, що сприяють саморефлексивній роботі пам'яті [5, с. 28–31]. Мистецтво перебуває у інтерактивному комунікативному зв'язку з культурною пам'яттю через знакову систему та наратив. Але найяскравіше цей зв'язок демонструє література через її найбільшу соціальну заангажованість серед мистецьких жанрів.

Спробуємо розглянути формування культурно-національної ідентичності крізь призму проблематики культурної пам'яті в сучасній українській літературі, зокрема на матеріалах есеїстики Юрія Андруховича та поетичної збірки Сергія Жадана "Вогнепальні й ножові". Було обрано саме цих авторів, оскільки їхня творчість демонструє динаміку культурно-національної ідентичності, адже Андрухович та Жадан належать до різних літературних генерацій. Юрій Андрухович (1960 р., Івано-Франківськ) належить до літературного покоління "вісімдесятників", періодом найактивнішої діяльності якого був кінець 80-х – поч. 90-х рр., себто перехідний період, історичний злам, розпад СРСР. Катаклізм системи спричинив переоцінку всіх дотеперішніх "словників" та кодів культури, а відтак, і власної культурно-національної ідентичності, про що мовитиметься далі. Сергія Жадана (1974 р., м. Старобільськ, Луганська область) зараховують до літературного покоління "дев'яностників", чия творчість припадає на епоху вже новітніх криз суспільного становлення. Попри різні естетичні настанови всередині покоління "дев'яностників" їх об'єднувало те, що, за висловом одного з поетів цієї генерації, Сергія Пантюка, вони пе-

ремогли у собі той дикий злам епох, їх зачепили "гарячі точки", переслідування з боку влади та тиск "тупої та безпросвітної соціалки" [8], проте вони уособлювали собою "постсокову єдність суперечностей" [8]. Окрім того, прикметним для аналізу є те, що Юрій Андрухович – представник Західної України, а Сергій Жадан – Східної. Це допоможе простежити характерні риси досвіду становлення культурно-національної ідентичності у історично відмінних культурних регіонах.

Наприкінці ХХ-го – поч. ХХІ ст. взаємозв'язок між культурною пам'яттю та ідентичністю набуває нової актуальності. На думку дослідниці Аляйди Ассман, це зумовлено скасуванням та встановленням наново культурних та політичних кордонів у всьому світі [5, с. 69]. Ці процеси безпосередньо стосуються простору колишнього СРСР, де про своє повернення "заговорили" ті національні ідентичності, які входили до складу "великої імперії", позбуваючись права на власну мову, культуру, історію. Подібний розвиток самоідентифікації націй був описаний за допомогою метафор "повернення" чи "пробудження історії" [5, с. 69]. Під історією тут мається на увазі не академічне вивчення минулого, а пробудження у колективній свідомості інтересу до минулого, його згадування, "реставрація" культурної пам'яті. Варто зазначити, що сучасні дефініції культурної пам'яті та відповідні дослідження у цьому річизні характеризуються міждисциплінарністю теорії та методології. Одне з таких визначень надала німецька дослідниця Астрід Ерл, яка була редактором "Довідника студій культурної пам'яті". Вона запропонувала ідею культурної пам'яті як взаємодії сучасного з минулим у певних соціокультурних контекстах, що надалі сприятиме залученню до проблематики культурної пам'яті різні виміри та рівні культурної пам'яті, імпліцитні засоби культурного пригадування, візуальні та тілесні форми пам'яті [10, р. 2]. Харківська дослідниця культурної пам'яті, Гелінада Грінченко, наголошує, що Астрід Ерл, обґрунтовуючи виміри пам'яті, виходить з антропологічно-семіотичного розуміння культури, що охоплює соціальні (суспільні відносини, інституції), матеріальні (артефакти, медіа) та ментальні (культурно визначені шляхи мислення) аспекти. Отже, постає можливість застосування концепту культурної пам'яті для поєднаного вивчення соціальної, матеріальної та ментальної пам'яті [6, с. 10]. Можна сказати, що така думка є продовженням концепції *kulturelle Gedächtnis* (культурної пам'яті) Аляйди та Яна Ассман, адже саме вони диференціювали комунікативну та культурну пам'ять як складові колективної пам'яті. Комунікативна пам'ять ґрунтується на повсякденній комунікації, мові, а культурна пам'ять – на символічній культурній об'єктивації. Окрім того, Ян Ассман підкреслює зв'язок культурної пам'яті та ідентичності: "Під культурною пам'яттю ми розуміємо властивий кожному суспільству і кожній епосі набір текстів, зображень та ритуалів, які постійно використовуються та через "підтримання" яких група стабілізує та передає далі власне бачення себе самої; це колективне знання переважно (але не

винятково) про минуле, на якому група засновує усвідомлення власної єдності та своєрідності" [9, S. 15].

Таким чином, і перед українським суспільством постає питання: які загальноукраїнські спогади ми повинні зберігати задля розуміння власної культурно-національної ідентичності і внеску в нове конструювання історії? Свою відповідь намагаються дати письменники Юрій Андрухович та Сергій Жадан

Юрій Андрухович звертається до осмислення цієї проблематики у циклі есеїстики "Моя остання територія" і "Ангели та демони периферії". Він демонструє шлях трансформації індивідуальної пам'яті в культурну. Його усвідомлення належності до української культури та нації походить від особливого відчуття місця народження та проживання письменника, Галичини: "Я живу в споконвіку підозрюваній і зневажуваній частині світу. Ця частина світу називається Галичиною" [4, с. 257]. Галичина для Андруховича не є суто географічним місцем, вона є пам'ятним українським місцем, що позначене дискретністю, себто відмінністю, "розривом" між минулим і теперішнім. А. Ассман зазначає, що на пам'ятному місці певна історія не набула продовження і розвитку, а радше зазнала насильного обриву [5, с. 327]. Такого насильного обриву зазнала, на думку Ю. Андруховича, історія Галичини у 1939 р. з приєднанням до "імперії" СРСР, адже напр. XIX – поч. XX ст. Галичина була одним з найважливіших локусів Центральної-Східної Європи, входячи до складу Австро-Угорської імперії. Перервана історія Галичини матеріалізується в руїнах та реліквіях колишнього побуту, що виокремлюються на пострадянському архітектурному тлі як фрагменти чужого досвіду: "Мене з дитинства притягають руїни, цей особливий слід, особливий сад колишнього буття...Старі стіни, трухляві балки, напівзітлілі речі мають своє власне, тільки їм властиве дихання – можливо, я токсикоман?" [3, с. 263]. Ці руїни – залишок від того, що більше не існує, але має бути збереженням не тільки у індивідуальній, але й у колективній пам'яті задля реставрації минулого, яке наразі є забутим і втраченим, але саме воно, на думку Андруховича, безпосередньо формує нашу культурно-національну ідентичність. Сьогоднішня "рана втрати та пошуку" цієї ідентичності може бути загоєна українцями шляхом відновлення пам'яті: "...але ж наші нещастя походять не від того, що ми прагнемо заглибитись у споглядання своєї історії. Тут усе швидше навпаки – ми надто мало її знаємо, бо за тоталітарних часів нам подавали її сфальшованою... Вона аж світилася, бідна, від жахливих семантичних порожнин, з неї *випадали* (курсив – Юрія Андруховича) не тільки окремі постаті чи події, але й цілі періоди, процеси, тенденції. З неї випадав її зміст! Отже, ми тільки починаємо її реконструювати і це мусить нарешті відбутися" [3, с. 275].

Таким чином, для Андруховича передумовою культурно-національної ідентичності є жива культурна пам'ять, яку втілюють руїни, меморіальні ландшафти, германізми, присутні в українській мові, старі карти, вже неіснуючі міста тощо. Ці матеріальні рештки стають елементами наративу, який замінює втрачений локус. Наратив стає тим, що змушує пам'ятні місця заговорити як свідків минулих часів та виявляє їхнє значення у сьогоденні, адже він відновлює зруйнований пласт національної історії та традицій. Оповідь Андруховича про минуле Галичини з її бароковими середмістями, екзотичними товарами на ринках, кав'ярнями, цукернями, фігурами святих Христа Спасителя, Марії Матері Божої та Йоана Хрестителя, пам'ятниками цісарям, одноповерховими вилами, текстами Бруно Шульца, бібліотеками та обов'язковою ратушею на головній площі міст має на

меті відновити у пам'яті українців спогад про свою колишню приналежність до специфічної центрально-східної європейської культури, "поруйнованого коридору між Західною Європою та Східною..." [2, с. 193]. Але ця реконструкція минулого має стати не черговим ідеологічним міфом про європейськість на шляху до культурно-національної ідентичності, вважає Андрухович, а ретельним вивченням традиції та забутих мистецьких форм: "Наші будинки, сади, площі (я вже не кажу: заводи, вокзали, летовища) вражені тяжким гріхом безформності. Усе, на чому ще може спинитись око, – полишене не нами, але нами занедбане і осквернене...Щось ми втратили, здається назавжди. Навіть, якщо мали колись" [1, с. 216]. Саме мистецтво, яке є носієм культурної пам'яті, має стати орієнтиром у нинішній ситуації пошуку українцями власної культурно-національної ідентичності: "Ви будете сміятись, але я скажу так: навчити школярів відрізнати сонети від октав. Окситонні рими від парокситонних. Питальне речення від окличного" [1, с. 217].

Сергій Жадан, як і Юрій Андрухович, усвідомлює свою приналежність до української культури та нації через особливий зв'язок з місцем свого народження. Однак він є представником Сходу України (Луганська область). Схід України розуміється Жаданом також не як суто географічне місце. Проте, якщо у випадку Галичини йшлося про пам'ятну територію, на якій відбувся насильний обрив історії і позначилась дискретність між минулим та теперішнім, то Схід України набуває статусу травматичної території, місця, де не просто "обривалась" історія нації, а взагалі не створились умови для її виникнення завдяки політиці насильницької русифікації у Союзі, переслідуванням українських діячів і навіть вже сучасним приниженням, поразкам та смертям, що вписані кров'ю 90-х в історію нації. Травматичному місцю, на думку А. Ассман, притаманно те, що його подієвість не може бути передана через засоби повсякденної мови: "Розповідь цієї історії заблокована психологічним тиском індивідуума або соціальними табу спільноти" [5, с. 347]. Травматичне місце, на відміну від пам'ятного, здатне інтенсифікувати почуття через чуттєве споглядання, воно постає раною на тілі, яка не загоюється і потребує особливої терапії. Такою терапією, вважає дослідниця Рут Клюгер, є не просто комунікація, а словесне заклинання і чаклунство: "Спогад – це заклинання, а дієве заклинання – чаклунство" [5, с.348]. Здатністю до терапії через ритм та сугестію володіє поезія. Власне, вона стає виразом того, що вже записано на тілі як травма. Це яскраво демонструє вже сама назва збірки Жадана – "Вогнепальні й ножові". Надалі поетом також використовуються метафори, що вказують на тілесну вписаність травматичного місця: "Доки духи й померлі приходять до нас сюди, / нас не стримає жоден Спаситель і жоден Аллах. / Все минуле, сестро, вічні лише сліди / від шрапнелі та куль на наших чорних тілах" [7, с. 8]. Робота пам'яті Жадана пов'язана зі згадками про первинні сцени насильства, травмою, що є витісненою у історичне несвідоме і провокує страждання у сьогоденні. Як слушно зазначає з цього приводу А. Ассман: "Травматичне місце зберігає силу події як минуле, що не минає, не може віддалитися на певну відстань" [5, с. 347]. Для Жадана травматичне місце є межею, що відділяє світ живих і світ померлих, тіла яких також колись відчували "кулі" дезорієнтації на власному просторі: "Ходиш і забуваєш минуле. / Забуваєш – і не можеш забути. / Лише відчуваєш останнім нервом, / зубами і складками жировими / тонку межу, що проходить небом / між живими і неживими" [7, с. 25].

Окрім того, можливість віддалення і забуття заперечується географією, яка зберігає пам'ять про першопо-

чаток травми: "І ось тепер ми говоримо про тих, / хто відібрав у нас наші міста, / про міста, які помирають, ніби домашні тварини, / про те, що нас позбавили ключів та паролів, / за допомогою яких ми відчиняли двері лікарень, / проходячи між світлом і темрявою ранкових аптек..." [7, с. 105]. У цій ситуації для Жадана є очевидним взаємозв'язок травми та культурно-національної ідентичності. Травма спричинює проблеми з усвідомленням жителів Східної України своєї приналежності саме до української нації та культури. Цим жителям довгий час нав'язувався пріоритет Москви, усе українське було дискриміноване і навмисно витіснене. Тому українська незалежність спровокувала у них невротичне відчуття втрати орієнтиру, зразка, статусу. Відтак, симптоматично є поява пияцтва, насильства та криміналу: "Країна, в якій виживання вважали талантом, / де вся твоя біографія – список боргів і трупів, / називає мене тепер злісно вбивцею і симулянт, / опитує свідків, які вціпіли, шукає рештки отрути" [7, с. 28]. Травматичні сцени, які включені в актуальне тут-і-зараз, призводять до розщеплення сьогодення. Однак Жадан пропонує терапію цієї травми шляхом пошуку утраченої колісності ідентичності. Зцілення є можливим завдяки включенню у культурну пам'ять, яка на думку поета, вписана у тіло та географію: "Тому давай, повертайся, / ще можна все відіграти. / Вони все одно не можуть вибити з нас нашу / прив'язаність до цієї географії. / Вони нічого не зможуть вдяти, якщо ти повернешся / і все пригадаєш" [7, с. 109]. Віднайдення ідентичності може відбуватись як поновлення чуттєвого взаємозв'язку з землею [5, с. 310], ця реактивація пам'яті означатиме розрив з історією руйнувань та експлуатацій, здобуття нового бачення себе у стосунку до культури, нації, позбавлення від травматичного досвіду жертви: "Все, що відбудовується з руїн, все, що / починається з нічого, порожнеча, що / перетворюється в руках слюсарів та механіків / на машини й верстати, все це вкладено / в наше життя, наче віру в тексти псалмів" [7, с. 54].

Отже, процес зцілення зображується Жаданом як повернення до культурної пам'яті, яка вписана в тілесний досвід. Віднайдення культурно-національної ідентичності залежить від чуттєвого взаємозв'язку особистості з географією, який можна повернути через спогади, представлені у формі поетичної оповіді. Цей процес, на думку Жадана, є відкритим, залучення до нього є важливою справою для кожного: "Доки триває твоя безпосередня участь у житті і формується твоя особиста відповідальність за кожну смерть. Доки на вулиці з теплих під'їздів щоранку виходитимуть герої, апостоли та жінки" [7, с. 157].

Простеживши формування культурно-національної ідентичності крізь призму проблематики культурної пам'яті в сучасній українській літературі, можемо зробити наступні висновки. Оповідь, письмо, як для Юрія Андруховича, так і для Сергія Жадана є метафорою пам'яті, адже воно є незамінним, багатозначним, проте вод-

ночас неповним, оскільки "тривка присутність записаного суперечить структурі *спогаду*, який завжди залишається нетривким і обов'язково включає інтервали не-присутності... Спогад не передбачає ні тривкої присутності, ні тривкої відсутності, а натомість передбачає взаємодію присутності та відсутності" [5, с. 347]. Оповідь цих письменників реставрує фрагменти втрачених і зруйнованих, відсутніх, життєвих зв'язків індивіда з пам'ятним і травматичним місцем. З насильною руйнацією місця його історія продовжується: воно зберігає матеріальні рештки, які стають елементами оповіді, а разом з тим є вихідним пунктом нової культурної пам'яті, що стає передумовою культурно-національної ідентичності. Міфологема руїн старожитньої Галичини та травматичні образи Сходу несуть подвійне послання: у них водночас закодовані забуття і спогади. Вони символізують минуле життя, загублене у вимірі історії, вже чуже, або ж витіснене у несвідоме, і водночас – те, що можна пригадати, запис чого зроблений на тілі. Для Юрія Андруховича міфологема руїн старожитньої Галичини є елементом наративу, який заміняє втрачений колісний локус. Вона кристалізує значення пам'ятних місць у сьогоденні і відновлює забутий пласт національної історії та традицій, чим створює у сьогоденні орієнтир для пошуку української культурно-національної ідентичності. Для Сергія Жадана важить поновлення чуттєво-тілесного зв'язку з землею. Через зображення травматичних сцен Сходу він запускає механізм реактивації пам'яті, що має створити розрив з історією руйнувань та експлуатацій. Отже, процес віднайдення власної культурно-національної ідентичності, на думку письменників, залежить від особливого стосунку особистості до географії, який є можливим завдяки спогадам, представленим у мистецьких формах.

Список використаних джерел

1. Андрухович Ю. Вступ до географії // Моя остання територія. Вибрані твори: Поезія, проза, есеїстика. – Львів: ЛА "Піраміда", 2009. – С. 209–216.
2. Андрухович Ю. Ерц-герц-перц // Моя остання територія. Вибрані твори: Поезія, проза, есеїстика. – Львів: ЛА "Піраміда", 2009. – С. 185–194.
3. Андрухович Ю. Центральна-східна ревізія // Моя остання територія. Вибрані твори: Поезія, проза, есеїстика. – Львів: ЛА "Піраміда", 2009. – С. 263–307.
4. Андрухович Ю. Час і місце, або Моя остання територія // Моя остання територія. Вибрані твори: Поезія, проза, есеїстика. – Львів: ЛА "Піраміда", 2009. – С. 255–263.
5. Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті [пер. з нім. К. Дмитренко, Л. Доронічева, О. Юдін]. – К.: Ніка-Центр, 2012. – 440 с.
6. Грінченко Г. Das kulturelle Gedächtnis in aktuellen Diskursen // А. Ассман. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті. – К.: Ніка-Центр, 2012. – С. 9–19.
7. Жадан С. Вогнепальні та ножові. – Харків: Книжковий клуб "Клуб сімейного дозвілля", 2012. – 160 с.
8. Пасічник Н. Інтерв'ю з Сергієм Пантюком. [Електронний ресурс]. – Режим доступу до інтерв': <http://ostbar.com.ua/articles.php?pg=4&id=53>.
9. Assman J. Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität // Kultur und Gedächtnis / Hrsg. von J. Assman und T. Hoelscher. – Frankfurt: Suhrkamp, 1988. – S. 9–19.
10. Erll A., Nünning A., in collaboration with Young S. B. Cultural Memory Studies: An Introduction / Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook. – Berlin / New York: de Gruyter, 2008. – 441 p.

Надійшла до редколегії 06.09.13

А. О. Николаенко

КУЛЬТУРНО-НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ СТУДИЙ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ

Статья посвящена анализу культурно-национальной идентичности в контексте современных студий культурной памяти. На материалах эссеистики Юрия Андруховича и поэзии Сергея Жадана анализируется процесс нахождения и становления культурно-национальной идентичности.

Ключевые слова: культурно-национальная идентичность, культурная память, современная украинская литература, памятное место, опыт травмы.

A. Nikolayenko

CULTURAL-NATIONAL IDENTITY IN CONTEXT OF MODERN STUDIES OF CULTURAL MEMORY

The article deals with the analysis of cultural-national identity in context of modern studies of cultural memory. This article reveals process of finding and coming of cultural-national identity on materials of Yuri Andrukhovych's essays and Serhiy Zhadan's poetry.

Keywords: cultural-national identity, cultural memory, modern ukrainian literature, memorable place, injury's experience.

УДК 111.1+115.4 +130.3+141.113

В. В. Приходько, доц., КНУТШ

СТОЇЦИЗМ СЬОГОДНІ. ДЕРИДА І ПЕРЕКРЕСЛЕННЯ МЕТАФІЗИКИ

У статті йдеться про оновлення антиметафізичного способу осмислення множинності світу, концептуально започаткованого у стоїцизмі, на прикладі філософії Жака Дерида.

Ключові слова: метафізика, Дерида, перекреслення, множинність, стоїцизм, деконструкція, фоноцентризм, слід, час, розташування, часо-простір, Чуже, відмінність, звук, музика.

Завдання цієї роботи не є власне історико-філософським. Вона не прагне розкопати справжній стоїцизм. Також не має завдання редукувати сучасну філософію до філософії стоїцизму. Це можна пояснити наступним чином: справа сучасного філософа пов'язана з інтерпретуванням інших філософів, і ми вже не можемо чітко розвести діяльність історика філософії і філософа. Окрім того сам об'єкт дослідження, який буде продемонстровано, а саме, філософія постструктуралізму (або якщо для когось зручніше – постмодернізму) також пропонує свою оригінальну версію прочитання філософії. І саме це прочитання має, дійсно, у своїх засадах щось таке, що перегукується зі стоїцизмом. Зрештою, про цю логіку зв'язку зі стоїцизмом можна спробувати розповісти у поняттях постструктуралізму і, як видно з обраної теми, головним предметом дослідження будуть тексти і філософська мова Жака Дерида.

Єдине, що необхідно одразу зазначити, що у Дерида ми не знайдемо явних і прямих зв'язків з філософією стоїцизму. Узагалі, якщо казати про стоїків, то до них він ставився як до засновників європейського логоцентризму, який критикував у своїй філософії. Оскільки стоїки створили метафізичну теорію знаку, що базується на дуалізмі означника і означуваного [12, с. 127]. Але у своїх дослідженнях в межах того, що зараз ми знаємо під назвою такої псевдо-науки як граматиологія (псевдо-науки, оскільки вона не може бути наукою, виходячи із принципів самого Дерида), за ключовими поняттями, такими як "слід" або "письмо" тощо, ми можемо побачити спільне зі способом стоїцистського мислення. Звісно, що, наприклад, у Жилья Дельоза зв'язок зі стоїцизмом виявити простіше, оскільки він одразу його вказує: у його історико-філософськи розвідки безпосередньо входить стоїцизм зі своїми ключовими проблемами [8]. Отже, стоїцистський слід у Дерида є прихованим, але це жодним чином не свідчить про його відсутність.

Як же ж проявити цей слід і навіщо це взагалі робити? Оскільки є специфічна схожість, якщо можна так сказати, або подібність між сучасною світовою ситуацією і тією, в якій зароджувався стоїцизм.

По-перше, в інтелектуальній сфері це – пріоритетна тема перегляду тієї системи філософської думки, яка на той час вже склалася у межах аристотелізму та платонізму і яка пізніше отримала назву "метафізика". У наш час ця система розквітла, підкріплена філософією суб'єкта у Новий час, і постструктуралізм почав свою філософську перебудову метафізики.

По-друге, інтелектуальна перебудова панівних систем мислення не була просто грою, а важливою спробою виразити новий досвід: у стоїцизмі досвід руйнації замкнутого полісного життя і створення відкритого простору елліністичної культури, у постструктуралізмі – обмеження національних держав, що супроводжується глобалізувальними тенденціями [18, с. 10–25]. Тобто ми бачимо сучасність, яка стоїть перед повторною глобалізацією, або перед повторенням (у сенсі, який добре вказав Дельоз [9]) фундаментальної онтологічної ситуації. Це повторення інтелектуальної спроби осмислення

універсалістського змісту виходу до універсального світу, коли спочатку з'явився Еліністичний світ, що сягав аж Індії, а потім Римський світ, який охоплював величезну територію, на якій мешкали різні народи і співіснували різні культури та релігії.

По-третє, змістом цього нового досвіду стає тема трансцендування, яка вимагала включення до нього Іншого, Чужого, як важливої складової частини. Це спричинило "просторовий поворот" у стоїцистській думці: створення концепції *χωρα* на противагу *τοπος*. Так само і зараз ми маємо ситуацію "виходу за межі", яку називаємо глобалізацією, а філософія постструктуралізму, чи постмодернізму, виявляється піонером у справі так званого *spatial turn* у сучасній філософії [22, С. 9].

Таким чином, можна сказати, що філософам-постструктуралістам (чи постмодерністам) дарма закидають радикалізм. Навряд чи їх можна назвати радикалами, скоріше вони намагаються позбутися цього самого радикалізму у думці, спричиненого метафізикою. Простіше кажучи, метафізики завжди жорстко вимагають або бути на боці позитивного "за", або негативного "проти", оскільки не знають чи ігнорують місцеположення "між" або "поміж". Вони не можуть триматися середини, якщо можна так сказати. Хоча, безперечно, завжди є виключення, але, якщо слідувати тій особливій логіці, яку запропонував Дельоз, то відповідно ми навпаки позбуваємося радикалізму в думці [9, с. 317–318].

Отже, головною метою цієї роботи є обстоювання тези про те, що перегляд метафізики у філософії Дерида повторює, але не копіює, стоїцистський мотив і дає ключ для оновлення філософського досвіду сьогодення у напрямку подальшої розробки тем простору, Чужого, фундаментальної множинності досвіду і світу (щоб назвати ключові з них).

Перше, з чого слід розпочати, – це розтлумачити формулювання, яке має найкраще виразити особливості того способу рішення проблеми метафізики, який запропонував Дерида. У темі він оголошений як перекреслення метафізики. Такий хід було зроблено абсолютно концептуально, оскільки саме це перекреслення характеризує деридіанський стосунок до метафізики, яка позначає передусім великий корпус текстів і той факт, що читання цього корпусу метафізики передбачає його перекреслення. Це дуже нагадує графічну позначку хрестового перекреслення, яку Дерида запозичив у Мартина Гайдегера [12, с. 140], але такий спосіб також чудово демонструє інтелектуальну процедуру, яку і запровадив Дерида. Отже, у цій позначці перекреслення символічно виражається стосунок його філософії до метафізики.

Запропоноване графічне рішення дозволило би увійти у постструктуралістську традицію, а точніше у специфічний спосіб праці з тим інтелектуальним надбанням, який ми називаємо метафізикою. І, нарешті, стає зрозумілим, що Дерида ніколи не говорив про знищення метафізики, про її відкидання і знищення. Інша справа – вміти знаходитися у тому, що являє себе як метафізика (Дерида пише скоріше про обмеженість

завершеність (cloture), ніж про кінець метафізики [12, с. 117]. Як вже було сказано, графічна позначка перекреслення зображує це специфічне ставлення до традиції, що вже забороняє каузальне чи логічне (в певному гегельянському дусі, коли ми кажемо про зняття чи про негативність, про рух поняття і таке інше) висновування, наприклад, позиції постструктуралістської чи постмодерністської: ніби вона впливає із метафізики. Мова йде про те, що потрібно збагнути, як працює перекреслення. У такий неординарний спосіб концептуалізується ставлення до метафізики, її можлива філософська рефлексія.

Але чому обраний зв'язок перекреслення, а не понятійний зв'язок? Оскільки як історики філософії ми – скоріше історики, а не філософи, і намагаємося створити каузальний ряд, створити якісь пояснення, дещо спростити той стосунок, який знаходиться між філософом і традицією, не кажучи вже про стосунок між різними епохами. Звісно, нам могла би допомогти історична епістемологія Мішеля Фуко змінити спосіб ставлення до цієї традиції [5]. Але ця робота обмежується розглядом позиції Дерида і, як вже зазначалося, запропонована формула – перекреслення метафізики – буде позначати те, що він називає деконструкцією. Однак вона, як відомо, виявляється не однією деконструкцією, а деконструкціями, саме у множині. Тому у цьому дослідженні також буде пояснено, чим у цій множинній сутності є деконструкція та розтлумачено, чому не підходять звичайні способи ставлення до зв'язку постмодерну і модерну.

Перекреслення – це специфічний "метод", метод у лапках, або точніше перекреслений у своєму понятті метод. У Дерида ця ситуація концептуально прописана: ми беремо метафізичне поняття, яке нам зручно зараз використати для аналізу – тут "метод" – потім ми беремо його і "перекреслюємо": це означає застосування поняття не за метафізичним призначенням, а за призначенням нового читання [12, с. 140]. Таке перекреслення водночас вказує на постійне повернення до цього поняття задля переосмислення, тобто таким чином, за Дерида, ми ніколи не можемо позбутися понять метафізики, ми завжди з метафізикою працюємо [12, с. 117]. Однак, наскільки ми рухаємося так само як метафізики, це вже може бути проблемним, оскільки Дерида пропонує інший варіант. Отже, перекреслення як деконструкція – так само не-метод, або як каже Дерида "і не те, і не інше" (Щодо цього Автономова Н. С. наводить декілька цитат з роботи самого Дерида "Et cetera...") [1, с. 91–92]. Це – таке "і", яке присутнє і яке ми постійно чуємо. Тобто у самому методі деконструкції (хоча метод – це не-метод) під методом слід розуміти не-метод, перекреслений метод. Це – те, що він називає словом "нюх" – мова йде про "винохування" традиції [1, с. 50]. У даному випадку ми маємо справу з чимось неординарним, завданням чого є процес розмноження текстів. Це – по-перше, пошук невідповідностей, які знаходяться у тому корпусі текстів, який нам подається як метафізичний, замкнений і логічний, пошук у цих текстах слабких місць з позиції автора, тобто таких місць, які він не помічає, на які він не звертає увагу, а, по-друге, спроба через них переглянути увесь цей текст [1, с. 50–51]. Так чи інакше можна казати про створення із одного тексту багатьох. Зрештою, робота деконструкції ніколи не припиняється. Вона не може бути завершеною, її позитивність у тому, що слугує позитивному плюралізмові – розмноженню думок.

У цьому випадку дуже важлива полеміка Дерида з Гансом-Георгом Гадамером [1, с. 69–71], який також використовує концептуальне "і" у своїй головній роботі

"Істина і метод". Але для Дерида позиція німецького філософа доволі метафізична. Метафізичне мислення завжди відштовхується від центру, від повноти, від цілісності, від логічності, від замкненості, від образу досконалості, візрця. Відповідно такою цілісністю (повнотою), яка приймається Гадамером і яка скрізь простежується у нього, є поняття мови. Але такий стан справ був неприйнятний для Дерида, який якщо і казав про щось в одиниці, то одразу зазначав тут відсутність одиниці. І якщо ми кажемо про деконструкцію, то це – деконструкції, і якщо ми кажемо про мову, то це – передусім мови. Не існує однієї універсальної мови. Уся проблематика метафізики, яку деконструє Дерида, настільки пов'язана з таким універсалістським всеохопним розумінням мови, що остання не тільки отожднюється з логосом, але й зливається з логосом, який усе в собі тримає і обирає специфічну форму свого виразу. Це – фонетична мова, яка пов'язана саме з голосом і підпорядковує письму. Отримуємо фоно-лого-центризм, який стає об'єктом критики або деконструкції для Дерида.

У зв'язку з цим одне із центральних, базових місць у філософії Дерида займає теза, яка звучить приблизно так: "Більше ніж одна мова!" (Щодо цього Автономова Н. С. у своїй праці цитує роботу Дерида "Memoires pour Paul de Man": "Если бы мне нужно было пойти на риск – не дай Бог, конечно, – и дать одно-единственное определение деконструкции – короткое, эллиптическое, экономичное как приказ, я бы сказал, не развертывая этого во фразу: "больше одного языка" (plus de une langue). Это и в самом деле не фраза. Это сентенция...") [1, с. 94]. Він наголошує на тому, що мова завжди є мовою перекладу [11, с. 461]. Не існує ніякої власної мови, мови якогось оригінального, достеменного буття. У цьому твердженні Дерида відходить від філософії Мартіна Гайдегера і критикує його за метафізичне розуміння мови.

Те, що нам дається, дається нам як щось неповне, що ми завжди маємо сповнювати. Поняття сповнювання є одним із центральних і важливих [12, с. 291–320]. Буття нам дається як записане буття, а не як якась повнота і це відповідає розумінню мови, що немає ніякої *Muttersprache*, або рідної мови. Ми, народившись, приймаємо чужу мову батьків, мало того, ми ще намагаємося перекласти наш власний унікальний досвід якоюсь мовою. Наші почуття, наприклад, – теж переклад. Тобто в основі мови лежить завжди принцип перекладу, будь-яка мова завжди має бути придатна до перекладу іншою мовою. Отже, це означає, що однієї мови не існує, ніколи не існувало і ніколи не може бути. Одна мова може існувати лише як метафізичне припущення, особливо у науці, у її спробах створення універсальної мови науки чи універсальної мови для пізнання. Тут, навпаки, у Дерида стверджується принциповий плюралізм.

У цьому зв'язку можна підкреслити зв'язок з філософією стоїцизму, яка намагається виходити з фундаментального плюралізму усього і шукати якраз "джерело", "принцип" індивідуальності, що робить неповторним, неоднаковим, відмінним, простіше кажучи, віднайти те, що вносить розмаїття у світ [3; 20]. Шукаються такі засади, які б не звідкись зверху чи збоку, з позиції спостерігача, охоплювали щось, тобто з божественної позиції, не з позиції божественного суб'єкта, який намагався би все підганяти під свій зір, а стосувалися принципового "джерела" відмінності без зазіхання на повноту та вичерпність, за якими часто-густо прихована простота одиниці.

Тут і розпочинаються пошуки Дерида. Він бачить, що раз слід наголосити, що метафізична традиція ґрун-

тується на метафізичному розумінні мови, яка має виражати буття, що виступає таким собі трансцендентальним означуванням [12, с. 135–136], тобто тим, про що завжди розповідають і навколо чого групуються усі означники і все розмаїття, яке може прийти із означником. Тобто по суті метафізична традиція вимагає того, щоб означуване визначало і тримало у жорстких рамках цілісності ці означники, які є джерелом постійного розмноження, постійних відхилень виразу, що впливає з вторинності та інструментальності природи означника. Ми всі можемо відкрити книгу і побачити слово з його текстуальними зсувами, розривами, але воно замикається у його історію, телеологію, теологію, що спрощує для метафізика вираз того, чим є оце єдине означуване. Завжди ідеалом тут слугує тотожність, яка вноситься передусім у сферу мови, де у судженні або у понятті ми завжди маємо щось захопити межами і тримати у цій цілісності у певних межах. Метафізик переносить тотожність, або ідеал тотожності чи єдності у різноманітні сфери мовного виразу.

Що ми там бачимо? Ми бачимо передусім те, що ведеться боротьба з багатозначністю, і якщо ми хочемо виразити якусь істину, метафізика нам чи в нас говорить, або каже той бік метафізичний, який у нас є (оскільки ми не можемо від нього звільнитися), про те, що ми маємо вести мову найбільш логічно, чітко, послідовно, щоб зменшити кількість виразів чи зайвих асоціацій, контекстів, які пов'язані з тим, що ми хочемо виразити. Безперечно цього ми не можемо уникнути. Однак тут має бути відкрите те, що пронизує таке різноманіття, що може бути якщо не протиставлене метафізиці, то принаймні знаходиться у середині неї і бути джерелом протидії уніфікації або, як у стоїків, злипанню всього в якесь нерозчленоване єдине [12, с. 141; 8, с. 187–194], що мабуть найяскравіше виразив Сартр, коли писав про таке собі буття-в-собі, де суцільна недиференційована "сірість" і ми не можемо нічого розрізнити [16, с. 38].

Слід звернути увагу на те, що мова завжди працювала, або з позиції метафізики мала би працювати, проти множини, щоб виразити найбільш яскраво єдиність світу, істини тощо. Тоді обирається і найкращий спосіб виразу. Для Дерида це – фонетичний, тому що він запобігає викривлянню того сенсу, який знаходиться у цьому єдиному, у цьому трансцендентальному означуваному, через те, що володіє характером субстанційної транспарентності: процес говоріння супроводжується його слуханням [12, с. 121]. Відповідно інші способи є більш недолугими, а особливо ті способи, які пов'язуються з написанням, з графічним, де внутрішнє занепадає у зовнішнє. Вибудовується ціла ієрархія ступенів наближеності до сенсу, які відповідають рівням духовної еманції. Тотожність, яка пронизує усі етапи сходження, витісняє відмінність. Сила розрізнення, що сконцентрована у означникові, протиставляється субстанційній наявності означуваного: дуалізм означника і означуваного слугує мовним фундаментом для метафізичної ієрархії [12, с. 124–134].

Дерида, роблячи акцент на графічному, на грамі, намагається піти далі цього дуалізму, до витоків мови, яка постає письмом (l'écriture). Під останнім розуміється те, що вносить розчленування, що робить членорозділним наше мовлення. Усе це він добре демонструє якраз на прикладі філософії Жана-Жака Русо. Інтерпретацією його розмислів про мову він займається у другому розділі *De la Grammatologie* ("Дещо з граматології"). Русо виражає метафізичне уявлення про першу мову, яка нагадує пташину. Це мова повна, цілісна, співоча, мелодійна оскільки не містить у собі ніяких пере-

ривань. Щодо цього Русо був прихильником концепцій, які стверджують поетичний початок мови. У випадку, коли усі співають (мелодії), нічого не можна розрізнити, оскільки відсутнє граматичне розчленування (гармонії), поява якого була для Русо своєрідним падінням, вигнанням із раю. Таким чином вводиться розчленування у вигляді сповнення цієї втраченої повноти як заміни.

Тут у понятті *supplément* Дерида йдеться не стільки про доповнюваність, скільки про сповнення як компенсацію цілісності і, зрештою, культура виявляється культурою такого розчленування. Можна також стверджувати, що вона і починається з розчленуванням. Але для Дерида таке розчленування мало би існувати і у природі, оскільки звідки воно могло би тоді з'явитись [12, с. 386]. Тоді багатоманіття, яке ми маємо у природі, також нам вказує на те, що до цілісності ми не можемо дістатись.

Отже, що тут важливо збагнути? Те, що Дерида намагається через граматологію виходити з мови не як з того, що оберігає цілісність і повноту, а з мови як письма, тобто як джерела множинності, але такої, яка не є просто емпіричною множинністю, а тією множинністю, що несе разом із собою таке розчленування і таке впорядкування, яке уможливорює вираження (тобто несе членороздільність, як вже зазначалося).

Мова як письмо несе розчленування, яке дозволяє щось виразити. У цьому зв'язку є показовою гра з латинсько-французьким словом "артикулювання", яке серед числа своїх значень має значення суглоба. І коли структураліст чи постструктураліст описує процес пізнання, він каже, що ми маємо йти за суглобами як за місцями розривів, але без яких не зможемо створити цілісного уявлення про досліджуваний об'єкт. Тобто виходить так, що ми бачимо цілісність як ефект множинності, ефект розчленування, ефект порожнечі розриву, ефект такого артикулювання. (Це дуже добре демонструє Ж. Бодрийяр на прикладі китайської притчі) [4, с. 226–229]. Інколи апелюють як до передумови і контексту постмодерністської думки до одного з Гайдегерових екзистенціалів – "Rede" [21, S. 160–167], що означає мовлення до мовлення [17, с. 142–152]. Це те, що артикулює, розчленовує, а значить уможливорює якесь розуміння, якесь цілісне схоплення, але саме не може вважатися елементом цієї цілісності. Це те, що завжди знаходиться поза цим.

Деконструкція є аналізом, однак не таким, який слугує зміцненню цілісності, але аналізом, що породжує цілісності: таким, про який ми не можемо сказати, що він не є виключно негацією, коли ми виявляємо, подрібнюємо, бачимо невідповідності, а, навпаки, коли ми бачимо суглобні здвоєння, оскільки суглоб – це не звичайна єдність, а єдність, що існує у подвоювальний спосіб через порожнечу розриву, простору, хори, у множинний спосіб, і ефектом якого у парній напрузі є цілісність, розуміння тощо. Отже, граматологія звертає нас до письма як до джерела цієї артикуляції, цього розмноження. І те, що мова не може бути в однині – також заслуга її письмового характеру.

Сповнення Дерида також включає у важливий механізм критики метафізики. І тут замикається думка про те, чому нам не доступне буття саме у первинному стані: оскільки великі метафізики гадали, що, говорячи рідною мовою, вони зможуть слухати саме буття, займаючись "ідолопоклонством сакралізації" рідної мови, проти якої вже виступав, за словами Дерида, Емануель Левінас [11, с. 464]. У цьому позиція Дерида відрізняється від позиції Гайдегера, а особливо Гадамера [7], оскільки останній виходить з такої метафізичної "пасто-

ралі" про порозуміння: все рівно, так чи інакше спілкуючись, ми доходимо порозуміння.

У Дерида ж мова скоріше йде про те, що непорозуміння між нами, нерозуміння в нас, наша чужість нам самим і іншим спричиняють те, що ми йдемо до спілкування, до ефектів порозуміння. Тому він цікавився охоче різноманітними девіаціями, тим, що постійно заважає, і ніколи не говорив про істинність і завершеність свого проекту [1, с. 69–70]. Наголошуючи на тому факті, що порозуміння є ефектом непорозуміння, відкривається проста істина: якщо ми розуміємо одне одного, то нам немає про що спілкуватись.

Йдеться про спосіб прийняття Чужого, чим уперше почали займатися саме стоїки в Античності у зв'язку з тим, що були зруйновані межі полісу [18, с. 10–11; 19, с. 103]. Також можна сказати, що філософія постструктуралізму у загальному плані – це філософія Чужого. І спроба фундаментального онтологічного плюралізму – це спроба залишити цього Чужого у спокої, не переслідуючи його, не робити з нього також як я сам: видалити усі моменти того, де ми завжди ідейно і пафосно прагли якоїсь єдності, зробити когось щасливим за своїми мірками. Усі ці наміри ми прекрасно знаємо. Але безперечно потрібно, слідуючи за цими філософами Чужого, сказати, що фантазми цілого будуть існувати і вони завжди будуть продукуватись, оскільки на це є свої причини (але це тема іншої роботи). Це теж важливий бік нашого життя – прагнення цілісності, єдності, тотожності. Мова йде скоріше про збалансування цього потягу до цілісності і єдності моментом плюралізму і множинності.

Що ще важливо сказати про позицію Дерида? Повертаючись до того, що немає першомови, поетичної чи співочої, якою можна проспівати буття, треба зазначити розходження з Гайдеггером, у якого хоча і розрізняється буття і суще (тобто він виходить з онтологічного розрізнення), але Дерида бачить, що німецький філософ не завжди дотримується принципу, з якого виходить. Він все ж таки припускає буття як єдність, цілісність і повноту, виразом якого є мова, що нібито мовчить, але мовчання якраз і демонструє небезпечну амбівалентність: з одного боку фундаментальну смислову буттєву прозорість і чистоту фонемі, хоча з іншого боку її беззвучність та невимовність (це – мова мовчання, яка доступна поетам, і поети кажуть про буття: розрізняється онтологічне *sagen* і онтичне *sprechen* [14, с. 416]). Цілісність, єдність і повнота мають зберігатися у кожного феноменолога, оскільки дозволено і можливо дійти до витоків (начал) з очевидністю (у прозорості і чистоті), якою б вона не була, або як у Едмунда Гусерля, пов'язаною із зором, або, як у Гайдеггера, навпаки, сліпою і мовчазною, оскільки останній заперечує зв'язки з баченням. Простіше кажучи, можна дійти до буття і виразити його. Для Дерида це заборонено. Ми завжди отримуємо буття або як те, що пройшло, або як те, що ще буде, настання чого відкладається – як записане буття [12, с. 134–144].

Таким чином Дерида ніби нічого нового не каже, але все ж таки показує драму: буття нам дається лише через час, а час являє собою розрив. Це є *Abgrund*, безодня, розрив, у якому минуле і майбутнє між собою тягнуться, але прірва зберігається [22, S. 231]. Немає моменту "тепер", який би нас радісно зв'язав з буттям, щоб ми водночас були з ним і злилися з ним у наявності. Для нас буття, а точніше записане буття, з позиції Дерида, виступає як слід [12, с. 134]. Це ще одне важливе поняття Дерида, яке в собі якраз і містить те, що можна назвати символом часу. Слід – це символ часу, те, що ніколи не є повним, не може ніколи замінити те, що залишає його. Але без цього сліду ми не можемо

ніяким чином артикулювати те, що за ним стоїть. Слід у такий спосіб відсилає нас до іншого сліду, оскільки немає у самій природі сліду ніякої первинності, немає ніякого першо-сліду, тому що для кожного сліду знайдеться ще якийсь передуючий йому слід. Та і сама природа сліду пов'язана з оцим *supplément*, сповненням.

Але водночас слід виконує важливу передусім позитивну роль: він не є просто негативом, як може видаватись на перший погляд; він – те, що розподіляє розіроване часом і дане нам: розбиває, розчленовує, тобто робить абрис, проріджує, промальовує для нас множинність, яка артикулює те, що за слідом (якщо воно взагалі є). Таким чином вводиться ще одне поняття – розташування (упросторовлення, приведення до просторового порядку), яке російською мовою переклали як "розбивка", а французькою мовою воно звучить як *espacement*, де є *espace* – простір. Тобто це свідчить про постійне сприяння простору такому розподілові сліду. Отже, ми бачимо концепцію часо-простору: час і простір злиті, оскільки вони є тим, що через письмо вводить розчленування у світ і таким чином артикулює цей світ в його розмаїтті, з його різними цілісностями. Це і є *espacement*, "розбивка", розташування, – те, що вводить простір і відмінність [13, с. 155–156].

Тут ми зустрічаємося ще з одним важливим і ключовим поняттям для Дерида, – *différance*, яке фонетично вимовляється однаково з нормативно вірним *différence*, але має графічну відмінність. У такий спосіб Дерида хотів виразити момент письма, який приховується за фонетичним, цілісним, тим, що несе тотожність. Він дуже влучно і красиво у своїх роботах показує позицію Гусерля, критикуючи феноменологію за фоноцентризм [10]. Однак ця фоноцентрична позиція, яка супроводжує усю метафізику, пов'язана з тим, що для нас звук – це те, що не викривляє логос, сенс, злитий з трансцендентальним означуванням, єдину істину, оскільки у зворотному випадку може з'явитися плутанина. Звук – це незримий, духовний спосіб, в якому тотожність того, що виражається, виходячи з внутрішнього, зберігається і якомога менше вноситься чогось від зовнішнього, Чужого, чужорідного. Як вже було сказано, тотожність і цілісність виключає Чуже. Воно є випадковістю і незрозумілістю, множинністю, інакшістю, через що ми маємо пройти, щоб переконатись в існуванні єдиного. Це є ніби шлях випробування у світі, як сказав би метафізик: потрібно відмовлятися від розмаїття, щоб прийти (повернутися) до тотожності, яка є першістю і лежить у основі усього. Так слух і звук слугують уникненню викривлення того, що я хотів сказати. Це – позиція фоноцентризму. А те, що записане, може бути вже викривлене через вторинність його природи. Записаний знак як медіум моєї думки є їй більш чужий, ніж звук; буква – копія звуку. Ми сприймаємо зазвичай таке положення справ: що усна бесіда, усне слово, для нас ближче, що воно єднає нас більше, що ми можемо більше і краще сказати усним словом. Але є одна така невелика завада, коли хтось говорить, інший мовчить. Хтось має мовчати, щоб щось було чути [15, с. 224–225].

Тут слід згадати найбільш вишуканий феномен європейської культури – музику, феномен, який розквіт на ґрунті метафізики. І це не можливо не помітити. Музика – це щось дійсно найбільш метафізичне, його природа медитативна. (Цього неможливо не помітити, якщо прослідкувати аналіз зв'язку історії мови і музики у Ж. Ж. Русо [12, с. 320–452].) Музика – це єдине мистецтво, яке не потребує свідків. (Щодо цього Поль Вірільо цитує "Моральні історії" Мармонтеля: "Музыка – единственное из искусств, которое довольствуется одиноче-

ством; все прочие нуждаются в свидетелях" [6, с. 5]) – вона замикає наодинці, віддаляючи від Чужого, Іншого: слухаєш собі/себе і насолоджуєшся самотою, розчиняючись у надчуттєвому. Ти сам собі і по собі. Тому у межах європейської культури як метафізичної музика знаходить найбільше прибічників.

Отже, у звуці є момент насилля. Від нього важче закритися, але він добре диктує. Дельоз взагалі напрому пов'язує, слідує психологізації, що батько (чи батьки) дитині являються як голос, який доливає згори [8, с. 253–254]. Тут знаходиться джерело релігії як такої – влади і водночас захисту. Те, що нами володіє, так само може нас і захищати. Отже, оця прозорість, транспарентність, яку несе із собою звук, зачаровує нас, європейців і метафізиків. Звук – те, що ми не можемо зупинити, це – те, що проноситься крізь нас і захоплює, це – те, що так заволоділо Верленом, коли він казав, що найкращі вірші – це вірші без слів, які постають суцільною музикою [2, с. 76–103].

Отже, все це бачить Дерида. Для нього звук – це і осердя транспарентності, і утвердження повноти, тотожності і цілісності, а також того рідкісного почуття насолоди, коли ми смакуючи кажемо про Сократа, що він розкриває себе в усних діалогах, чи коли ми кажемо, що Сократ нічого не писав. У такий спосіб він породив нашу сучасну метафізику, наш сучасний гносеологічний суб'єкт, який зараз виріс до ототожнення мовою. Ми вже не кажемо, як раніше, ще на початку XIX століття, про гносеологічний суб'єкт, пов'язаний зі свідомістю чи з духом, а кажемо про мову як про гносеологічний суб'єкт. Нарешті мова показала своє обличчя, ця метафізична мова, про яку і писав Дерида. Це – мова, це – те, що звучить, це – те, що нас змушує говорити так, а не інакше.

Зрештою, це усі ті основні моменти, які входили до задуму роботи розповіді про перекреслення метафізичної традиції, про письмо, яке себе демонструє як *différance*, відмінність, розташування, слід, архе-письмо (при чому Дерида письмово вводить цей термін, щоб зазначити щось вихідне, яке саме не може бути описане). У загальних рисах письмо – це те, про що не можна казати, але і те, завдяки діяльності розрізнення чого ми можемо членороздільно (розчленовано, логічно, послідовно) про щось казати, щось виражати, викликаючи розуміння.

Ось власне це і є перекресленням. Перекреслення говорить з одного боку про те, що ми не погоджуємося з метафізикою, але з іншого боку наше перебування – це перебування завжди у самій метафізиці. Сам рівень перекреслення – це знаходження у тому, що перекреслюється, і постійна діяльність критики. Деконструкція – це протилежна захопленню і зведенню всього до єдності тенденція, тобто тенденція до розмноження. А письмо, яке нагадує Сартрову метафору "тріщини у бутті",

існує як часо-простір, у-риваючи і роз-риваючи все на частини-шматки, які ми можемо "проковтнути", відчувши смак сенсу. Те, що вносячи багатоманітність, вносить сенс у цей світ, не маючи у самому собі сенсу, а також слідує за тим, щоб усе не з'єдналось у щось аморфне і байдуже, наділяючи для цього світ розмаїттям і тенційністю, що її супроводжує. По-перше, тема плюралізму і уникання єдності (субстанційності, ієрархічності), по-друге, тема просторовості з її акцентом на розташуванні відмінностей (порожнечі, відсутності) всупереч визначеності присутнього та, по-третє, тема чужості з її акцентом на Іншому як неусувної умови існування, розгортаючись при цьому у площині філософії мови, ведуть разом до контекстуального зв'язку зі стоїцизмом з його теорією "лектона" та розкриттям фізиса як джерела множинності.

Список використаних джерел

1. Автономова Н. С. Философский язык Жака Деррида. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЕН), 2011. – 510 с.
2. Андреев Л. Г. Импрессионизм – М.: Изд-во Московского ун-та, 1980. – 250 с.
3. Ахутин А. В. Понятие "природа" в античности и в новое время ("фюсис" и "натура"). – М.: Наука, 1988. – 208 с.
4. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / [Пер. с фр. С. Н. Зенкина]. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
5. Вен П. Фуко совершает переворот в истории // Как пишут историю. Опыт эпистемологии / [пер. с фр. Л. А. Торчинского]. – М.: Научный мир, 2003. – С.350–392.
6. Вирильо П. Машина зрения / [Пер. с фр. А. В. Шестакова под ред. В. Ю. Быстрова]. – С.-Пб.: Наука, 2004. – 140с.
7. Гадамер Г.-Г. Язык и понимание // Актуальность прекрасного / [Пер. с нем. В. С. Малахова]. – М.: Искусство, 1991. – С.43–60.
8. Делез Ж. Логика смысла / [Пер. с фр. Я. И. Свирского]. – М.: Академический проект, 2011. – 472 с.
9. Делез Ж. Различие и повторение / [Пер. с фр. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской]. – СПб.: Петрополис, 1998. – 384 с.
10. Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / [Пер. с фр. С. Г. Кашиной, Н. В. Суслова]. – СПб.: Изд-во "Алетейя", 1999. – 208 с.
11. Деррида Ж. Монолингвизм другого или протез первоначала. Глава седьмая. / [Пер. с фр. Н. С. Автономовой (с комментариями)]. // Автономова Н. С. Философский язык Жака Деррида. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЕН), 2011. – С.445–472.
12. Деррида Ж. О грамматологии / [Пер. с фр. Автономовой Н.]. – М.: Ad marginem, 2000. – 512с.
13. Жак Деррида в Москве / [Пер. с фр. и англ. М. Рыкина, Е. Петровской]. – М.: РИК "Культура", 1993. – 208с.
14. Классики философии мови від Платона до Ноама Хомського / [Пер. з нім. Богачова А.]. – Київ: видавництво "Курс", 2008. – 536с.
15. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / [Пер. с фр. О. Н. Шпараги]. – Мн.: Логвинов, 2006. – 400с.
16. Сартр Ж. П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / [Пер. с фр. В. И. Колядко]. – М.: Республика, 2000. – 639с.
17. Соболева М. Е. Философия как "критика языка" в Германии – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. – 412с.
18. Степанова А. С. Физика стоиков: Доминирующие принципы онто-космологической концепции. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. – 164с.
19. Фрагменты ранних стоиков / [Перевод и комментарии А. А. Столярова] – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998. – Т.1.Зенон и его ученики. – 229 с.
20. Фуко М. Theatrum philosophicum // Делез Ж. Логика смысла / [Пер. с фр. Я. И. Свирского]. – М.: Академический проект, 2011. – С.438–470.
21. Heidegger M. Sein und Zeit – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006 – 445S.
22. Waldenfels B. Ortsverschiebung, Zeitverschiebung. Modi leibhaftiger Erfahrung – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009. – 258 S.

Надійшла до редколегії 06.09.13

В. В. Приходько

СТОИЦИЗМ СЕГОДНЯ. ДЕРРИДА И ПЕРЕЧЕРКИВАНИЕ МЕТАФИЗИКИ

В статье речь идет об обновлении антиметафизического способа осмысления множественности мира, концептуально начатого в стоицизме, на примере философии Жака Деррида.

Ключевые слова: метафизика, Деррида, перечеркивание, множественность, стоицизм, деконструкция, фоноцентризм, след, время, разбивка, время-пространство, Чужое, различение, звук, музыка.

V. Prykhodko

STOICISMUS YESTERDAY. DERRIDA AND STRIKING-THROUGH THE METAPHYSIC

The article is about the renovation of antimetaphysical way of understanding the world multiplicity started by Stoics, based on Jacques Derrida's philosophy.

Keywords: metaphysic, Derrida, striking-through, plurality, stoicism, deconstruction, phonocentrism, trac, time, spacing, time-space, Stranger, difference, sound, music.

УДК 1(091)

Д. Є. Прокопов, проф., КНУТШ

ЕСТЕТИКА Ф. ШИЛЕРА І РОЗВИТОК КРИТИЦИЗМУ (ДО ПРОБЛЕМИ РЕЦЕПЦІЇ КАНТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ)

Автор вивчає специфіку інтерпретації Кантової філософії через звернення до праць Ф. Шилера. У статті розкрито характер та основні засади цього прочитання критицизму в контексті порівняльного аналізу тлумаченням Шилером естетики та етики з оригінальними Кантовими текстами.

Ключові слова: Ф. Шилер, філософія Канта, естетика, духовна культура, поезія, людина, мораль.

Багатогранна спадщина Ф. Шилера до сьогоднішнього дня є предметом жвавого філософського інтересу як в Україні, так і за її межами. Щоправда, донині не припиняються суперечки стосовно того, ким радше слід вважати Шилера: теоретиком і мислителем, який витончено і довершено викладав свої погляди у поетичній формі, чи поетом, уся творчість якого сповнена глибокої філософії та естетичного піднесення. Звісно, що у цій суперечці, радше за все, слід пристати до позиції, що Шилер – це передусім поет, а вже потім теоретик естетики і мистецтва, філософ та історик. Інколи його вважають навіть "найбільш філософським серед наших поетів-класиків" [4, с. 99]. Але той факт, що Шилер не був професійним філософом, у жодному разі не означає, що він залишався байдужим до філософії, яка на той час відігравала ледь не вирішальну роль в німецькій духовній культурі. Навпаки, поет практично завжди виявляв щирий інтерес до різних філософських питань, що жваво обговорювалися в культурному середовищі, зосереджуючи свою увагу головним чином на проблемах етики, естетики і філософії історії. Завдяки низці культурно-історичних досліджень і трактатів, особливо завдячуючи праці "Листи про естетичне виховання" ("Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen", 1793–1794), він залишив після себе помітний слід в філософії культури.

Як правило, початок інтенсивних студій поетом Кантової філософії дослідники датують 1791 роком, а проміжок часу між 1791–1795 рр. небезпідставно вважають філософським етапом творчості поета. При цьому не слід забувати і того факту, що, починаючи з 1792 р., "професор Шилер" в Єнському університеті читає лекції не лише з історії, а й з естетики, що, звісно, також не могло не відобразитися на його теоретичних поглядах того часу. І все ж, така ніби "хрестоматійна" думка потребує деякого уточнення, особливо в плані того, коли конкретно і як саме розпочалося знайомство поета з філософією Канта. Беззаперечним є вплив третьої "Критики" Канта на формування естетичних і загальнофілософських поглядів Шилера. Про це неодноразово заявляв сам поет. Про це твердять і його біографи. Близькість для нього ідей кьонігсберзького мислителя засвідчує низка тверджень самого Шилера, зокрема, багаторазово цитоване зізнання на початку "Листів про естетичне виховання", що "...подальші твердження ґрунтуватимуться здебільшого на Кантових принципах" [7, с. 115]. Водночас складно в цьому ракурсі не погодитися і з думкою В. Ф. Асмуса про те, що "Кантіанство Шилера – оригінальна інтерпретація Канта, розвинута розумом сильним і самобутнім" [5, с. 284]. Однак при цьому усе-таки не варто забувати і того факту, що ще до так званого періоду знайомства з критицизмом і захоплення Кантовою філософією в поета вже були певні філософські ідеї, які так чи так відображені в його творах. Скажімо, в праці "Філософські листи" ("Philosophische Briefe", 1786), що являє собою листування між Юліусом (самим Шилером) і Рафаелем (другом поета Кьорнером), міститься один фрагмент, який має заго-

ловок "Теософія Юліуса". Тут, крім іншого, представлено поетично-почуттєве бачення світу, трапляються філософичні міркування поета про ідеї, про любов, про жертвність, про Бога. Але в останньому із цих "Листів" Шилера (Рафаеля) ми маємо міркування, яке є дуже влучною самохарактеристикою філософських поглядів поета того часу: "Моє серце дошукується філософії, а фантазія підмінила її мареннями. Найтепліше марення було для мене істинним" [2, с. 111].

Відвертання від подібної філософії почуття і звертання до Кантової філософії відбулося під впливом К. Г. Кьорнера, котрий давно вже радив своєму другові прочитати щось із праць філософа, чия творчість на той час ставала вже відомою за межами Східної Пруссії. Звісно, не слід недооцінювати і значення Райнгольда, який запропонував Шилеру (у серпні 1787 р.) прочитати деякі статті Канта із "Берлінського щомісячника". Особливо зацікавила поета Кантова "Ідея загальної історії у всесвітньо-громадянському замірі" (1784). Шилер пише до Кьорнера (29 серпня 1787 р.) "Мені здається досить вирішеним, що я ще читатиму і, можливо, студіюватиму Канта". Утім, як уважає К. Форлендер, усе-таки більший вплив на поета у плані звертання до критичної філософії мав якраз Кьорнер, а не Райнгольд, оскільки Шилер не дуже прихильно ставився до останнього [4, с. 106]. Втім, низка життєвих обставин (запрошення до Єни, заручини і одруження) стала на заваді подальшим студіям філософії Канта. Лише в листопаді 1790 р. в одинадцятому числі "Талії" з'явилася стаття тоді вже професора історії Шилера "Дещо про першу спільноту людей", в якій міститься така заувага: "Мабуть, не дуже багатьом читачам потрібно нагадувати, що ці ідеї виникли з приводу Кантової статті в Берлінському щомісячнику". Тут автор має на увазі статтю Канта "Гаданий початок людської історії", що була опублікована у згаданому часопису в січні 1786 р. Отже, є підстави вважати, що початок серйозного вивчення Шилером критичної філософії Канта припадає на кінець 1790 р.

На початку березня 1791 р. Шилер уже заповзятю студіює третю "Критику" Канта, про що він і повідомляє в листі до свого друга Кьорнера. Вона "заповнює [його] своїм сповненням світла, духовно багатим змістом". Він сподівається при цьому ще глибше зануритися в інші критичні твори, що і сталося наприкінці цього ж року. У листі до Кьорнера (початок 1792 р.) поет запевняє: "Моє рішення ухвалено категорично: не полишати її [Кантову філософію] доти, доки я її не збагну, навіть якщо це може коштувати мені трьох років". Шилер береться за вивчення двох інших "Критик" і упродовж трьох років справді не публікує жодних поетичних творів. У 1792 в часопису "Нова Талія", що його видає поет, він друкує два трактати естетичного змісту, які були витримані у Кантовому дусі: "Про підставу задоволення від трагічних предметів" і "Про трагічне мистецтво". Ще у жовтні 1792 він повністю занурений у третю "Критику". Але вже на початку наступного року поет докладає зусилля, щоб збагнути теоретичну філософію Канта. В одному з листів того часу він оголошує себе прихиль-

ником Кантової філософії. Улітку 1793 публікується праця "Про принагідність і гідність", яка являє собою перший начерк естетичної теорії Шилера. Цій невеликій за обсягом праці належить чимала роль у процесі рецепції критицизму, позаяк її автор тут вперше (в оприлюднених за життя творих) відкрито висловлює своє ставлення до Канта, причому він не тільки високо поціновує заслуги "безсмертного автора", а й висуває критичні зауваження стосовно певних положень критичної системи. Кант по-дружньому прореагував на цю критику в другому виданні свого трактату "Релігія в межах самого тільки розуму" у доданій новій примітці, і така реакція втішила поета. Хоча, справді перші ознаки впливу критичної філософії Канта на світогляд поета можна відшукати ще раніше, в праці "Калій, або про красу" ("Kallias oder Über die Schönheit", 1793), що міститься у листуванні поета з К. Г. Кьорнером (вперше оприлюднена лише 1847 р.). Відштовхуючись від Кантового розмежування між явищем і річчю самою по собі, Шилер визначає тут красу як "свободу в явищі". На думку поета, ми можемо переживати певну річ як прекрасну лише в тому разі, якщо її розуміти як вираження свободної дії. Так само, як воля є свободною тільки тоді, коли вона визначається відповідно до чисто формальних принципів, так і річ можна тлумачити як вияв інтелігібельної дійсності, якщо не розглядати її як визначену якимось матеріалом чи зовнішніми цілями [7, с. 31–60]. У Кантовому дусі виявляється написаним і наступний твір Шилера – "Листи про естетичне виховання людини" (написані в 1793–1794 рр., опубліковані в 1795 р.). Гете смакував їх, мов "коштовний ... напій". Кант уважав їх "чудовими" і мав намір написати рецензію на них, зробив деякі нотатки, але саму рецензію так і не написав [4, с. 112]. Вище вже наводилися слова автора цих "Листів" про значення для нього Кантової філософії. Але ще більш показовими для Шилерового поцінування думки Канта є фрагменти із безпосередніх листів поета до герцога Фридриха Християна Августенбурзького, з яких у процесі опрацювання і постав твір із заголовком "Листи про естетичне виховання людини". В одному з листів (від 3.XII.1793) поет зізнається: "...У головному пункті вчення про мораль я мислю цілковито по-кантівськи". Улітку 1794 р. Шилер іще раз звертається до студій критичної філософії, відкладаючи при цьому всю іншу роботу. Поет дедалі більше стає переконаним послідовником філософії Канта, що яскраво засвідчено в листі до Гете (від 28.X.1794): "Мене зовсім не лякає думка, що закон зміни, чияю ласкою не вдоволюється жоден людський і жоден божественний твір, зруйнує форму і цієї [Кантової] філософії, так само, як і будь-якої іншої; однак її підвалини не мають боятися цієї долі; адже наскільки давній рід людський і доки існує розум, її мовчазно визнавали і в цілому вчиняли згідно з нею". У цьому ж листі Шилер відверто зізнається про свою "Кантову віру", тобто про те, що він сповідує філософію Канта. Можна припустити, що Шилер добре збагнув "дух" теоретичних положень критицизму, про що свідчить, наприклад, таке його твердження із "Листів": "Трансцендентальний філософ ... у жодному разі не видає себе за того, хто пояснює можливість самих речей, а задовольняється тим, що встановлює пізнання, з яких досягається можливість досвіду" [1, с. 328]. Суть критицизму поет стисло закарбовує таким положенням: "Природа підпорядкована закону розсуду" (лист до Кьорнера від 18.II.1793), тобто закони природи "створюються" нашим розсудом. Все ж варто визнати, що теоретична складова критичної філософії Канта, представлена, зокрема, в першій "Критиці", навряд чи могла визначити інтереси такої поетичної натури. Для Шилера більше важила

зорієнтована на саме життя філософія, себто етика й естетика. У 1795–1796 рр. з'являються праці "Про піднесене" ("Über das Erhabene", друга редакція) і "Про наївну і сентиментальну поезію". У них уже помітна тенденція до віддалення від засад критичної філософії. Шилер відновлює свою діяльність на ниві поезії. На думку деяких дослідників, після написання своїх естетичних праць ("Листи" і "Про необхідні межі при вжитку прекрасних форм") Шилер "по суті, вже вийшов зі сфери впливу Канта" [5, с. 294]. Вагому роль у цей період творчості, тобто після 1795 р., відіграє дружба з Гете, а в такій визначальній для цього етапу теоретичній розвідці, як "Про наївну і сентиментальну поезію" (1795), поет дедалі більше зосереджується на конкретних питаннях мистецтва і поетики. Натомість К. Форлендер уважає, що поет і в останні роки життя дотримувався "засадничих ідей критичної філософії" [4, с. 112–113]. Звісно, питання про те, наскільки Шилер залишався послідовником Канта в останній період своєї творчості, потребує спеціального дослідження, але те, що він упродовж свого життя залишався вірним духу критицизму, по-своєму його розуміючи і тлумачачи, не має викликати жодних сумнівів.

Зображені вище головні моменти біографічного характеру, які стосуються рецепції Шилером Кантової філософії, потребують певного доповнення в плані розкриття змісту теоретичних поглядів поета. Шилер сприйняв, визнав і послідовно обстоював Кантову етичну позицію, суть якої полягає в тому, що в моралі (вченні про звичай) слід чітко відмежовувати чисте воління від будь-якого почуття (задоволення, втіхи або навіть сили) і постійно зберігати його самостійність. Таку позицію Канта нерідко характеризують як "моральний ригоризм". У зв'язку з цим Шилер зазначає в одному листі до Гете (28 жовтня 1794), що "ригористичний характер критичної філософії в його очах якраз і робить їй честь".

Утім, варто пам'ятати і те, що протиставлення чуттєвості й моральності було початково властиво й Шилеровій натурі. Така антитеза почуттів і обов'язку утворює лейтмотив таких поезій, як "Боротьба" і "Покора". На рівні теоретичного узагальнення це протиставлення знаходить своє вираження, зокрема, в праці "Про необхідні межі при вжитку прекрасних форм" (1793–1795 рр.), де автор недвозначно заявляє в Кантовому дусі: "Моральне визначення людини вимагає повної незалежності волі від усякого впливу чуттєвих спонук". Але в тому разі, якщо до такого визначення долучається естетичний смак, то це може суттєво зашкодити моральності. Адже тоді "серйозність законодавства розуму спрямовується на інтерес сили виображення", що, зрештою, призводить до "отруєння звичаєвості в її джерелах" [1, с. 427–428]. У пізніших працях поета також є змога знайти формулювання поглядів на мораль, які витримані в кантіанському дусі. У "Листах про естетичне виховання", в яких домінує все-таки естетична проблематика і краса займає найвище місце в світогляді поета, етична позиція, яку обстоює автор, схарактеризована від протилежного. Тут стверджується, що "всі безумовні системи евдемонізму ... хоч би їх предметом був сьогоднішній день, чи все життя, чи навіть ціла вічність", все-таки є нічим іншим, як "суто ідеалом жадання", отже "вимогою, яка може висувати лише тваринність, що поривається до абсолютного" [1, с. 427–350]. Особливо ж переконливо зображене ставлення до етики критицизму в одному пасажі із праці "Про принагідність і гідність": "Про суть справи після наданих ним [Кантом] доказів більше не може бути суперечки серед мислячих голів, які воліють переконання, і, як на мене, чи не ліпше втратити

все своє людське буття, ніж одержати від розуму інший результат щодо цієї справи" [1, с. 225].

Як впливає із наведених тверджень, Шилер неухильно додержувався позиції Канта, що слід ретельно розрізняти між обов'язком і схильністю, коли йдеться про моральну філософію. Однак, на відміну від Канта, поет уважав, що в такому відмежуванні немає якоїсь нездоланої протилежності. Хоча з об'єктивного погляду вчинки із обов'язку протилежні вчинкам на підставі схильності, але з суб'єктивного погляду людина може намагатися поєднувати обов'язок і задоволення; вона навіть повинна це робити, позаяк "не можна відділяти те, що об'єднано самою природою". Зрештою, поетові складно погодитися з тим, що Кант не надає бодай якогось позитивного морального значення схильностям людини. Адже він глибоко переконаний, що людська природа являє собою "пов'язане ціле в дійсності". Тому чиста етика в своєму застосуванні до такої цілої людини з неодмінністю потребує доповнення через почуття. Воно виявляється засадничим для етики, адже в такому разі йдеться про спонуки людської поведінки. Без почуття не можливе застосування найвищого морального закону до дійсної людини, яка насправді є чуттєво-розумною істотою. Тут мається на увазі та частина практичної філософії, яка називається естетикою. Кант публічно висловив своє ставлення до пропозиції Шилера вдосконалити його ригористичну по суті концепцію етики в одній примітці першого розділу трактату "Релігія в межах самого лише розуму". На думку Канта, безумовний примус, що пов'язаний із поняттям обов'язку, не можна якось поєднати із приналежністю. Проте кьонігсберзький мислитель все ж визнає, що чеснота має добродійні наслідки. Прекрасний образ людства, над яким панує чеснотний спосіб думання (Gesinnung), "дуже добре дозволяє супровід грацій". І все ж філософ глибоко переконаний, що коли ми оцінюємо вчинки з погляду приналежності, то в такому разі завжди вже примішується чуттєва компонента, якій немає місця в царині етики.

Естетичний світогляд Шилера вже неодноразово ставав предметом докладного розгляду дослідників його творчості [5, с. 274–282]. Нагадаємо лише, що, як правило, у творах поета виокремлюють дві групи праць, які мають стосунок до естетичної проблематики. Перша з них зосереджена переважно на суто теоретичних питаннях, а головний твір з-поміж цих праць займають "Листи про естетичне виховання людини". Друга група має здебільшого мистецтвознавчий характер і в працях цієї групи, серед яких особливо показовою є стаття "Про наївну і сентиментальну поезію" (1795), Шилер, спираючись на багатий матеріал з історії літератури й історії мистецтва, розробляє конкретні питання художньої культури [6, с. 281–284]. Оскільки спеціальна аналіза естетичних поглядів Шилера виходить за межі теми рецепції критицизму, в подальшому доцільно обмежитися лише короткими вказівками на зазначені твори митця, але більшу увагу приділити трактату "Про приналежність і гідність", який можна вважати репрезентативним для кантіанства Ф. Шилера.

Центральною ідеєю твору "Листи про естетичне виховання людини" можна сформулювати так: розмежування "початкового стану людини", якому була властива цілісність і гармонійність, життєва повнота форми і змісту, єдність чуття і розуму, та стану розщеплення колишньої гармонійної єдності людської природи, що постає унаслідок прогресу культури, науки, техніки і розвитку соціально-політичних відносин, внаслідок чого сучасна людина стала "фрагментарною, прикутою до фрагменту цілого". У контексті таких міркувань Шилер запитує про можливість відновлення тієї попередньої

єдності природи людини. Поет не вважає державу тим засобом, який придатний для розв'язання цієї проблеми. Натомість лишень мистецтво може зарадити вийти із такого скрутного становища. У цьому контексті Шилер пише: "Всяке поліпшення у сфері політичного повинно починатися ушляхетненням характеру, а хіба може характер ушляхетнитися під впливом варварського державного устрою? Отже, для цієї мети потрібно шукати таке знаряддя, що його неспроможна дати держава, і відкрити для цього джерела, які, незважаючи на всю політичну зіпсованість, зоставалися б чистими й прозорими ... Це знаряддя – красне мистецтво, і джерела ці відкриваються в його невмирущих зразках" [1, с. 286–287]. Справді-бо, прекрасне дозволяє розв'язати таку суперечність, оскільки воно постає своєрідною ланкою опосередкування між об'єктивністю (даність прекрасного предмета для нас зумовлена рефлексією, завдяки якій ми можемо мати відчуття краси) і суб'єктивністю (як чуттєвий стан нашого суб'єкта, завдяки якому ми маємо уявлення прекрасного предмета). Краса – це і форма, бо ми її споглядаємо, і саме життя, бо ми її відчуваємо. З іншого погляду, краса являє собою щось життєве і реальне, хоча водночас вона є чимось ідеальним. Задля визначення поняття прекрасного поет послуговується поняттям гри, оскільки, як зазначає поет, "людина грає тільки тоді коли є людиною в повному значенні слова, і цілковитою людиною вона стає лише тоді, коли вона грає" [7, с. 167]. З цієї підстави стверджується про те, що краса є єдиною можливим вираженням "свободи в явищі". За Шилером, краса виступає чимось на кшталт "естетичної держави", тобто такою сферою суспільних відносин, в якій усуваються суперечності між індивідом і родом, свободою і необхідністю, в якій людина стає "цільною". В такій державі "усе – навіть службове знаряддя – є свободним громадянином і має ті самі права, що й найшляхетніша річ ... отут, у царстві естетичної позірності, здійснюється ідеал рівності, що його мрійник так радо хотів би реалізувати і на ділі..." [1, с. 373]. Утім, наприкінці свого викладу поет все-таки змушений визнати, що така держава все ще залишається мрією, існуючи лише "в кожній витонченій душі".

У трактаті "Про наївну і сентиментальну поезію" Шилер намагається "виправдати" свої естетичні і культурно-філософські ідеї, спираючись на багатий матеріал з історії мистецтва та історії культури, хоча такий підхід був властивий уже деяким раднішим творам поета, зокрема, його можна знайти вже в "Листах". Провідною думкою цього трактату постає відмінність між двома принципами мистецької творчості: "наївним" і "сентиментальним". Перший тип поезії, що вирізняється гармонійною єдністю, цілісністю і безпосередністю у зображенні дійсності, був властивий переважно античності, хоча твори Шекспіра також зараховуються до цього типу. Як зазначає Шилер, "наївний" поет зображує свій об'єкт "із сухою правдивістю", "об'єкт володіє ним цілком", об'єкт зображення стає невід'ємною частиною поетичної натури, яка являє собою одне ціле із цим об'єктом. Тут митець і мистецький витвір постають нерозривною єдністю [7, с. 266]. Натомість "сентиментальний" тип поезії, що притаманний новітнім часам, характеризується втратою внутрішньої єдності і природності при відображенні світу, замість безпосереднього зображення дійсності "сентиментальний" поет подає нам образ ідеального світу, він споглядає речі у різноманітних відношеннях до такого ідеалу і змальовує ці відношення, рефлектує над ними. Саме на рефлексії щодо співвідношення між об'єктом і ідеєю – як твердить Шилер – і "ґрунтується те зворушення, що його він [сентиментальний поет] викликає у собі і передає нам". Се-

нтиментальна поезія живиться із "подвійного джерела": скінченної дійсності та нескінченної ідеї [7, с. 275], постійно протиставляючи дійсність високим поетичним ідеалам. Отже, якщо для наївного співця характерний об'єктивізм у відображенні дійсності, то сентиментальний поет схильний до суб'єктивізму при зображенні довколишнього світу. Далі Шилер диференціює сентиментальну поезію, виокремлюючи в ній "сатиричний", "елегійний" та "ідилічний" види поезії. Для сатиричного поета предметом виступає "віддалення від природи й суперечність між дійсністю та ідеалом"; елегійний поет вирізняється "скорботою з приводу втрачених радощів", себто у зв'язку з розладом між дійсністю та ідеалами; ідилічний поет прагне усунути і примирити наявну суперечність між ідеалом і дійсністю, що відбувається у царині мистецтва [7, с. 285, с. 311].

Зазначимо, що істотним підґрунтям для подібної класифікації двох форм поезії виступають не лише відповідні ступені у історичному розвитку поетичного мистецтва, а передусім два типи людського характеру чи два способи сприймання дійсності. Щоправда, як уважає Шилер, обидві форми поезії сприяють тому, що людина стає гармонійною і цілісною, хоча при цьому вони прямують різними шляхами: наївна поезія спирається на досвід, а сентиментальна ґрунтується на розумі [7, с. 342]. Цікаво відзначити у цьому контексті, що сам Шилер ідентифікував себе як поета здебільше "сентиментального". Втім, поет цілком свідомо обстоює тезу, що для "розумної ідеї людськості" потрібен "цілком рівноправний союз" обох типів поезії. Як неодноразово вказувалося вище, Ф. Шилеру до душі була як протилежність між чуттєвістю і моральністю, так і безнастанне прагнення до їх гармонії. Вона проходить лейтмотивом багатьох віршів поета, її можна відшукати також у листах і великих драматичних творах. Власне, вона є темою трактату "Про приналежність і гідність". Чуттєва природа дана людині разом з її "чисто духовною природою" не як певний тягар, що потрібно заперечувати й відкидати, а для того, щоб "її якомога тісніше поєднувати з вищою самістю людини". Тут, мабуть, уперше Шилер висловлює свою незгоду з Кантовою моральною філософією, в якій "ідея обов'язку викладена з такою черствістю, що відстрашує всі грації і може легко спокусити слабкий розсуд до того, щоб шукати моральну довершеність на шляху похмурого і монашого аскетизму" [7, с. 77]. Утім, таке "кривотлумачення", як зазначає Шилер, є "найбільш обурливим" для "супокійного й свobodного духу" великого філософа. А все ж через своє "суворе і різке протиставлення" обов'язку і задоволення він сам надав "потужний привід" для подібної протилежності. Далі Шилер намагається обґрунтувати виправданість Кантового погляду в контексті тогочасної моралі з її "грубим матеріалізмом" і "не менш сумнівними принципами вдосконалення". Він порівнює Канта з "Драконом свого часу", який, мовляв, виніс моральний закон із "святини чистого розуму", "виставив його в усій його святості перед століттям, що втратило гідність, і мало перейматися питанням про те, чи існують очі, які стерплять його полиск" [1, с. 226]. Проте водночас поет запитує, чи було потрібно надавати моральному закону такої "жорсткості", яка властива його "імперативній формі", чи так потрібно було відділяти одне від одного чисту волю від усякого задоволення?

Отже, Шилер уважає, що Кантова система естетики, в якій естетична і практична сфери залишаються цілком різними царинами, потребує певного доповнення. Ця думка у праці "Про приналежність і гідність" виражена тезою, що між чуттєво прекрасним і гідністю немає зв'язку в критичній філософії. Виходячи із розуміння людини як

"розумно-чуттєвої істоти", Шилер наполягає, що моральний спосіб мислення людини має своїм джерелом "цілу" людську природу. В ній відчуття краси і свободи поєднані з "суровим духом закону", а відділяє їх лише "аналітичний розсуд" філософа. Чуттєва природа не протилежна волі в царині морального, а виступає тут "жвавою учасницею у самосвідомості чистого духу". Для того, щоб поєднати естетичне з етичним, поет запроваджує поняття "приналежність" (die Anmut). Зміст його полягає в тому, що краса розуміється як спонтанно бажані, вивільнені від усього умисного, "самовільні рухи ... які виражають свідомі відчуття" [7, с. 62]. У приналежності виражається гармонія обов'язку і схильності, моральності і природи, гармонія, в якій моральне прагнення людини знаходить свого довершення. Волю і "спроможність відчуття" Шилер зображує в їхній внутрішній узгодженості, яка є "печаттю досконалої людськості" (у сенсі людської природи) і яку поет називає "прекрасною душею" [1, с. 228]. Як зазначає поет, прекрасна душа – це така душа, в якій "гармонують чуттєвість і розум, обов'язок і схильність, і грація є її виразом у явищі" [1, с. 229]. Вона з'являється тоді, коли "моральне почуття, зрештою, настільки упевнило усякі відчуття людини, що воно може без остраху віддати афекту керування волею і ніколи не побоюється перебувати у суперечності з її рішеннями" [1, с. 228]. Вагомим уточненням щодо природи прекрасної душі є заувага про те, що моральними є не окремі вчинки прекрасної душі, а "цілий характер". Тому єдиною її заслугою є не певний учинок, а "те, що вона є". Адже, як зазначає поет, "людина призначена не для того, щоб здійснювати окремі моральні вчинки, а для того, щоб бути моральною істотою" [1, с. 224]. Однак "прекрасна душа" не може існувати там, де природа суперечить розумові, де природні потяги людини суперечать моральному законодавству її розуму. У такому разі, як зазначає поет, виникає "піднесений спосіб думання", виразом чого і є "гідність". Адже узгодженість між природою і моральністю хоча і дана людині як певне завдання, однак людина не може здійснити його у чистому вигляді. Тому потяги слід опановувати силою моралі. Це можливо лише в стані свободи духу, який Шилер називає "гідністю". Якщо гідність поєднується в людині із приналежністю, то в цій людині людськість виражається у найвищому ступені. Зазначимо, що прекрасну душу поет схильний бачити більше у жінок, тоді як піднесений характер більше притаманна чоловікам.

Однак при цьому варто пам'ятати і те, що прекрасна душа – це всього лише ніколи не досяжна ідея, суто прекрасний ідеал. Звісно, природно напрошується тлумачення такої тези в дусі піднесеного ідеалізму. Набагато складніше побачити в ній глибоку філософську думку, а саме: естетична характеристика душі як прекрасної означає для поета суттєву властивість людини бути моральною істотою. Власне, схожа ідея поетично виражена в дистиху "Різняця станів": "Adel ist auch in der sittlichen Welt. Gemeine Naturen / Zahlen mit dem, was sie thun, edle mit dem, was sie sind".

Німецький поет раз у раз наполегливо обстоює права почуттів як у світі моралі, так і в царині прекрасного. Справді-бо, як він влучно зауважує, людина – як чуттєва і моральна істота водночас – без почуття нагадувала б якусь порожню примару, в якій немає ані тіла, ані крові. В теоретико-естетичному плані це знаходить своє відображення у тлумаченні Шилером двох базових естетичних понять того часу: поняття "морально-піднесеного" і "морально-прекрасного". Зазначимо, що поняття піднесеного, яке має досить давню історію в розвитку естетичної думки і відіграє неабияку роль також у критичній філософії Канта, стало суттєвою компонентою

Шилерового естетичного світогляду. Про це свідчить бодай той простий факт, що чимала частина творчого доробку поета присвячена дослідженню цього поняття: його аналізують два трактати про трагічне, дві статті про піднесене, значний обсяг "Розпорошених міркувань про різні естетичні предмети", друга частина "Про принагідність і гідність". Морально-піднесене постає тією формою, в якій нам (нашому чуттю) спершу являє себе феномен моральності. Крім того, за Шилером, саме поняття морально-піднесеного імплікує поняття прекрасного. І справді, коли людина підпорядковує себе моральному закону, вона відчуває гордість і задоволення від того, що вона самостійно утворює в самій собі ідею такого найвищого закону своїх учинків, що вона сама є своїм власним законодавцем, що це і є її власна особистість, якій вона складає послух. З такої позиції добро вже не перебуває в якійсь вищості чи трансцендентності, на яку позирає людина, а сходиться зі "свого трону" до глибини нашого серця. У вірші "Ідеал і життя" (1795) поет виражає цю думку прекрасними рядками, які у прозовому перекладі звучать так: "Суворі кайдани закону зв'язують лиш рабський дух, який його зневажає, але із супротивом людини зникає навіть величність Бога" [3, с. 117]. У цю мить відбулося поєднання чи "братання" моралі і природи, природа стала моральною, а мораль постала природною. І такий стан справ властивий для "цілої людини" з її єдністю морального і природного, а проте він також є ідеалом "морально-прекрасного".

На завершення потрібно бодай стисло схарактеризувати такий аспект творчості Шилера, який торкається його поглядів на історію (точніше, філософію історії) і на якому так само позначився вплив ідей критичної філософії Канта.

Вагомим моментом в еволюції творчості Шилера був початок ґрунтовного вивчення історії, що припадає на кінець 80-х рр. Із цих студій світової історії виникли згодом відомі творчості драми поета "Історія Тридцятилітньої війни" і "Відділення Нідерландів". Однак Шилер не став фаховим дослідником історії. Можливо, причина цього криється в його непідробному інтересі до філософії, не кажучи вже про його захопленість у поезію. Хай там як, але саме завдяки історичним працям його запросили до Єнського університету на посаду професора. У середині травня 1789 р. він розпочинає курс лекцій з історії. Перші дві лекції мали заголовок "Що означає і для якої мети вивчають світову історію?" і були опубліковані "Німецькому Меркурію" Вілянда. Своє кредо Шилер як викладач історії сформулював закарбував у таких словах: читати не для "ремесників-учених", а для "філософських умів". Тож і не дивно, що поет читав лекції з історії як "справжній професор філософії" [4, с. 105–106]. У цих лекціях Шилер викладає і своє розуміння історії як науки. Історія – це не дисципліна, погляд якої звернутий лише у минуле. Її завдання

полягає передусім у тому, щоб пов'язувати знання про минуле із сьогоденням, отже використовувати його для розв'язання нагальних завдань сучасності. На цій підставі Шилер зазначає, що історична наука повинна висвітлювати той шлях, прямуючи яким людство може поступово наблизитися до своєї мети, а саме до досконалості, розумної і шляхетної людськості (Menschlichkeit). Шилер обстоював прогресистський погляд на історію людства, відповідно до якого розвиток людства відбувається разом із духовним поступом. Люди лише поступово змогли піднятися до свого теперішнього духовного рівня, вийшовши із наполовину тваринного стану. Суспільне об'єднання поклато край безправності і грубості початкового стану, воно надало людям безпечності життя і власності, рівності перед законом і моральної свободи. Однак, оскільки повна цивілізованість не досяжна в межах лише одного народу, то потрібно, щоб народи і держави укладали союзи одне з одним. Звісно, Шилер добре розумів, що людина – це в першу чергу член свого народу, тож свобода людини не можлива без свободи народу. Хоча зберігає свою чинність і протилежне: свобода певного народу не може бути без свободи індивідууму як представника цього народу. А проте, він особливо наголошує той момент, що людина стає дійсно людиною тільки тоді, коли вона є громадянином світу (Weltbürger), і ця теза засвідчує близькість філософсько-історичних поглядів поета до відповідних Кантових ідей. Варто також зазначити, що Шилер послідовно обстоює ідеалістичне розуміння історії людства, яке проявляється, зокрема, в тому, що при поясненні відносин між народами вирішальну роль тут відіграє не політична влада, а такі чинники, які стосуються моралі, культури і характеру нації.

Якщо на завершення спробувати оцінити доробок Шилера в контексті тлумачення ним Кантової філософії, то, мабуть, складно не погодитися тут з твердженням К. Форлендера про те, що "Філософська заслуга Шилера полягає в тому, що він "естетично пом'якшив" різкий, моральний "ригоризм" Канта" [4, с. 115]. Додати до цього можна хіба що те, що зроблено це було витошено і по-мистецьки вишукано.

Список використаних джерел

1. Schiller F. Über Kunst und Wirklichkeit. Schriften und Briefe zur Ästhetik. Hrsg. C. Träger. – Leipzig: Reclam, 1975. – 559S.
2. Schiller F. Werke in 14 Bänden. Hrsg. L. Bellermann. – Leipzig–Wien: Bibliographische Institut, 1895–1897. – Bd. XIII. – 534S.
3. Schiller F. Werke in 14 Bänden. Hrsg. L. Bellermann. – Leipzig–Wien: Bibliographische Institut, 1895–1897. – Bd. I. – 511S.
4. Vorländer K. Die Philosophie unserer Klassiker. Lessing – Herder – Schiller – Goethe. – Berlin–Stuttgart: Dietz, 1923. – 194S.
5. Асмус В. Ф. Немецкая эстетика XVIII века. Изд. 2-е, стереотипное. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 312 с.
6. Лекции по истории эстетики. [Под ред. М. С. Карана]. – Л.: ЛГУ, 1974. – Кн. 2. – 200 с.
7. Шиллер Ф. Эстетика / [Пер. з нім. Б. Гавришкова]. – К.: Мистецтво, 1974. – 360 с.

Надійшла до редколегії 06.09.13

Д. Е. Прокопов

ЭСТЕТИКА Ф. ШИЛЛЕРА И РАЗВИТИЕ КРИТИЦИЗМА (К ПРОБЛЕМЕ РЕЦЕПЦИИ ФИЛОСОФИИ КАНТА)

Автор изучает специфику интерпретации философии Канта через обращение к трудам Ф. Шиллера. В статье раскрыты характер и основные принципы этого прочтения критицизма в контексте сравнительного анализа толкования Шиллером эстетики и этики с оригинальными текстами Канта.

Ключевые слова: Ф. Шиллер, философия Канта, эстетика, духовная культура, поэзия, человек, мораль.

D. Ye. Prokopov

F. SCHILLER'S AESTHETICS OF AND THE DEVELOPMENT OF CRITICISM (ON THE PROBLEM OF THE RECEPTION OF KANT'S PHILOSOPHY)

The author examines the specific of Kant's philosophy interpretation in by addressing to the works of F. Schiller. The article discloses the nature and basic principles of reading criticism in the context of comparative analysis of Schiller's interpretation of aesthetics and ethics with the original texts of Kant.

Keywords: F. Schiller, Kant's philosophy, aesthetics, spiritual culture, poetry, human, morality.

АПРІОРНЕ ВЧЕННЯ ПРО ПРАВО А. РАЙНАХА: МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ У СИСТЕМІ ЮРИДИЧНОГО ЗНАННЯ

Статтю присвячено аналізу апріорного вчення про право А. Райнаха в контексті методологічного потенціалу феноменології у системі юридичного знання.

Ключові слова: феноменологія права, апріорне вчення про право, А. Райнах.

Феноменологія наразі є і продовжує залишатися однією з провідних напрямків сучасної філософської думки. Феноменологічні процедури застосовуються не лише в межах філософської рефлексії, а й в інших сферах знання, серед яких юридична не є виключенням. Спроби застосування феноменологічного методу у дослідженні права здійснювалися вже на початку минулого століття. Продовжуються вони й зараз, хоча, за твердженням І. Л. Честнова, якщо до 70-х рр. XX ст. феноменологічні ідеї розбурхували розуми правознавців, то останнім часом їх популярність значно знизилася [8, с. 4–16].

Перспективи застосування феноменології у праві по-різному оцінюються сучасними правознавцями.

Деякі, погоджуючись із тим, що традиційні типи праворозуміння не відповідають викликам постмодернізму й підлягають перегляду, вважають феноменологію однією з філософських концепцій, яка здатна запропонувати новий підхід до права, констатуючи при цьому майже повну відсутність спроб застосування феноменологічних ідей у правознавстві [8, с. 4–16].

Інші, посилаючись на те, що "радянські філософи, будучи активними продовжувачами й захисниками діалектичного та історичного матеріалізму, нині поводяться не краще за російських правознавців, з "кошмаром" згадують недавнє панування в їх свідомості марксистського світогляду і, прагнучи надолужити прогалину, інтенсивно вивчають і пропагують "суперсучасні" філософські вчення типу герменевтики або феноменології Гуссерля" [6, с. 128], стверджують, що "усі подібні спроби не виходять за межі сміливих експериментів і в найближчі двадцять-тридцять років навряд чи зможуть щось принципово змінити у науковій, пізнавальній діяльності правознавців" [6, с. 49].

Погляди на можливість й доцільність застосування феноменології в описі та дослідженні правової реальності часто є діаметрально протилежними й мають різні ступені наукової обґрунтованості.

Але, напевно, важко не погодитися із тим, що будь-яким остаточним висновкам стосовно потенціальних можливостей феноменологічного підходу у царині права має передувати перш за все розгляд вже здійснюваних раніше досліджень у цьому напрямку із об'єктивним аналізом отриманих у підсумку результатів.

Однією з перших таких спроб є праця "Апріорні основи цивільного права" А. Райнаха (1883–1917), опублікована у першому випуску "Щорічника з філософії та феноменологічного дослідження" (1913) Е. Гуссерля. Стислому аналізу цієї праці й буде присвячено нашу статтю.

У феноменології права, втім, як й у феноменології в цілому, виокремлюється багато підходів. А. Райнаха можна назвати представником саме "автентичного" філософсько-феноменологічного напрямку, адже він ідеї Е. Гуссерля намагався застосувати до права безпосередньо.

Як зазначає Г. Шпігельберг, студенти, які вивчали феноменологію у Геттінгені, – Шапп, Дитріх фон Гільдебранд, Койре, Вільгельм Шапп та Едіт Штайн – у своїх спогадах про цей період незалежно один від одного вказують на Райнаха, а не на Гуссерля як на свого справж-

нього вчителя феноменології [10, с. 215]. Йому вторить В. А. Курінний, зазначаючи, що А. Райнах у Геттінгені займав те місце "другого полюсу", яке у Фрайбурзі займав Гайдеггер, коли мова йде про безпосередній вплив на студентів, від якого був дуже далекий Гуссерль, що добре видно по спогадах того ж Інгардена [2, с. 13].

За словами Г. Шпігельберга, навіть безвідносно до цих примітних оцінок, Райнах розробляв варіант ранньої феноменології, ясніший і простіший за формою та конкретніший й такий, що більше розташовує до роздуму за змістом, ніж феноменологія "вчителя" [10, с. 215].

В некролозі, присвяченому А. Райнаху, життя якого рано забрала війна, Гуссерль навіть приписував А. Райнаху допомогу у здійсненні свого власного прогресу у напрямі чистої феноменології. Той факт, що сам А. Райнах, хоча і будучи до Гуссерля особисто куди ближче, ніж усі інші ранні феноменологи, не послідував за ним до трансцендентальної феноменології, що почала тоді оформлятися, здається, не перешкодив Гуссерлю так оцінити заслуги Райнаха [10, с. 215–216].

Докторська дисертація А. Райнаха з філософії із паралельною спеціалізацією – кримінальне право та історія, мала назву "Про поняття причинності у діючому кримінальному праві".

К.-М. Хедвіг, одна з найбільш значних представниць раннього феноменологічного руху, зазначає, що у понятті закону як такого (не лише в його найбільш піднесеній реалізації в якості сутнісного закону) ми маємо справу, мабуть, з центральною для усього духовного характеру Райнаха категорією. <...> Тому і сутність держави постійно була для нього актуально потужним переживанням та одночасно однією з найбільш суттєвих проблем. Тому і правознавство мало для нього особливу привабливу силу, що спонукало його скласти державний екзамen з юридичної спеціальності, – правознавство як теоретична дисципліна про значимо регулюючи зобов'язання соціального життя людей [7, с. 23].

Г. Шпігельберг пише, що є природним намагання Райнаха продемонструвати можливості феноменологічного методу головним чином в соціальній і правовій сферах. Серед його публікацій є стаття про етичне і правове значення навмисності, яка містить особливо яскравий зразок феноменологічної психології. Проте найважливішою й більшою працею Райнаха у цьому напрямі був його вклад у перший том нового феноменологічного щорічника, де він прагнув показати, як навіть за простим діючим правом та його уявною довільністю можуть стояти "апріорні" сутності, здатні пролити світло на структуру самого діючого права [10, с. 220–221].

Ідея апріорного вчення про право А. Райнаха полягає у наступному. Спочатку він констатує, що істотний пункт, відносно якого панує загальна згода, полягає у тому, що усі закони та поняття права суть творіння чинників, що породжують право, й що немає ніякого сенсу говорити про якесь буття їх, яке було б незалежне від позитивного права [1, с. 155–156].

Проте, таке розуміння А. Райнах пропонує замінити фундаментально іншим. "Ми покажемо, – пише він, – що ті утворення, які загально прийнято називати специфічно

правовими, володіють буттям так само, як числа, дерева або будинки; що це буття незалежне від того, досягається воно людьми чи ні, що воно, зокрема, незалежне від будь-якого позитивного права. Не лише хибно, але й за своєю останньою підставою безглуздо вважати правові утворення творіннями позитивного права, так само безглуздо, як називати заснування німецької держави або іншу історичну подію творінням історичної науки. У дійсності має місце те, що так ревно оспорується: позитивне право передзнаходить ті правові поняття, які входять у нього; воно ні в якому разі їх не виробляє" [1, с. 156].

Погоджуючись із К.-М. Хедвіг в її характеристиці творчості А. Райнаха, ясність якої є сутнісною рисою його манери дослідження та викладу, й звільняє від необхідності будь-якої змістової інтерпретації [7, с. 9], часто достатнім є лише процитувати А. Райнаха.

"Правові утворення, як ми сказали, – зазначає мислитель, – наприклад вимоги та зобов'язання, мають незалежне буття, подібно до будинків і дерев. До цих останніх відноситься усе те, що ми можемо зчитувати у світі там, зовні, за допомогою актів чуттєвого сприйняття і спостереження: якесь дерево схоплюється як квітує, якийсь будинок – як пофарбований у білий колір. Ці предикації не кореняться у властивостях дерева й будинку як таких. Дерева не обов'язково повинні цвісти, будинки можуть бути пофарбовані й в інші кольори – ці стани справ, які ми схоплюємо у відповідному сприйнятті, не є необхідними. Це і не загальні стани справ, оскільки й та, й інша предикація відноситься тільки до окремого дерева та окремого будинку, і ми не маємо права поширювати їх на усе те, що є дерево або будинок. Абсолютно інакше усе відбувається у разі тих положень, які відносяться до правових утворень. Тут немає ніякого світу, який нам протистоїть і з якого ми тільки й можемо вичитувати всілякі стани справ; тут в нашому розпорядженні інша, глибша можливість. Поглиблюючись у сутність такого роду утворень, ми убачаємо ті закони, які значимі відносно цих утворень, ми досягаємо взаємозв'язки – аналогічно тому, як ми робимо це шляхом поглиблення у сутність чисел і геометричних фігур: так-буття корениться тут у сутності так-сущого. Йдеться, таким чином, не про окремі та випадкові стани справ, як до цього. І там, де я приписую деяку предикацію окремому правовому утворенню, яке реально існує в будь-який час, ця предикація відноситься до нього не як до цього окремого утворення, але як до утворення цього виду. Але це означає, що вона відноситься взагалі до усього, що є таким за видом, і що вона необхідним чином властива йому як такому і не може, наприклад в якомусь окремому випадку, не бути йому властива. Те, що якісь предмети розташовуються у світі один біля одного, є окремим і випадковим станом справ. Те, що вимога втрачає силу в акті відмови, корениться у сутності вимоги як такої й значимо, тому, необхідним і всезагальним чином. У відношенні правових утворень є значимими апіорні положення. Ця апіорність не повинна означати чогось неясного та містичного, але орієнтована на ті прості факти, про які ми згадували вище: будь-який стан справ, який є загальним у вказаному сенсі та наявний необхідним чином, називається нами апіорним. Ми побачимо, що такого роду апіорних положень є удосталь, вони строго сформульовані і з очевидністю убачаються, незалежні від будь-якої свідомості, що досягає їх, незалежні й від будь-яких речей будь-якого позитивного права, так само, як й ті правові утворення, у відношенні яких вони значимі [1, с. 156–157].

А. Райнах зазначає: "Нам відомі широко поширені забобони, особливо у юристів, які суперечать такому розумінню. Але ми також добре розуміємо, яким чином

приходять до цих забобонів. Проте саме тому ми запрошуємо до того, щоб спробувати залишити установку, яка стала давно звичною, і з ясним поглядом підійти до самих речей" [1, с. 157].

Апіорність права за А. Райнахом виявляється у наступному: "Ми стверджуємо тільки одне – але цьому ми надаємо особливу ваговитість: так звані специфічно правові фундаментальні поняття мають буття поза сферою позитивно-правового, так само, як числа мають буття незалежно від математичної науки. Позитивне право може розвивати і перетворювати їх так, як йому завгодно: самі вони виявляються, а не продукуються цим правом. І далі: відносно цих правових утворень є значущими вічні закони, які незалежні від нашого розуміння, так само, як закони математики. Позитивне право може переймати їх у свою сферу, воно може й відхилятися від них. Але навіть там, де вони звертаються у свою протилежність, це не може вплинути на наявність їх самих" [1, с. 158].

"Якщо є таким ось чином самі по собі суцільні правові утворення, – вказує А. Райнах, – то тут перед філософією відкривається нова область. Як онтологія або апіорне вчення про предмет вона має справу з аналізом усіх можливих видів предметів як таких. Ми побачимо, що вона стикається тут з абсолютно новим видом предметів, з предметами, які не належать у власному сенсі природі, фізичній або психічній, та які в той же час відрізняються й від ідейних предметів своєю темпоральністю. Найбільший філософський інтерес представляють й ті закони, які значимі відносно цих предметів. Це суть апіорні закони, а саме, як ми побачимо, апіорні закони, що мають синтетичну природу" [1, с. 158–159].

Поряд з чистою математикою і чистим природознавством А. Райнах проголошує чисту науку права, що складається, як і перші дві дисципліни, із строго апіорних і синтетичних положень і виступає основою для неапіорних і таких, що навіть знаходяться поза протилежністю апіорного та емпіричного дисциплін. А. Райнах обмежується викладенням апіорних основ цивільного права, але він впевнений, що й інші правові дисципліни, зокрема кримінальне, державне та адміністративне право, можуть мати такі основоположення та потребують їх [1, с. 158–159].

У рамках дослідження апіорних основ цивільного права А. Райнах звертається до проблеми обіцянки як первинного витоку вимоги та зобов'язання. За допомогою цієї проблеми А. Райнах мав намір набути доступ до сфери апіорного вчення про право й, окрім того, спробувати окинути її поглядом [1, с. 160].

Обіцянку А. Райнах розглядає фактично як комунікативний феномен: "Якщо ми поставимо себе на місце адресанта обіцянки, то ми побачимо, що справжня обіцянка може здійснюватися та виявлятися в явищі, не зачіпаючи того суб'єкта, на якого вона спрямована. Поки це так, не може йтися про вимогу та зобов'язання. Недостатньо й того, щоб адресат сприйняв ряд зовнішніх явищ, чув, наприклад, слова, не розуміючи їх. Крізь ці слова він повинен схопити те, проявом чого вони являються, він повинен взяти до відома саму обіцянку, він – як ми могли б виразитися точніше – повинен засвоїти обіцянку. По відношенню до того, що він таким чином засвоїв, адресат може поводитися по-різному" [1, с. 188].

Для прояснення того, що є власне обіцянкою, А. Райнах розширює сферу свого дослідження, й вводить нове фундаментальне поняття – соціальний акт. Це спонтанний, такий, що супроводжується внутрішнім діянням суб'єкта акт, який, проте, не може здійснюватися чисто внутрішнім чином і потребує того, щоб до нього прислухалися: "Вже на прикладі пробачення ми ба-

чили, що не усі акти, спрямовані на іншу особу, потребують того, щоб до них прислухалися. Пізніше ми побачимо, що не усі акти, які потребують того, щоб до них прислухалися, спрямовані на іншу особу. Поняття соціального акту визначається нами єдино виходячи з потреби у тому, щоб до нього прислухалися. <...> Звернення до іншого суб'єкта, потреба у тому, щоб до нього прислухалися, абсолютно суттєва для будь-якого соціального акту" [1, с. 176–177].

К.-М. Хедвіг зазначає, що своєрідність соціальних актів уперше була зафіксована саме Райнахом [7, с. 26]. В. А. Курінний звертає увагу на те, що аналіз соціальних актів, який здійснює Райнах у своїй праці про право, у ряді своїх тематичних і термінологічних моментів тісно пов'язаний з першим Логічним дослідженням Гуссерля. Проте вже у своїй термінологічній специфікації їх вживання Райнахом багато в чому відмінне від того, як вони використовуються у першому Логічному дослідженні [3, с. 455–456].

Витоки популярної на сьогоднішній день теми "відповідності" ("респонзивності") та "діалогу" у феноменології В. А. Курінний убаचाє саме в "Апріорних основах цивільного права" [1, с. 457]. Соціальний акт "вимагає того, щоб до нього прислухалися", він має бути "засвоєний" іншою особою: "Звернення до іншого суб'єкта, потреба у тому, щоб до нього прислухалися, абсолютно суттєва для будь-якого соціального акту" [1, с. 177]. У Райнаха читаємо: "<...> соціальні акти, які, – у протилежність повідомленню – за своєю суттю націлені на відповідні або, краще сказати, на такі, що відповідають дії, навіть якщо ці дії насправді і не матимуть місця. Кожне розпорядження й кожне прохання націлюються на вказаний у них образ дій адресата. Тільки реалізація цього образу дій однозначно замикає той круг, який був відкритий цим соціальним актом" [1, с. 178–179].

І. Л. Честнов, відомий, як розробник діалогічної концепції права [9], не погоджується із В. А. Курінним вбачати у вченні А. Райнаха тему діалогічності, вказуючи на те, що сам А. Райнах стверджує: первинний витік правомочності полягає не в соціальних актах передачі, надання і т. п., а в особі, якій спочатку належить правомочність [8, с. 4–16]. На підтвердження свого висновку І. Л. Честнов посилається на наступний фрагмент праці А. Райнаха: "Соціальні акти – надання, передача і т. п. – не можуть бути первинними джерелами правомочності, так як ці акти, оскільки вони спричиняють за собою безпосередній правовий наслідок, самі всякий раз передбачають відповідну правомочність, і ця правомочність повинна, врешті-решт, мати інше коріння, якщо виключити помилковий регрес *in infinitum*. Таке первинне джерело насправді має місце в особі як такої. Особа може обіцяти, накладати зобов'язання, брати зобов'язання і т. д. Суттєво, проте, не те, що особа в змозі здійснювати усі ці акти – бо тут важлива не ця природна можливість, – але те, що здійснення цих актів викликає безпосередньо правові наслідки, виникають вимоги, зобов'язання і т. п. У цьому виявляється правомочність, яка не може бути виведена з чогось ще, але має свій первинний витік в особі як такої. Ми можемо говорити тут про фундаментальну правомочність особи" [1, с. 253].

Натомість, нам здається, що І. Л. Честнов в оцінці суджень В. А. Курінного дещо не послідовний. В. А. Курінний мову веде про соціальні акти, які за своєю сутністю передбачають потребу у тому, щоб до них прислухалися, й у цьому дійсно можна углядати теми "відповідності" ("респонзивності") та "діалогу". А І. Л. Честнов у своєму запереченні посилається на зовсім інше, на фундаментальну правомочність особи, яка не може бути виведена з чогось ще, наприклад, з соціальних

актів, й має свій первинний витік в особі як такої. Тобто, тут одна теза зовсім не суперечить іншій.

В. А. Курінний звертає увагу також на те, що у контексті ранньої, "ейдетичної", феноменології одна з інновацій праці А. Райнаха полягає у тому, що "соціальні акти" породжують утворення (наприклад, вимоги та зобов'язання), відносно яких діють "апріорні закономірності", але які, проте, мають тимчасовий (темпоральний) характер. Ця характеристика апріорної правової сфери знаходиться у виразному протиріччі з "логічним абсолютизмом" "Логічних досліджень" Гуссерля, в якій сфера "сутнісного" ("ідеального") виокремлюється саме за ознакою позачасовості [3, с. 457].

У главі, присвяченій співвідношенню апріорного вчення про право та позитивного права А. Райнах також розглядає й заперечення, яке, на перший погляд, спираючись на історичні факти, є "утрудненням для філософії права і, зокрема, робить неможливим очевидне досягнення сутнісних взаємозв'язків та їх відношення до позитивного права". У Райнаха знаходимо: "Про "протиріччя" між апріорним вченням про право та позитивним правом не може бути розмови, й мова має йти лише про відхилення встановлень повинності від законів буття. Ці відхилення, проте, ніколи не можуть бути обернені проти значущості апріорних законів буття, оскільки останні, як ми показали, і є тими законами буття, які тільки й роблять можливими та збагненими ці відхилення" [1, с. 293].

А. Райнах у завершальній частині своєї праці проводить розрізнення між феноменологією права та природним правом, зазначаючи, що "наше апріорне вчення про право не слід плутати з тим, що називають "загальним вченням про право" або "юридичним вченням про принципи" [1, с. 317].

А. Райнах допускає, що ярлик природного права буде, можливо, навішений і на його спробу обґрунтування апріорного вчення про право незалежно від будь-якого позитивного права. "Проте, – висловлюється А. Райнах, – це мало що означало б. Природне право помиляється передусім у двох пунктах: у розгляді позитивного права і в проєкті матеріального та все ж безумовного та загальнозначущого права. Апріорне вчення про право позбавлене й того й іншого. Його своєрідний характер полягає саме в тому, що воно незалежне від будь-якого права – від "діючого" не менше, ніж від "значимого" або такого, що приймається за таке" [1, с. 319–320].

Наприкінці зазначимо, що апріорне вчення про право А. Райнаха дійсно є яскравим взірцем феноменології права у цілому. Натомість, стосовно змістовних оцінок та практичної значущості творчості А. Райнаха, то у дослідницькій літературі з цього приводу однастайність відсутня, й спектр думок тут досить широкий.

Існують зовсім пафосні оцінки, наприклад: "<...> у нових текст-контекстних відношеннях окремі методологічно-змістові аспекти теорій минулого, що у свій час набули здійснення у площині суто теоретичній, неочікувано набувають практично-правового значення, створюючи ще один із можливих векторів пізнавального структурування соціально-правової дійсності. Саме таким, розгорнутим у часі практичним потенціалом, володіє феноменологічний підхід до аналізу правових феноменів, одним із цілком своєрідних виявів якого стала <...> малодосліджена у вітчизняній науковій традиції і ще в меншій мірі співвіднесена з найближчими правовим реаліями теорія апріорного права Адольфа Райнаха <...>, спрямованість якої на віднайдення апріорних засад розуміння правових феноменів набуває неочікувано життєвого і полемічного звучання у ситуації невизначеності правового поля, перехідного кризового стану соціокультурної системи і відповідної цим обста-

винам релятивної етико-правової свідомості. <...> Загалом, сформульовані А. Райнахом висновки стосовно апіорних основ правової реальності потенційно можуть сприяти віднайденню шляхів компромісу між природно-правовим та позитивно-правовим підходами до аналізу правової реальності, а запропонована геттінгенським ученим постановка проблеми гідна увійти у якості складової в комплекс проблематики сучасної онтології права" [4, с. 446, с. 450].

Наявні й більш ніж помірковані погляди на вчення А. Райнаха. Так, Г. Паллард і Р. Хадсон в енциклопедії "Філософія права" звертають увагу на ряд невіршених питань у теорії А. Райнаха. По-перше, його використання аналітичного/синтетичного є проблематичним. По-друге, природа людини як основа для можливості правових соціальних відносин потребує уточнення. По-третє, його теорія не охоплює реальність інтерсуб'єктивної практики. Його апіорний підхід залишає осторонь ідеологічний та соціальний контекст права тощо [11, р. 646].

М. І. Пантукіна зазначає, що праця Е. Гуссерля "Логічні дослідження" дозволила А. Райнаху зробити істотний внесок у вивчення специфіки правового дискурсу, проте інші, не логіко-лінгвістичні аспекти застосування феноменології, залишилися поза увагою [5, с. 6].

Таким чином, на прикладі апіорного вчення А. Райнаха можна побачити, що феноменологічний підхід до права має як безсумнівні переваги, так і невіршені проблеми. Але це ні в якій мірі не заперечує значущість

цього підходу у спробах подолати кризу традиційного праворозуміння.

Список використаних джерел

1. Райнах А. Априорные основания гражданского права // Собрание сочинений / [Перевод с нем., составление, послесловие и комментарий В. А. Куренного]. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 488 с.
2. Куренной В. А. К вопросу о возникновении феноменологического движения // Логос 1991–2005. Избранное: [В 2 т.]. – М.: Издательский дом "Территория будущего", 2006. – Т. 2. – 816 с.
3. Куренной В. А. Комментарии и примечания // Райнах А. Собрание сочинений / [Перевод с нем., составление, послесловие и комментарий В. А. Куренного]. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 488 с.
4. Левчук-Хмара М. В. Феноменологічний підхід у філософії права (на матеріалі творчої спадщини А. Райнаха) // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / [Гол. ред. В. М. Вашкевич]. К.: ВІР УАН, 2012. – Випуск 66 (№11). – с. 446–450.
5. Пантукіна М. І. Феноменология правовой жизни: методология и социально-философский аспект исследования : дис. ... доктора философских наук : 09.00.11 / Пантукіна Марина Ивановна. – Екатеринбург, 2010. – 356 с.
6. Сырых В. М. Логические основания общей теории права. Т. 2. – М.: ЗАО Юстицинформ, 2004. – 560 с.
7. Хедвиг Конрад-Мартиус. Введение // Райнах А. Собрание сочинений / [Перевод с нем., составление, послесловие и комментарий В. А. Куренного]. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 488 с.
8. Честнов И. Л. Правопонимание в эпоху постмодерна / Правоведение. – 2002. – № 2 (241). – с. 4–16.
9. Честнов И. Л. Принцип диалога в современной теории права (проблемы правопонимания) : дис. ... доктора юридических наук : 12.00.01 / Честнов Илья Львович. – СПб., 2002. – 322 с.
10. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / [Пер. с англ. группы авторов под ред. М. Лебедева, О. Никифорова (Ч. 3)]. – М.: Логос, 2002. – 680 с.
11. "Phenomenology of Law" (by H. Pallard and R. Hudson) in The Philosophy of Law: An Encyclopedia, 2 volumes, edited by Christopher Berry Gray (New York and London: Garland Publishing, 1999), vol 2. – 950 p.

Надійшла до редколегії 06.09.13

Б. Б. Руденко

АПРИОРНОЕ УЧЕНИЕ О ПРАВЕ А. РАЙНАХА: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ФЕНОМЕНОЛОГИИ В СИСТЕМЕ ЮРИДИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Статья посвящена анализу априорного учения о праве А. Райнаха в контексте методологического потенциала феноменологии в системе юридического знания.

Ключевые слова: феноменология права, априорное учение о праве, А. Райнах.

B. B. Rudenko

APRIORI THEORY OF LAW A. REINACH'S: METHODOLOGICAL POTENTIAL OF PHENOMENOLOGY IN THE SYSTEM OF LEGAL KNOWLEDGE

The article is devoted to the analysis of a priori theory of law A. Reinach in the context of methodological potential of phenomenology in the system of legal knowledge.

Keywords: phenomenology of law, a priori theory of law, A. Reinach.

УДК 18.167.7

Р. М. Русін, канд. філос. наук, асист., КНУТШ

ДЕФОРМАЦІЯ ХУДОЖНЬОГО ОБРАЗУ В ПЛАСТИЧНОМУ МИСТЕЦТВІ МОДЕРНІЗМУ

В статті мова йде про деформацію, що прокладає шлях до створення "нових форм" і є необхідним прийомом в творчості художників-модерністів.

Ключові слова: модернізм, деформація, художній образ, класичне мистецтво, експресіонізм, кубізм, абстракціонізм, інтелект, інтуїція.

Деформація в модернізмі – це явище, похідне від процесу руйнування образу, що знаменує собою ухилення від стратегії мімізиса, на позиціях якого мистецтво стояло, починаючи з грецької античності. Схильність до суб'єктивно трактованої виразності, що має на увазі перевагу внутрішнього досвіду образами оточуючої дійсності, призвела, на що також вказує І. Маца, до руйнування образів природного світу [13, с. 45]. Процес руйнування образу проявився в мистецтві модернізму в характерному порушенні структури предметів, деформації форм, алогічності зв'язків частин між собою, невиконанню пропорційної побудови фігур, викривленню рис і інших формах "дисгармонії". Відхід від образотворчості на користь принципу вираження мотивувався художниками прагненням до більшої творчої свободи, необхідністю виразити свій індивідуальний досвід, репрезентувати своє внутрішнє "Я".

Розміщення суб'єктивного досвіду в основу твору мистецтва примушує згадати "теорію емпатії" Т. Ліпса, згідно якої в процесі сприйняття відбувається "вчування", яке носить яскраво виражений суб'єктивний характер. Структура предметів і явищ зовнішнього світу розглядається як така, що має на собі відмітку тих чи інших настроїв і почуттів. Абстрагування від оточуючої дійсності, визнання її вторинності по відношенню до внутрішніх відчуттів відкривало можливість для будь-яких деформацій і прокладало шлях до створення нових форм, встановленню свого, не існуючого раніше, порядку. Теорія "вчування" справила помітний вплив на формування мистецтва початку ХХ ст., і як одна з концепцій суб'єктивного трактування послужила причиною того, що деформація стала одним з необхідних прийомів творчості художників-експресіоністів.

Експресіонізм як напрямок в німецькому образотворчому мистецтві виник в 1905 р. В цей час широке розповсюдження в Німеччині отримала феноменологічна теорія Е. Гуссерля в якій людина, а саме художник, виступає в якості світостворюючого суб'єкта, що не тільки визначає дійсність, але й упорядковує її, формує із "ха-оса" "космос". Теорія Е. Гуссерля склала ідейну основу художньої діяльності експресіоністів. Свої ідеї вони висловили в короткому маніфесті: "З вірою в розвиток, в молоде покоління творців, рівно як і в користувачів, ми закликаємо: "Об'єднаймося і як молодь, що несе відповідальність за майбутнє, добудемо собі свободу дій і існування. Кожен, хто безпосередньо і щиро виражає те, що його спонукає до творчості, повинен бути з нами" [10, с. 66]. Свободу вони розуміли як свободу художньої творчості, свободу пошуку нових, переважно формальних засобів вираження. Натхнення вони шукали виключно всередині себе в своїх настроях, почуттях та емоціях, а мистецтво розглядалось при цьому як засіб "упорядкування" життя у відповідності із суб'єктивними поглядами художника. Феноменологічна теорія Гуссерля поєднувалась тут з "психологічною естетикою", що проповідувала теорію "вчування", як привнесения почуттів художника в предмети і явища зовнішнього світу.

В художній практиці модернізму, вже під час пізнього експресіонізму і зрілого П. Пікассо, курс на репрезентацію суб'єктивного стану художника змінюється орієнтацією на вираження сутності об'єкта. Настанова на усунення суб'єктивної точки зору з процесу створення твору мистецтва отримала свій розвиток в контексті модерністських напрямків, в тому числі у кубістів (заклик П. Пікассо: "Поважайте об'єкт!"), футуристів (вимога Ф. Марінетті "замінити психологію людини, віднині вичерпану, ліричним оволодінням матеріалом"). "Ідея елімінації суб'єкта" із твору, переорієнтація мистецтва на об'єкт "як він є" суть реалізації художніми засобами феноменологічної настанови, а саме, характерної для концепції Е. Гуссерля інтенції до об'єкту, що знайшла своє втілення, за визначенням М. Можейко, в "гуссерліанській програмі де-натуралізації і де-психологізації не тільки пізнання, але й культури в цілому". Досліджуючи "внутрішню свідомість часу" Е. Гуссерль писав: "Кожне переживання, яке може схопити погляд, проявляє себе як триваюче, протікаюче, так і так змінюване. Кожне справжнє, теперішнє, триваюче переживання є вже, як ми можемо виявити за допомогою зміни погляду, "єдність внутрішньої свідомості", свідомості часу і це є саме свідомість сприйняття" [7, с. 151].

Вдаваність образів світу відступає на другий план перед сприйняттям форм, створюваних потоком свідомості. Втомившись від картезіанського скептицизму, європейська свідомість знаходить у Е. Гуссерля вихід, протилежний позиції Р. Декарта. Якщо картезіанський хід думки припускав, що сплю я чи не сплю, закони світу залишаються незмінними, то гуссерліанська позиція продовжувала її, додаючи, що якщо в світі зникнуть реальні речі, то закони загального характеру зберігаються. Тому для Р. Декарта сумнівними виявлялись будь-які речі, що сприймаються, в той час як для Е. Гуссерля саме вони і виявлялись реальними. Але "природна настанова" має в собі і обмеження, оскільки "схоплення" об'єкту передбачає тривалість нашого сприйняття. Тут відбувається перевтілення світу через наше Я, в якому реальність духовного проступає в тілесному через сприймаюче, кінестезис.

Таким чином, світ в цілому за допомогою кінестетичних вражень набуває буттєвого статусу, проступаючи в нашому сприйнятті: "В потоці свідомості ми маємо подвійну інтенційність. Або ми розглядаємо зміст пото-

ку разом з його формою. І в цьому випадку ми вбудовуємось в первинний ряд переживань, який є рядом інтенційних переживань... Або ми направляємо погляд на інтенційні єдності, на те, що в течії потоку усвідомлюється інтенційно як єдностайне: тоді перед нами об'єктивність в об'єктивному часі, власне часове поле в протилежність часовому полю потоку переживань" [7, с. 135]. Саме подвійна інтенційність надає можливість ідентифікації самотності в об'єкті, при цьому передбачаючи розрізнення себе і іншого. За допомогою фантазування модифіковано відтворюється явленість об'єкта. Таким чином, сучасна трагедійність опозиції суб'єкт-об'єктивного зв'язку знімається за допомогою знищення реальної форми або адекватного їй смислового змісту. При цьому глядач отримує свободу усвідомлення і має суттєві переваги перед автором у можливості інтерпретувати зміст художнього твору, оскільки звільнений від диктату "природного" образу.

Прагнення дібратись до об'єкту "як він є", проникнути за феноменологічну видимість до його ноуменальної сутності робить звернення до стратегії "деформації форми" в практиці модернізму неминучим, оскільки щоб дістатись до сутності речей, проникнути в глибинну структуру речей і явищ, необхідно пройти через їх "розчленування".

Занурення в сокровенну сутність предметного світу, що потребує відриву від первинних зорових вражень, має на увазі активне, що творить, відношення до цього світу, яке протистоїть пасивному спогляданню. З приводу того, що в модерністській культурі "споглядання" поступилося місцем "діяння", Р. Гароді писав: "Світ – це не спектакль, не театральні підмостки, де перед нами рухаються актори, а ми самі залишаємось сидіти в партері. А це означає, з точки зору образотворчої техніки, що не можна розсудливо замкнути цей світ в скляний ящик перспективи епохи Відродження і споглядати його здалеку через вікно Альберті" [6, с. 83].

Епоха Відродження постійно, але різним способом притягувала до себе увагу з боку сучасних художників і мислителів. Так, в філософії персоналізму Е. Мунье з'явився лозунг "Відродити Відродження!", в той час як Р. Гароді і ряд інших авторів намагались відійти від впливу діянь "титанів" і їх філософії.

Леонардо да Вінчі називав живопис "онукою природи і родичем бога" [8, с. 11], "так як око помиляється менше, ніж розум" [8, с. 10]. Він писав про те, що живописець сперечається і змагається з природою" [8, с. 41]. "Божественність, якою володіє наука живописця, робить так, що дух живописця перетворюється в подобу божественного духа, так як він вільною владою розпоряджається народженням різноманітних сутностей різних тварин, рослин, плодів, пейзажів..." і т. д. [8, с. 106]. Для Леонардо сліпота – найбільша потворність, що переважає і глухоту, і решту фізичних недоліків. Схоплене поглядом і перенесене художником в твір, таким чином постає родинним божественному, а можливо, і перевершує його, оскільки величний "титан" вважав для живописця можливим відбирати для наслідування лише кращі зразки.

"Сила погляду", який менше помиляється, ніж розум, на думку Леонардо да Вінчі, "утримувала" цілісність європейської свідомості.

Художник в ренесансній і постренесансній традиції, як відмічається в тексті Н. Дмитрієвої, – це, перш за все, "споглядаюче око", художник же ХХ століття – це не тільки "око", оскільки тепер "прямі показники зору приймають участь в його роботі лише як один із компонентів", і "домінанта оптичного сприйняття поступається місцем сплаву різноманітних імпульсів" (відпечатки видимостей, звуки, думки, емоції, спогади, асоціації)" [9, с. 6–7].

"Відмова від зору" поряд з такими традиційними основами живопису як перспектива і ракурс, як відомо, була висунута кубістами в якості програмної вимоги. П. Пікассо оголосив необхідним "злитися з об'єктом", що означало скоріше зображувати речі такими, якими їх знають, ніж такими, якими їх бачать.

Кубісти виходили з того, що всі предмети і явища реального світу можуть бути зображені у вигляді суми геометричних фігур. Вони ставили перед собою завдання втілити ці фігури в свої твори, нехтуючи зовнішньою, видимою подібністю зображуваних предметів з відповідними об'єктами реальності. В результаті створювався твір, що мав свій власний порядок, внесений в нього художником.

Арсенал своїх ідей кубісти поповнили, звернувшись до філософії А. Бергсона, який розробив вчення про інтуїцію як містичний акт осягнення дійсності. Вищою формою інтуїції, згідно Бергсону, є естетична інтуїція художника, в якій зникає відмінність між об'єктом і суб'єктом пізнання. Під впливом Бергсона мистецтво модернізму набуло наявного суб'єктивістський характер; у кубістичному розумі ще не був відкинтий повністю (як пізніше у сюрреалістів), хоч використовувався тільки як інструмент деформації реальності. Кубісти знайшли у Бергсона філософські аргументи на користь елітарного, езотеричного, ірраціонального характеру мистецтва, на захист особливої, "вищої" місії художника.

Філософія Бергсона продовжувала і поглиблювала ірраціоналістичну традицію Шопенгауера. Бергсон також обґрунтовує свій ірраціоналізм через заперечення раціоналістичної філософії нового часу, що створила, на його думку, непрохідну прірву між суб'єктом і об'єктом пізнання.

В результаті такого розриву, стверджує Бергсон, "було порушено висхідну цілісність буття, котре свідомість (природнонаукове мислення) намагається відтворити раціональними методами. В якості інструментів свідомості тут виступають категорії, різного роду схеми, класифікації і т.д., які створюють ілюзію цілісності і закономірності як буття, так і свідомості.

Однак буття всередині себе позбавлене будь-якої закономірності і тому не піддається зусиллям інтелекту. "Інтелект, – констатує Бергсон, – характеризується природним нерозумінням життя" [3, с. 148].

Інтелекту з його обмеженою, як вважає Бергсон, пізнавальною потенцією він протиставляє інстинкт, інтуїцію, стверджуючи, що тільки "інстинкт, що зробив безкорисливим, усвідомлює самого себе" дає нам можливість пізнавати життя. Типовим зразком інтуїтивного пізнання Бергсон визнає художню творчість, пов'язану з наявністю естетичної здібності.

Сутність, задум життя вислизують з розуму. "Саме цей задум і прагне схопити художник, проникаючи всередину предмета, понижуючи шляхом інтуїції той бар'єр, котрий зводить простір між ним і моделлю" [3, с. 159].

Засновану на інтуїції, протилежну інтелектуальному пізнанню художню творчість Бергсон уявляє як містичний акт безпосереднього пізнання сутності життєвих процесів. В його інтуїтивній філософії діяльність художника розглядається не як усвідомлене відображення дійсності, а як створення засобами мистецтва самостійної системи, що заключає в собі "досконалий порядок" і дійсності, що стоїть над ілюзорним порядком.

Інтуїція являється, на думку Бергсона, самою сутністю духа, в певному сенсі самим життям. Філософія повинна оволодіти інтуїцією, попередньо навчившись вірно використовувати інстинкт. "Якщо б прокинулася дрімаюча в ньому свідомість, якщо б він направився всередину, на пізнання, замість того, щоб іти ззовні в дію,

якщо б уміли у нього запитувати і якщо б він міг нам відповідати, – він відкрив би нам найсокровенніші таємниці життя" [3, с. 149]. Направити інтуїцію на вираження сутності життя наука не може – вона підвласна інтелекту. Цю місію повинна виконати художня творчість.

"Ця позиція Бергсона, – вважає Л. Левчук, – потребує певного уточнення. Якщо й може йти мова про якісну своєрідність процесів наукового та художнього пізнання світу, то тільки в плані звернення їх до різних сфер психічної діяльності людини. Проте мета – всебічне знання предметів та явищ – задля досягнення якої, й здійснюється пізнання, в обох випадках однакова, як однакові і шляхи її досягнення. Адже наукове та естетичне відображення, пізнання світу йде від формально-го знання до змістовного, від пізнання зовнішніх ознак до розкриття суті і закономірностей.

Отже, наукове та художнє опанування дійсності як дві форми єдиного процесу пізнання об'єктивного світу не можуть якісно відрізнятися... Специфічні зміни наукового та художнього процесу пізнання дійсності не дають підстав стверджувати про переваги одного над іншим. А Бергсон саме й намагається знайти ці переваги... Ідея якісної винятковості естетичного пізнання приводить філософа до хибної думки про винятковість художньої творчості як діяльності, що виникає та існує завдяки здатності людини естетично сприймати світ. А з цього логічно випливає Бергсонова ідея про винятковість митця, який здійснює творчий процес" [11, с. 32–33].

Інстинкт і інтуїція в пізнанні життєвого процесу, вважає Бергсон, не повинні бути пов'язані з дійсністю, з предметним світом, а повинні направлятися "всередину". Так само не повинно бути пов'язаним з дійсним світом і мистецтво. Художник, навпаки, повинен вміти відокремитися від зовнішнього світу, і поринувши в глибини свого духу, за допомогою внутрішнього спостереження (інтроспекції) перевтілювати в своїй творчості те, що закладене в ньому від природи у вигляді можливості. Кубісти заявляють, що після того, як живопис відмовився від наслідування предмету лініями і кольором, задача художника – висловити засобами мистецтва "пластичне усвідомлення нашого інстинкту".

Змінюючи об'єкт живопису, художники-кубісти йшли шляхом, визначеним фовістами. Але якщо фовісти розглядали картину як самостійне художнє явище і вважали за можливе заради підсилення виразності дещо відступати від зображуваного об'єкта, спрощуючи форми і змінюючи колір, порушуючи пропорції, то кубісти висунувши лозунг: "Поважаєте об'єкт!" вперше в історії як живопису так і скульптури повністю зруйнували позиційне уявлення про те, чим є об'єкт для мистецтва. Вони підкреслювали протилежність свого напрямку образотворчому мистецтву минулого, яке зневажливо визначалось ними як мистецтво "наслідування". "Відрізняє кубізм від попереднього живопису – писав теоретик кубізму Г. Аполлінер, – те, що він є мистецтвом не наслідувальним, а концептуальним, яке намагається піднятися до рівня творення... це – чисте мистецтво" [10, с. 35].

Завдання живопису зводиться до зображення кольорового об'єму на плоскій поверхні і створюваних об'єкти мають самодостатнє значення. "Відданість кубіста об'єктам така, – пише Б. Доріваль, – що він шукає їх всередині себе, незалежно від правдоподібності і яких-небудь змін" [10, с. 35].

Відмовившись від зображення реального світу, кубісти зосередились на формотворчості, проголосивши її цілком своєю діяльністю. Не дивно, що в результаті формалістських експериментів художників-модерністів, що намагались підмінити значення "концептуальними" домислами, мистецтво кубізму відірвалось від глядачів.

Відношення взаємного нерозуміння художників-кубістів і глядачів стали характерними і для інших напрямків модерністського мистецтва.

Ґрунт для абстракціонізму був вже підготовлений кубістами, експресіоністами. Схильність до абстрагування була властива і художникам інших напрямків. Але ні кубісти, ні експресіоністи не відмовлялись від зображення засобами мистецтва окремих елементів і деталей оточуючого світу.

До часу створення першої абстрактної картини Мюнхен не тільки не був центром модернізму, але і досліди французьких модерністів не були там відомі. Однак, не дивлячись на те, абстракціонізм виник в Мюнхені в 1912 р. Філософсько-ідеологічну ідейну основу абстракціонізму склала книга В. Воррінгера "Абстракція і вчування". Воррінгер визнавав тільки суб'єктивний фактор художньої творчості, перетворюючи в об'єкт мистецтва сам твір. Тим самим порушувались об'єктивно-суб'єктивні зв'язки, властиві класичному мистецтву, а художня діяльність зводилась до суб'єктивістського самовираження художника. "Сучасна естетика, яка зробила рішучий крок від естетичного об'єктивізму до естетичного суб'єктивізму, тобто естетика, яка в своїх дослідженнях виходить вже не з форми естетичного об'єкта, а з поведінки споглядаючого суб'єкта, досягає вищого розвитку в теорії, яку можна позначити таким загальним і широким поняттям, як вчення про одухотвореність (Einfühlungslehre) [2, с. 243].

Основна думка, вважає В. Воррінгер, полягає в тому, щоб показати наскільки ця сучасна естетика, яка виходить із поняття одухотворення, не може бути застосована до обширної області історії мистецтва. Вона перетвориться в естетичну систему тільки в тому випадку, якщо об'єднається з висновками, що витікають із теорії протилежного погляду. "В якості цього протилежного полюсу ми розглядаємо естетику, яка залежить від того, щоб відштовхуватись від намагань людини до одухотворення, виходить із намагання людини до абстракції. Подібно тому, як намагання до одухотворення є передумовою естетичного переживання, знаходить своє задоволення в красі органічного, намагання до абстрагування знаходить свою красу в колишньому житті неорганічному, в кристалічному або, скоріш за все, в абстрактній закономірності і необхідності" [2, с. 243].

Проста формула, яка характеризує цей вид естетичного переживання, означає: "Естетична насолода є об'єктивована самонасолода" [2, с. 243]. Насолоджуватись самим собою в чуттєвому предметі, відмінному від мене, відчувати в ньому себе. "Життя – це, одним словом, діяльність. Діяльність же – це те, в чому я переживаю прилив сил. За своєю природою діяльність є волевою діяльністю. Вона є стремлінням або бажанням руху" [2, с. 244]. Ці слова Ліппса, які наводить Воррінгер, свідчать про волюнтаристські висхідні позиції теорії "вчування". Далі Воррінгер підкреслює, що "визначальним, отже, виступає не характер почуття, а почуття як таке, тобто внутрішній рух, внутрішня діяльність" [2, с. 244].

Це проявилось у відмові від відображення в мистецтві дійсного, зовнішнього по відношенню до суб'єкту світу, і в перетворенні в предмет мистецтва самого твору, що втілює суб'єктивістські почуття художника. При цьому деформація була основним художнім прийомом.

Таким стимулом Воррінгер проголошував волю, спираючись при цьому на праці одного із попередніх теоретиків – австрійського вченого А. Рігеля, який вперше висунув в естетиці поняття "воля до мистецтва". Під "абсолютною волею до мистецтва" А. Рігель розумів мимовільно виникаючу латентну (приховану) внутрішню потребу, незалежну ні від об'єкту, ні від творчих засо-

бів, яка виливається в форму вольового поштовху. Саме волю, а не сприйняття фактів, предметів або явищ зовнішнього світу Воррінгер оголосив висхідним початком, який дає художнику перший імпульс, сам же твір мистецтва розглядався ним як об'єктивізація цього апіорно виникаючого вольового поштовху (пориву).

При цьому відходила на другий план художня здатність (das Können), а первинною ставала воля, бажання (хотіння) (das Wollen). При такому підході до художньої творчості три фактора, що раніше вважались вирішальними, – мета, матеріал і техніка – втрачали своє значення.

Вищою естетичною формою мистецтва В. Воррінгер вважав орнамент, заперечуючи при цьому зв'язок виникнення мотивів орнаменту з формами реального світу. Мистецтво повинно бути очищенням від "вузькості", що йому надає зв'язок з реальною дійсністю.

На думку В. Воррінгера протилежним полюсом до вчування є потяг до абстракції. В. Воррінгер підкреслює повну самостійність абстракції, її непов'язаність з оточуючим світом. Саме розрив з дійсністю є вищою формою розвитку людини, а відповідно і вищою формою прекрасного.

Абстрактне мистецтво протилежне фігуративному живопису в своїй установці. Предметне мистецтво екзистенціальне, так як воно направлене на зображення світу речей, пропонуючи глядачеві вже готові онтологічні поняття. Так, предметний живопис укорінений в практичному житті або "природній установці", тому фігуративність дозволяє працювати "істинні", котра пов'язана з феноменом саморозкриваючого змісту людського буття. Що стосується безпредметних композицій, то вони являють собою цілком новий тип "поетики".

В предметному мистецтві, як справедливо зазначає М. Хайдеггер, в художньому зображенні речі набувають своєї сутності, а виріб своєї доцільності і т.д., тобто відбувається переживання сутності речей і, таким чином буття само розвивається при зустрічі з ними.

Міметичне відношення, як сутнісне впізнавання за допомогою природного світу, у випадку абстрактного твору замінюється онтологічним переживанням за допомогою абстрактних форм. Однак, існує ще один важливий відмінний момент. Раніше (при сприйнятті предметного мистецтва) перед нами ставало питання: "Подобається чи не подобається?" Абстрактна ж робота ставить нас перед завданням: "Розумію чи не розумію?" Нове естетичне почуття характеризується, таким чином, деякою "розумністю". Розумність, як інтелектуальний процес, пов'язаний з мисленням. Згідно І. Канту, мислення передбачає поєднання розуму і уяви, тобто лише при співвідношенні формальних понять з досвідом можливе виявлення сутності.

Абстрактна картина пропонує нам своєрідну замкненість. Творчість В. Кандинського, П. Клее, П. Мондріана піддається лише психологічній інтерпретації, вважає багато мистецтвознавців, називаючи її "приватним понятійним мистецтвом", "рефлексивним мистецтвом", завдяки якому можна лише "досягти властивого нашому часу стану хронічної рефлексивності" [4, с. 270]. Дійсно, для художника – це практична медитація певної абстрактної речі в собі, гра з цією ідеєю, втілення її в абстрактній формі, лінії, плямі, упорядкування цих форм у відповідності з певною внутрішньою потребою. Глядач, в силу неможливості впізнавання задуму художника, залишається при бутті зображення, вступаючи в гру самостійно і діючи у відповідності зі своєю внутрішньою потребою. У М. Хайдеггера є таке зауваження з цього приводу: "Якщо б зараз, наприклад, нам показали дві картини Пауля Клее, написані ним в останній рік

життя, акварель "Святі у вікні" і темпера на полотні "Смерть і вогонь", то ми б довго стояли перед ними, відмовившись від будь-яких вимог безпосереднього розуміння" [15, с. 237].

В абстрактному творінні глядач має справу з ще більш складним завданням – переживати буття деякого сконструйованого суцього. Це суще ідентифіковане бути формою, що втілює певний духовний зміст. Кандінський постійно підкреслював, що абстракціонізм – це результат того процесу, коли новий зміст шукає для себе нову форму.

Наскільки можна переживати і мислити суть лінії, плями самих по собі, мислити і переживати їх буття? Це деякі конструкти, з яких можна створити нову реальність – суще, що являє себе з полотна художника. Окрім буття самих цих окремих елементів, більш вагоме значення має буття їх внутрішніх зв'язків – те, що складає цілісність образу. Ці зв'язки побудовані у відповідності з "внутрішньою необхідністю" художника. Пропонується можливість знаходитись біля буття цих зв'язків. Таким чином, ми намагаємось пережити цей взаємозв'язок, виходимо за межі себе, відкриваємось цьому взаємозв'язку, він входить в нас, розігрує самого себе, і ми переживаємо дещо. Таким чином, переживання цієї взаємодії елементів повинно приносити задоволення і дозволяти зустрітись з істиною або ейдосом цього взаємозв'язку.

За словами Г. Гадамера, твір мистецтва сприяє реалізації можливості глядача бути поза собою. "Глядач вилучений з оточуючого і одночасно живе повним буттям в абсолютному сьогоденні твору мистецтва" [5, с. 72].

Але ми не можемо робити висновок, що кожного разу при конкретному сприйнятті абстрактної роботи відбувається процес входження в поле змісту, тобто процес інтерпретації задуму художника.

Безпредметне мистецтво являє собою деонтологізацію або онтологічну німоту зображення, що здається глядачеві чимось пустим, оскільки за ним нема впізнаного змісту. Дійсно, виникає питання, чи співрозмірний "зашифрований", "закодований" твір абстрактного мистецтва людині? Глядач, відгороджений від задуму художника абстрактним зображенням, залишається при бутті змістового ніщо. Перед глядачем знаходяться конструкти, з яких треба створити нову змістовну реальність, корелятором якої є суще, існуюче тільки на полотні художника. Текст нефігуративної композиції являє собою музичну партитуру, призначену для різних виконань, однак глядачеві необхідно спочатку навчитись користуватись цією новою мовою. Подія твору абстрактного мистецтва може здійснитись, коли глядач обере єдиний з художником досвід. Світ тексту – це завжди світ, який проєктується автором за межі тексту, він складається з взаємодії внутрішньої динаміки твору і його проєктивних інтенцій. Однак, в акті сприйняття абстрактного твору не відбувається перетину очікування автора і сподівань глядача, не здійснюється акт інтерсуб'єктивного спілкування. Іntenція тексту зачинена, зашифрована. В свідомості глядача обмін між модифікованими очікуваннями і трансформованими спогадами втрачає зміст.

Художники-абстракціоністи уже не вважають необхідним дублювати ефект сприйняття реального світу. Це вже не редукція, а конститування нових ейдосів, на підставі деякого трансцендентного досвіду. Як справедливо зазначав Х. Ортега-і-Гассет, аналізуючи безпредметне мистецтво: "Від зображення предметів перейшли до зображення ідей: художник осліп для зовнішнього світу і повернув свою зіницю всередину, в бік суб'єктивного ландшафту" [14, с. 245].

Недовіра до видимості, в якій, за словами Н. Дмитрієвої "зовнішній вигляд речей – не стільки ви-

явлення внутрішньої сутності, скільки її приховування, маска": "Що зовнішність оманлива", ніколи ще не здавалось таким безсумнівним. Більш за все це, природно, відносилось до головного об'єкту мистецтва – людини. "Ми – істоти незрячі, – сказав Метерлінк... На все явне лягає тінь підробки, а справжній зміст особистості неясний, і їй загрожує розчинення в напливі умовностей. Маса може зростись з обличчям, і її не відірвати" [9, с. 9].

Можна сказати, що деформація стала можливою внаслідок відмови мистецтва від прямої видимості, від звичного обрису речей. Те, що видимий світ підлягає забуттю, на думку В. Ловенфельда [1, с. 260], пояснює характер зображення в рамках модерністських напрямків. Пояснення характерних особливостей нових неортодоксальних стилів, згідно точки зору В. Ловенфельда, коріниться в специфіці тактильного сприйняття, яке в модернізмі вийшло на передній план. Саме тактильний досвід, позбавлений "візуальних ознак перспективи, проєкції і накладання", забезпечує те, що кожний об'єкт представляється як незалежна і закінчена в собі річ. В теорії В. Ловенфельда тактильний досвід людини – це те, що лежить в основі не натуралістичних стилів, які обрали своїм основним прийомом деформацію, на відміну від традиційного мистецтва з його прихильністю до достовірних зображень, що спирається, головним чином, на досвід зоровий. Р. Арнхейм уточнює висновки, зроблені В. Ловенфельдом, і в свою чергу пропонує трактувати ненатуралістичні зображення не як прямі копії певного виду перцепції, будь то візуальний чи тактильний досвід, але вбачати в них "структурний аналіз відповідних відчуттів, реалізований засобами даного мистецтва" [1, с. 269].

В. Арсланов, критикуючи формалізм Панофського, відзначає, що відносини між чуттєвою, предметною і конвенціональною стороною в творі, що виражає тільки хибну ідеологію часу інше, ніж в справжньому художньому образі. Чуттєвий шар такого твору залишається грубою, не опрацьованою духом, як сказав би Гегель, матерією, являючи собою копіювання дійсності, а не її художнє перетворення. Більше того, під впливом хибної ідеї чуттєвий шар може взагалі втрачати зображальність, навіть, навіть найпримітивнішу, розпадаючись на окремі елементи форми, як це відбувається в безпредметному мистецтві. Водночас, слід все-таки підкреслити, що безпредметне мистецтво по-своєму єдине. Але це вже не єдність художнього образу. В ньому кожний формальний елемент отримує значення тільки із того цілого, яке в конкретно-чуттєвій формі виражає істинну дійсність. В безпредметному мистецтві формальні моменти отримують зміст із загального розпаду форм реального світу, із принципової відмови від відтворення його значимих, вказуючи на широкий суспільно-значимий зміст реально-символічних ситуацій. Тому безпредметне мистецтво, намагаючись піднятися до вираження надземних, трансцендентних істин і наддуховності з необхідністю приходить до грубої чуттєвості, коли безпосереднім зображальним засобом стає фарба, сама по собі – фарба, що перестала бути художнім кольором [2, с. 458–459].

Формальний аналіз залишає поза увагою художній образ – основу зображальної системи, залишає в стороні і художню форму, розбиваючи її на окремі елементи, які виражають зміст поза зв'язком з образним цілим. Художній образ, за Гегелем, – це діалектична єдність змісту і форми. Форма змістовна, а зміст оформлений.

Ілюзія у художників і теоретиків безпредметного мистецтва в тому, що тільки за допомогою кольорів можна створити художній твір має під собою деякі формальні підстави. Справа в тому, що процес створення худож-

нього образу йде від змісту до форми, а процес сприйняття від форми до змісту. Але, якщо зміст – тема, ідея, яка має чуттєвий характер в творі відсутні, а залишається тільки форма, яка за Гегелем є внутрішньою – сюжет і композиція і зовнішньою – зображально-виражальні засоби, то створити художній твір, повноцінний художній образ за допомогою фарб є воістину ілюзією. "Рисунок, – писав Лебрен, – є компасом, який нас направляє, щоб не дати потонути в океані фарб, де багато хто намагається знайти спасіння. Маляри стояли б в одному ряду з живописцями, якщо б рисунок не створював між ними відмінності, тому, що вони використовують фарби так само, і знають як їх потрібно покласти" [12, с. 289].

Криза європейської культури нерозривно пов'язана з кризою суб'єкта, відчуженого від свого досвіду, бездуховності форми і безформенності духовності визначають орієнтири для розвитку модернізму, де перевага надається деформуванню як суб'єктивному вираженню духу. В контексті модерністського мистецтва прагнення до заперечення, демонтажу, самоусунення отримує найширше розповсюдження і виявляє себе в рівній мірі як в стилістиці творів, так і в бажанні долати тільки що створене.

Цілісність як необхідна передумова існування художнього образу розпадається в силу різних причин: суб'єктивного свавілля художника, який на перше місце ставить креативність, новизну, а також при намаганні прилаштувати новомодні філософські, естетичні, мистецт-

вознавчі концепції до творчого процесу в мистецтві, які руйнують образну систему, а разом з тим і мистецтво.

Список використаних джерел

1. Арнхейм Р. Новые очерки по психологии искусства / Рудольф Арнхейм; [пер. с англ. Г.Е. Крейдлина]. – М.: Прометей, 1994. – 352 с.
2. Арсланов В. Г. Западное искусствознание XX века / Виктор Григорьевич Арсланов. – М.: Традиция, 2005. – 864 с.
3. Бергсон А. Творческая эволюция / Анри Бергсон; [пер. с фр. В.А. Алферовой]. – М.: Русская мысль. Тип.-литограф. т-ва И.Н. Кушнерев и К., 1914. – 332 с.
4. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Ханс-Георг Гадамер. – М.: Искусство, 1991. – 368 с.
5. Гадамер Г.-Г. Истина и метод / Ханс-Георг Гадамер; [пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова]. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
6. Гароди Р. О реализме без берегов: Пикассо, Сен-Джон Перс, Кафка / Роже Гароди; [пер. с фр.]. – М.: Прогресс, 1966. – 203 с.
7. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени / Эдмунд Гуссерль; [пер. с нем. В.И. Молчанова]. Сочинения. – Т. 1. – М.: Гнозис, 1994. – XIV, 192 с.
8. Да Винчи Л. Суждение о науке и искусстве. Литературно-художественное издание / Леонардо да Винчи. – СПб.: Азбука, 1998. – 224 с.
9. Дмитриева Н. А. Опыт самопознания / Нина Александровна Дмитриева; [отв. ред. Б.И. Зингерман]. // Образ человека и индивидуальность художника в западном искусстве XX века. – М.: Искусство, 1984. – 95 с.
10. Куликова И. С. Философия и искусство модернизма / Ирина Сергеевна Куликова. – [изд. 2, доп.]. – М.: Политиздат, 1980. – 271 с.
11. Левчук Л. Т. Західноєвропейська естетика XX століття: [навч. посіб. для студ. гуманіт. спец. вищ. закл. освіти] / Лариса Тимофіївна Левчук. – К.: Либідь, 1997. – 224 с.
12. Мастера искусств об искусстве: в 7 т. / [под ред. Губера А.А.]. – М., 1965-1970. – Т. 3. – 1967. – 451 с.
13. Маца И. Л. Проблемы художественной культуры XX века / Иван Людвигович Маца. – М.: Искусство, 1969. – 208 с.
14. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства / Хосе Ортега-и-Гассет. – М.: Радуга, 1991. – 245 с.
15. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Сборник статей / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем., под ред. А.Л. Доброхотова]. – М.: Высшая школа, 1991. – 192 с.

Надійшла до редколегії 06.09.13

P. M. Rusin

ДЕФОРМАЦИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ОБРАЗА В ПЛАСТИЧЕСКОМ ИСКУССТВЕ МОДЕРНИЗМА

В статье речь идет о деформации, прокладывающей путь к созданию "новых форм" и являющейся необходимым приемом творчества художников-модернистов.

Ключевые слова: модернизм, деформация, художественный образ, классическое искусство, экспрессионизм, кубизм, абстракционизм, интеллект, интуиция.

R. M. Rusin

DEFORMATION IN THE PLASTIC ART IMAGE MODERNIST ART

The article evolves a deformation that is paving the way for a "new forms" and is an essential technique in creative artists-modernists.

Keywords: modernism, deformation, artistic image, classical art, expressionism, cubism, abstract art, intellect, intuition.

УДК 304.2:316.75.7

И. А. Сайтарлы, доц., КНУТШ

ПРОТИВОРЕЧИЯ СОЦИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

Статья посвящена размышлениям об относительной и противоречивой сущности социальной культуры. Опираясь на анализ известных работ в области структурного функционализма и постструктурализма, автор предпринимает попытку обосновать тезис об амбивалентности социокультурного развития. Особое внимание уделяется капиталистической нейтрализации агрессивного либидо посредством его переориентации в экономическом направлении.

Ключевые слова: социология культуры, структурный функционализм, эволюция, потребительское общество, агрессивное либидо.

Идея о проникновении культуры в социальную структуру общества, иначе говоря, идея "институционализированной культуры" (Т. Парсонс) объединит многие современные и постсовременные социокультурные исследования, начиная со структурного функционализма американской социологической школы и заканчивая социально-философскими проектами французского постмодернизма. И в "социологии культуры", и в области философского дискурса воцарится институционально-функциональная интерпретация культуры, которая редуцирует "культурный" вопрос к нормативному полю, следовательно, к проблеме функциональности, либо дисфункции социальных референтов ценностных систем. Вопреки методологическим расхождениям в области современного "обществознания", разные социокультурные подходы в целом сближает общая

задача – исследование механизмов сохранения социального порядка с особым акцентом на значимости социального представительства культуры.

Повышенный интерес к проблеме социальной интеграции, например, в структурной социологии, сосредоточие философского постмодернизма на производстве "технологий принуждения" и пр. реанимирует концепт "социальной культуры" (М. Адлер), который во второй половине XX века обретает новый смысл, что обусловлено, по всей видимости, агрессивным наступлением так называемых "массовых обществ" или обществ консуматорного типа. Причем критическая, собственно философская точка зрения на культуру в ее институциональной ипостаси очень быстро дистанцируется от "бесстрастного" структурного функционализма, обратившись к доказательству репрессивной "природы" куль-

туры, в особенности тогда, когда речь идёт о её социальных приложениях. Именно поэтому, создаётся впечатление, что философы слишком увлечены институциональным статусом варварского насилия в доиндустриальных обществах – "кровавыми" социокультурными техниками "надписей по живой плоти" (Гваттари), либо исследованием различных форм экономической репрессии в обществах постиндустриального типа, включая принуждение к потреблению: "в определённом смысле именно банк и инвестирование желания держат всю систему... *Настоящая полиция капиталиста – это деньги и рынок...* Желание наёмного работника, желание капиталиста, всё бьётся в одном и том же желании, основанном на дифференциальном отношении потоков без определённого внешнего предела... Именно на уровне потоков, монетарных потоков, а не на уровне идеологии осуществляется интеграция" [3, с. 376].

В традициях сложившегося "европоцентризма" можно предположить: чем менее ощутимо давление со стороны институциональных референтов принуждения-контроля, тем более развито общество, его "социальная культура". Впрочем, стоит ли сводить социальную роль культуры к сохранению общественного равновесия и воспроизводства – насильственной, или согласованной вовлеченности субъектов в общественный процесс, и не приводит ли пресловутое европейское "смягчение" репрессивных подходов к "негативному" в "позитивном", что ставит нас перед необходимостью вспомнить о диалектике? Ведь институциональный статус жестокости в "социокультурном аппарате принуждения" доиндустриальных сообществ сопровождался предельным пиететом поведенческих моделей, а в европейской традиции – высоко-рафинированной аффективной эстетикой, т. е. функциональный смысл социальной культуры является более содержательным. Таким образом, в историческом развитии социальной культуры мы имеем несколько закономерных для неё противоречий. *Во-первых, это сочетание в "этосе" феодальных обществ идеала благородства и красоты стиля с дискурсом "экзальтированного страдания" и чрезвычайной жестокости, включая апологию смерти (во имя чести, славы и пр.), во-вторых – институционализация человечности и функциональная вежливость* в эпоху постиндустриального капитализма сопровождается аффективным произволом, трансляцией жестокости и некрофилии в виртуальном пространстве. Стало быть, когда говорят о гуманистическом векторе развития европейской социальной культуры, то в первую очередь, имеют ввиду утрату варварскими технологиями принуждения легитимности, что нашло свое непосредственное отражение в "смягчении" пенитенциарных практик постиндустриальных обществ, в частности в элиминации публичных казней с элементами пыток, постепенной замене смертной казни на пожизненное заключение, а заключения – на штрафные санкции. По крайней мере, в тех постиндустриальных странах, в которых еще практикуют смертную казнь (среди них Япония и США, хотя все больше американских штатов отказываются от неё) сама процедура казни построена на принципе максимальной экономии страданий, которые могут причиняться обвинённому. И, тем не менее, институционализированный в "западном мире" триумф гуманизма не истребил "либидинального" влечения к агрессии, как и его аффективных предпосылок, в частности неиссякаемого чувства ненависти, которая и в условиях высокоразвитых гуманистических культур проявляет себя многообразным образом – от шовинизма до терроризма.

Действительно, на протяжении многих столетий технологии общественного принуждения носили "кровавый" характер, о чем свидетельствует целый ряд социокультурных исследований XX века ("Анатомия человеческой деструктивности" Э. Фромма, "О происхождении цивилизации" Н. Элиаса, "Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения" Ф. Гваттари и Ж. Делеза, "Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы" М. Фуко, "Осень Средневековья И. Хейзинги и т. п.). Как убеждает постмодернистская мысль: "ритуальная анатомия пыток" (М. Фуко) или так называемое "цивилизационное варварство" в истории человеческой культуры будет преодолена довольно вяло, и то, благодаря бурному развитию индустриального капитализма, который лишь во второй половине XX в. признает кровавый террор абсолютно нецелесообразным. Расширенное производство потребительских стоимостей, следовательно, промышленный капитализм развивается за счет многочисленного количества рабочих рук и бесконечного прироста над первоначальной стоимостью: капитал сначала ликвидирует "театральную чрезмерность жестоких наказаний", а после приведет к распространению гуманных дисциплинарных подходов. Сформируется иная модальность принуждения, основная функция которой будет заключаться в изготовлении полезных индивидов: "В сущности, эти процессы – накопление людей и накопление капитала неотделимы друг от друга" [7, с. 323]. Бодрийяр еще более категоричен: "Сначала военнопленного просто умерщвляли (и тем самым оказывали ему честь). Затем его начинают "щадить" и сохраняют (*conserver* – поэтому он *servus* [раб]) в качестве добычи или престижного имущества; он становится рабом и занимает место среди других предметов домашней роскоши. Лишь много позже его приставляют к подневольной работе. Однако он ещё не "трудящийся", так как "труд" появляется на стадии крепостного или раба *отпущенника*, который наконец-то освобожден от нависшей угрозы смертной казни; зачем освобождён? А вот именно для труда" [2, с. 103].

И постмодернистская мысль, и общая логика развития психоаналитических исследований проблемы "злокачественной агрессии" (*либидинальной потребности* в ненависти и насилии) свидетельствуют о том, что *танатос* может быть детерминирован факторами, которые никак не связаны с аскетической моралью потестарных практик (несмотря на глубокое убеждение Ницше и Фрейда в существовании непосредственной корреляции между религиозной аскезой и жестокостью). Это означает, что не только сексуальное подавление, например, но и социальная, в частности экономическая несостоятельность может способствовать формированию *патологического либидо*, о чём писал ещё В. Райх. Иначе говоря, слабость и забвение аскетического образца в условиях постиндустриального гедонизма не способствуют исчезновению потребности в жестокости, скорее наоборот – когда ничто не сдерживает, а благородство невозможно в силу культивирования несоотнесенных с ним "образцов", общество вынуждено искать другие средства компенсации недовольства, выраженного в агрессивном поведении. И такое средство будет найдено во всеобщей производственной мобилизации народных масс. Капиталистическая нейтрализация агрессивного либидо путем его переориентации в экономическую сферу, следовательно, посредством вовлечения в производственный процесс является одним из способов снятия аффективной напряженности в обществе, который не нуждается в "зрелищных спектаклях". Экономическое толкование гуманизма, в частности позволяет понять, почему в так называемых

"не буржуазных" обществах господствует потестарный авторитаризм и вплоть до настоящего времени практикуются варварские технологии общественного принуждения, которые, к тому же находят широкую коллективную поддержку. Единственным объяснением, однако, далеко не оправданием таких механизмов "вытеснения" желаний является неспособность деспотически-авторитарной власти контролировать "массы" другим – цивилизованным способом, не унижая человеческое достоинство и не нарушая требований элементарной человечности. И в начале XXI века исламский радикализм демонстрирует свою пылкую приверженность средневековым законам шариата, которые находят, как ни парадоксально это выглядит, горячую поддержку со стороны арабского населения. Типичным примером жестокой пенитенциарной системы, а вместе с ней социальной культуры в современном мире является Саудовская Аравия. Список преступлений, за которые здесь предусмотрена смертная казнь, не требует комментариев. Причем первое место в перечне запрещенных вещей занимают преступления сексуального характера: супружеская измена, прелюбодеяние, гомосексуализм, проституция, изнасилования, сексуальные извращения, вероотступничество, богохульство, колдовство, разбой, кража автомобиля, наркоторговля, противоправное вторжение в дом, убийство, терроризм и пр. Полная криминализация половых отношений между взрослыми людьми, опосредованная смертной казнью является еще одним доказательством в пользу "ортодоксального психоанализа". Очевидно, там не знают "либидиозного инвестирования в экономику" (Ф. Гваттари) в тех масштабах, в которых оно уже пять веков определяет беспокойную имманентность "европейца", совершая нейтрализацию кровожадного "коллективного бессознательного": "Правила, установленные создателем, являются безупречными на 100 %", – заявляет Корреспонденту Расул Мубарак, житель саудовской столицы Эр-Рияд, заодно советует изучить ислам и в Коране поискать ответы на вопросы возмездия за преступления. По его словам, соответствующие наказания внушают мощный страх, из-за чего количество убийств и других преступлений уменьшается. Именно поэтому, в королевстве крайне низкий уровень преступности, убежден саудовец. Действительно, согласно данным ООН, в Саудовской Аравии на 100 тыс. жителей приходится только одно убийство. Для сравнения: в относительно тихой Украине этот показатель равен 5,2, а в США – 4,2. В то же время показатели ряда стран ЕС, известных своим либеральным законодательством, намного лучше показателей Саудовской Аравии, которая предпочитает держать своих подданных в состоянии первобытного страха. Например, в Норвегии на 100 тыс. жителей приходится 0,6 убийств, в Швейцарии – 0,7, а в Испании – 0,8 ("Корреспондент" за 12 апреля 2013).

В чрезмерной европейской интегрированности масс к производству и потреблению скрывается угроза не столько источника агрессивного либидо, как уничтожения "аффективно-диффузных привязанностей" (Т. Парсонс), что находит своё непосредственное выражение в неспособности субъектов социального взаимодействия образовывать устойчивые общности, в "социальной анемии", редукции отношений к генитальным функциям и т. п., что заставило Гваттари, например, вынести свой неутешительный вердикт: "О любви все уже сказал цинизм, или думал, что сказал, – дело в копуляции органических и общественных машин в большем масштабе (в основе любви – органы, экономические категории и деньги)" [3, с. 460].

Осуществляемое масскультом опошление сублимации, которая в системе психоаналитической философии указывает на возможность трансформации либидо путём образования в его структуре трансцендентальных смыслов, является неслучайным, как и его окончательное забвение в постсовременных социокультурных исследованиях. Сублимация в ипостаси высоко-рафинированных аффективных стандартов, исторически является тем "нерепрессивным механизмом", который способен обезоруживать inferнальные страсти посредством их нравственно-эстетического моделирования. Таким был, например, западный романтический культ "cortezia", который, хотя и мог привести к патологическим формам *либидо*, вплоть до категорического отказа от его социальных воплощений, или полного отрицания жизни, тем не менее именно он продемонстрировал высокий пример превращённого либидо посредством одухотворения чувств. Лишь Маркузе укажет на целесообразность в современной социальной теории понятия сублимации, дифференцируя её на две основные формы: "репрессивную" и нерепрессивную". При этом под репрессивной сублимацией, Маркузе, главным образом, понимает именно экономическое принуждение, что как раз свидетельствует о том, что её классическое определение уже не актуально, как неактуальной и неуместной в условиях постиндустриального гедонизма является вся предшествующая традиция. Но еще Фрейд предупреждал: основанное на запрете (понятии долга) "этическое", как и "эстетическое", которое конструируется вследствие поисков компромисса между запретом и желанием на высоких ступенях психической иерархии сочетаются в неразличимом тождестве. Это означает, что "смерть этического" приводит и к смерти "эстетического". К сожалению, некоторые интуиции основателя психоанализа так и остались без должного внимания.

Между тем, на проблему агрессии в социальном пространстве постсовременная культура реагирует противоречиво: с одной стороны, преследованием по закону, сложившейся гуманистической риторикой, осуждением кровавых пыток, смертной казни, ожесточенной дискуссией по поводу целесообразности ювенального права и пр., с другой "симулятивно" – виртуально-аффективными разрешениями (Т. Парсонс) или производством виртуального насилия в кинематографе, СМИ, сетях Интернет, что уже давно превратило его в разновидность капитала. Иначе говоря, *постиндустриальная система производства и потребления производит насилие, создавая его искусственный двойник – симулякр*.

Впрочем, стратегия нейтрализации агрессии посредством принуждения к потреблению её симулякров (чтобы случайно чего-то не натворили), как и либидиозное инвестирование в экономику, может иметь необратимые социальные последствия. Как справедливо подметит Ж. Липовецки, кажущаяся, на первый взгляд, невозмутимость "экономических" социумов, является скорее следствием порожденной гедонистическим нарциссизмом апатии. Человек сегодня интересуется исключительно собой. Именно поэтому, если случаются всплески агрессии, то чаще всего они направлены на близких людей, то есть на тех, от кого "нарцисс" хотя бы частично эмоционально зависим. Поэтому суицид в современном "западном" обществе – скорее вызов, либо шаг отчаяния вследствие атмосферы сплошного безразличия со стороны общества к отдельным индивидуумам "происходящая сейчас гуманизация норм систематически сосуществует с безразличием" [5, с. 293]. Беспощадное использование чувственного ресурса производителями виртуального продукта приводит не толь-

ко к истощению либидо во всех возможных формах – явления, которое в постсовременной американской социологии давно обозначено концептом "эмоциональной анемии". Именно поэтому главная тема многих социокультурных исследований современности – "смерть" чувств, апатия, которая охватывает почти все слои современного общества. Показательна в этом смысле традиционная для Европы культура смеха, которая также стремительно теряет себя. Если в предыдущие исторические эпохи юмор воплощал столкновение жизни и смерти, удовольствия и аскезы, добра и зла, из-за чего был обречен быть агрессивным: "Кто хочет окончательно убить, тот смеётся" (Ф. Ницше), то в современной системе ценностей смех является таким же способом потребления, как и все другие формы отношения к действительности – "весельем на сытый желудок" (М. Блюменкранц) или функции смеховой культуры преимущественно редуцируются к снятию эмоционального напряжения, наслаждения смехом. Всё чаще встречаются высказывания о том, что исторические экспликации аффективной культуры Западной Европы свидетельствуют не столько о развитии трансцендентального чувства, как о его истощении или разрушении: "Наша страсть деградирует и заставляет нас деградировать. Она имеет такое же отношение к мифу о Тристане, как алкоголизм к божественному опьянению, которое воспевают арабские мистики" [6, с. 222]; "Общество усреднилось и демократизировалось. Однако выравнивание в коллективе обычно происходит по нижней границе. Нечто оказалось потеряно безвозвратно, исчезло навсегда ... То, что оказалось нами утрачено, можно было бы определить как аристократизм человеческого духа, как вектор высших проявлений человеческой природы ... на смену величия человеческого духа приходит величие человеческого нюха" [1, с. 43], "неспособность чувствовать и переживать – таков конечный результат десубстанциализации, что указывает на подлинную причину стресса, поразившего нарциссов – душевную пустоту" [5, с. 236]; "повсюду налицо утрата интереса к жизни, людям стали чужды душевные порывы; повсюду то же притупление чувств, тот же уход в себя, свойственный нарциссам. Социальные институты утрачивают свой эмоциональный заряд; всё, подобно смеху, стремится пригладить себя, подсластить" [5, с. 213–214].

Господствующие в консуматорном обществе апатия, как и аффективный произвол могут быть обусловленными как идеологией потребления, когда человеку не оставляют другой альтернативы, кроме любви к себе, самоинвестиции по социально предписанным правилам, так и душевной косностью, которая питается императивом чистого наслаждения: "Не придавать межличностным отношениям большое значение, не чувствовать себя уязвимым, выработать у себя нечувствительность к эмоциям, жить одному. Страх быть обманутым, боязнь неукротимых страстей приводит к тому, что Кр. Леш называет *the flight from feeling* (избегание чувства). Этот процесс хорошо прослеживается, как в защите личной жизни, так и в отделении секса от чувства, на что ориентированы все "прогрессивные" идеологии... Сексуальная свобода, феминизм и порнография направлены к единой цели: создать препятствия перед эмоциями и удерживать людей от крепких привязанностей. Мы наблюдаем завершение сентиментальной культуры, конец *happy end*, конец мелодрамам и возникновения "прохладной культуры", где каждый живет якобы в бункере безразличия, защищенный от собственных и чужих страстей" [5, с. 117].

Постиндустриальная эпоха также обесценивает индустриальные ценностные позиции, а именно импера-

тивы трудолюбия, профессионализма, трудовой дисциплины, бережливости и пр., что также не может не вызывать обеспокоенности. Вследствие небывалого триумфа техники в сочетании с транснациональным капиталом гуманизм превращается в декларируемое понятие, пустой "симулякр": о нем все говорят, но уже никто в него не верит. Речь идет не только о "нечеловеческой" сущности капитала, способного превращать в меновую стоимость абсолютно все вещи. Во многих научных публикациях встречаются неутешительные футурологические прогнозы относительно грядущей социальной катастрофы, которая ожидает современное "западное" общество: "Мы вошли в новую эпоху, о которой было много предсказаний, и многие считали, что это будет гуманитарная эпоха. Не разделяю этих убеждений и думаю, что она будет, скорее, технократически-информационной с опорой на прагматизм и силу, однако не на гуманизм. Более того, думаю, что она уже такая. При этом прошлые достижения в сфере духовной жизни будут чем-то замещаться. Еще не знаю – чем. Но понимаю, что наши прежние духовные ценности не могут быть переведены на язык технических систем, уже потому, что чужды современной эпохе" [8, с. 164]; "На пороге III тысячелетия можно констатировать исчезновение гуманитарных ценностей. Выросло потерянное поколение, которое лишилось многих традиций и может лишиться своего будущего. Произошло грандиозное обесценивание словам, такое, что не осталось ни одного выражения, не искаженного демагогией" [4, с. 270].

Таким образом, социокультурное противоречие доиндустриальных (некапиталистических) формаций, а именно сосуществование высоко рафинированных поведенческих форм, включая аскетическую мораль с жестоким "искусством вивисекции" (Ф. Ницше) вытесняется новым социокультурным парадоксом постиндустриальной эпохи: с одной стороны, происходит полная криминализация насилия вместе с потустарыми техниками принуждения, с другой – навязчивая виртуализацией любых его форм. Постиндустриальное общество приемлет все возможные "смыслы", даже те, которые, слишком "скверно пахнут" (К. Маркс). Наче говоря, культура высокоразвитых формаций демонстрирует противоречиво-странную смесь "гуманизма", риторики естественных прав человека с непрерывной виртуализацией жестокости и насилия, которая, по всей видимости, обусловлена неисчерпаемостью inferнальной потребности, даже в условиях общества потребления. Поэтому, вопрос о последствиях современных техник аффективной нейтрализации, учитывая механизмы "либидинальной экономики" и виртуализации является открытым. Не приведет ли избыток симулятивного гуманизма к триумфу тотального безразличия, когда единственной гарантией интегрированности субъектов в социальное пространство, следовательно, образования относительно устойчивых связей и сохранения социального порядка будет исключительно функциональное взаимодействие?

Таким образом, если предшествующая аскетическая культура ожесточенно сражалась за искоренение в человеке стремления к наслаждению, то такая культурная формация как "гедонистический консюмеризм" превращает наслаждение в культ, отрицая любые формы социального давления, что, по сути, нивелирует и дисциплинарные практики. Культура все меньше создает продукты, которые не имеют потребительной стоимости. Стало быть, продолжение функциональной формализации и структурной инволюции социальной культуры представляется неизбежным, как неизбежным является ее вышеуказанное противоречие.

Список использованных источников

1. Блюменкранц М. В поисках имени и лица. Феноменология современного ландшафта // Вопросы философии. – 2007. – № 1. – с. 47–61.
 2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / [пер. с фр. и предисл. С. Н. Зенкина] – М.: Добросвет, КДУ, 2006. – 389 с.
 3. Делёз Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / [пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина] – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 627 с.
 4. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії. – К.: Вид. дім "Києво-Могилянська академія", 2008. – 367 с.
 5. Липовецьки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / [пер. с фр. В. В. Кузнецова] – СПб.: Владимир Даль, 2001. – 331 с.

6. Ружмон Д. де Любов та західна культура / [пер. з фр. Я. Тарасюк]. – Львів: Літопис, 2000. – 304 с.
 7. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / [пер. с франц. В. Наумова под редакцией И. Боровой]. – М.: Изд-во "Ad Marginem", 1999. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://ru.philosophy.kiev.ua/library/foucault/03/fuko_oglavlenie.htm.
 8. Чеснокова Т. Ю. Постчеловек. От неандертальца до киборга. – М.: Алгоритм, ООО "Алгоритм-Книга", 2008. – 368 с.

Надійшла до редколегії 06.09.13

І. А. Сайтарли

СУПЕРЕЧНОСТІ СОЦІАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ: МИНУЛЕ ТА СУЧАСНІСТЬ

Статтю присвячено роздумам щодо відносної та суперечливої природи соціальної культури. Спираючись на аналіз відомих праць у царині структурного функціоналізму та постструктуралізму, автор здійснює спробу обґрунтувати постулат про амбівалентний характер соціокультурного розвитку. Особливу увагу приділено капіталістичній нейтралізації агресивного лібідо через його переорієнтацію в економічне русло.

Ключові слова: соціологія культури, структурний функціоналізм, еволюція, споживче товариство, агресивне лібідо.

ІІ. А. Сайтарли

ПРОТИВОРЕЧІЯ СОЦІАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

The principal problem in the center of the article is the comprehension of relative and contradictory essence of social culture. Based on an analysis of known researches of structural functionalism and post-structuralism, the author of this publication is trying to point out the ambivalent nature of social and cultural development. Particular attention is given capitalist neutralization of aggressive libido by reorienting in economic direction.

Keywords: sociology of culture, structural functionalism, evolution, consumer society, aggressive libido.

УДК 111.81–130.3–291.17

К. М. Товбин, доц., Филиал Российского Нового университета в г. Гагарин

РЕЛИГИОЗНАЯ ГАЛЬВАНИЗАЦИЯ КАК ИМИТАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ ДУХОВНОСТИ

В статье рассматриваются причины и течение современного процесса гальванизации религий и духовных традиций. Основываясь на методологии Традиционалистской школы, автор формулирует дефиниции пострелигии как имитационной деятельности, сводящей традиционную духовность на плоскую шкалу виртуальной симуляции. Таким образом, "постсекуляризация" и "ресекуляризация" являются высшими формами десакрализации, выводящими из пространства Модерна, но не возвращающими в Традицию.

Ключевые слова: секуляризация, постсекуляризация, пострелигия, Традиция, религиозная гальванизация, традиционализм, псевдотрадиционализм.

Проблемы постсекуляризации, религиозной гальванизации, неофундаментализма, традиционализма и псевдотрадиционализма являются отличительной чертой современной духовной жизни всего мира, в первую очередь – Запада, наиболее десакрализованного в сравнении с его постколониальной периферией. Однако, анализ этих феноменов, использующий устоявшуюся в академическом религиоведении описательную шкалу, порой остаётся бесплодным, лишь фиксируя эти явления, но не объясняя ввиду отсутствия в своём арсенале адекватного традициеведения. По причине этого для подступа к изучению пострелигиозных явлений [38] здесь используется идейно-методологическая основа Традиционалистской школы (Р. Генон, Ю. Эвола, Т. Буркхардт, Ф. Шуон, А. Г. Дугин и пр.), рассматривающей Традицию как надисторическую и надцивилизационную сферу самовыражения Священного.

Наиболее широко секуляризацию трактует Эммет Кеннеди: "отсутствие религиозного чувства; житейский, а не потусторонний, способ жизни" [7, с. 1]. Секуляризация – это утрата Священного Центра в антропологической перспективе. После кажущегося гуманистического и атеистического триумфа "Просвещения" картина мира человека Модерна продолжала сохранять центризм (произвольно используемый разными идеологами),

Жижек пишет: "Атеисты говорят, что они хотят светского мира, но мир, который определяется через отсутствие христианского бога, по-прежнему остаётся христианским миром. Секуляризм подобен целомудрию, состоянию, которое определяется через то, что оно отрицает" [28, с. 65].

Именно против центризма было направлено движение мысли постмодернистов-теоретиков; они не боро-

лись с Богом или со Священным – они боролись с наличием места, которое Священное могло занять [24, с. 131]. В связи с этим, секуляризм постмодернистов – совершенно иной: принципиально поверхностный, ризомический, подвижный, фрактальный. Он рассчитан на отвлечение внимания, чтобы не дать кочевническому уму ни на миг обратиться к теме бытийственной укоренённости как-либо, кроме игрового формата.

Является ли Постмодерн прекращением секуляризации [18], правомерно ли ныне употреблять понятия "постсекуляризация", "ресекуляризация", "десекуляризация", "контрсекуляризация" [10], как наполненные собственным содержанием? [2, с. 55–56; 3, с. 12–35; 8, с. 215] Можно ли говорить о возрождении религии сегодня, или же мы имеем дело только с гальванизацией, не выходящей за пределы гиперреальности? [19; 40] Собственно, этот вопрос и является важным пунктом в объяснении специфики Постмодерна: является ли он качественно новой формацией, которую можно рассматривать как диалектическое преодоление Модерна? [20] Или же Постмодерн на деле является только Ультрамодерном, доведением до крайностей, до своего логического завершения изначальных оснований Модерна [25; 26]? Модерн начинался как стремление освобождения от власти Бога и памятования о Боге, как стремление создать место, свободное от Него. По меткому выражению Кыржелева, "секулярный человек" – это человек анти-религиозный до той поры, пока он не станет просто а-религиозным" [33]. Является ли Постмодерн явлением противосекулярным или же это лишь фиксация заветной цели "просветителей" – фундаментально десакрализованного мышления?

Если исходить из внешней плоскости вопроса, то очевидно, что процессом, сопровождающим построе-

ние информационного мира, является *гальванизация религии* – процесс, по мнению некоторых [13, р. XIV], являющийся закономерным продолжением секуляризации и – более того – являющийся часть секуляризационного процесса [35]. Хайдеггер писал: "Обезбоженность настолько не исключает религиозности, что, наоборот, благодаря ей отношение к богам впервые только и превращается в религиозное переживание. Если это произошло, значит, боги улетучились. Возникающая пустота заполняется историческим и психологическим исследованием мифа" [41, с. 94].

Традиционная духовность, исходящая из Высших принципов, не позволяет фрактальной деятельности человеческого ума приняться за конструирование собственной духовности. Модерн подготовил для такой возможности вполне подходящее горизонтальное основание, уничтожив традиционные и естественные бытийственные основания во всём ареале распространения западничества. Постмодерн есть время буйного произрастания на этой плоскости умопостроений и субкультурных ориентаций с мочковатыми корневищами эгоцентрической пристрастности. Чисто религиозные (т. е. мировоззренческие и идеологические) движения Современности стремятся убедить себя, что Священное продолжает действовать в мире так же, как и в древности [31, с. 76–88]. Такое мировидение сближает как радикальных протестантов, воспевающих секуляризацию, так и псевдотрадиционалистов, для которых основная задача восстановления Традиции – её наружная имитация.

Во всём постиндустриальном мире и мирах, зависящих от него, наблюдается внешнее возрождение традиционных и даже архаических религиозных форм наряду с активным образованием новых религиозных движений [8, р. 241]. Новые религиозные движения (зачастую огульно именуемые сектами) вне поля этой статьи, хотя их возникновение видится результатом того же процесса, который восстанавливает традиционную религиозность. Однако *возможна ли реконструкция в мире деконструкции?* [27] Мир, отошедший от изначальной Традиции, потерявший горизонтальные и вертикальные связки (обеспечивающие как хранение Традиции, так и воспроизводство её форм), в тщании восстановления Традиции приходит только к архаике – к возрождению элементов Традиции, взятых в своей разрозненности [22]. Единственным связывающим началом для таких элементов является сознание современного верующего индивида. Таким образом, мы имеем дело с очередной мозаикой Постмодерна, хотя и выглядящей более благородно, чем осовремененные подделки. Однако эти мозаики также преследуют основную цель Постмодерна – радикальное освобождение индивида от власти "больших рассказов". Рассказ создаётся в фантазирующем уме *постверующего* [36]. Постверующие естественно тяготеют к сближению с похожими, с приверженцами одинаковых версий пострелигии. Однако это сближение не претендует ни на какую священность, оно носит чисто функциональный характер. Потому объединения "возрождателей" традиционных религий отличаются такой же ситуативностью, текучестью, как и "новые религиозные движения". Движения "реаниматоров" более интересны для исследователя, потому что используют не новояз, подобно современным сектам (например, "Богородичному центру" или "Свидетелям Иеговы"), но апеллируют к смыслодержущим формам эпохи Традиции. Эти формы связываются совершенно произвольным образом, хотя сохраняют внешний посыл к определённой эпохе или духовности древности. Таким образом, "возрожде-

ние" Традиции является ещё большим постмодернизмом, чем новорелигиозные изобретения. Сакральная глубина Традиции воспринимается как некий благочестивый балласт (допустимый к разноречивому истолкованию). Таким образом, не-стояние в Традиции, её утрата – хотя бы временная – приводит к серьёзным метаморфозам. Метаморфозы эти, как правило, проявляются в двух форматах: в неопротестантской секулярной (а)теологии и в псевдотрадиционализме оккультного или законнического изводов. Крайности эти имеют различные задачи, однако общее основание – утрату живой Традиции как универсального языка [5, р. 6].

Целью программы Нового времени было уничтожение сферы Сакрального, которая пронизывала всё бытие традиционного человека, и – собственно говоря – не обозначалась как некая "сфера Сакрального". Как последовательное дитя протестантизма, стремившегося своим умом сдёрнуть завесу домыслов с изначальной Истины [34], секуляризация есть стремление к "расколдовыванию" окружающего, представлению его как очевидности, как пространства "здорового смысла", к формированию *новой породы людей* – не способных к метафизическому образу мышления [6, р. 19]. Сфера Сакрального либо умалчивалась (в грубых формах секуляризма типа коммунизма), либо ужималась в "личное дело каждого" (в либерализме).

Если Постмодерн – критическое преодоление Модерна, то в нём сфера Сакрального не должна быть в стороне, не должна быть "одной из" линий личностного набора, но должна пронизывать все сферы бытия. Отчасти, это правило соблюдается в "возрождённых" традиционных религиозных формах. Старообрядцы, ваххабиты, язычники сопровождают священнодействиями всю свою деятельность. Но в большинстве случаев это "всесошание" – не повседневный ответ на Зов (ибо возможность услышания этого зова в урбанистическом и индивидуализированном мире чрезвычайно слаба), а *индивидуальный выбор* современного верующего [14, р. 510]. Таким образом, сакральным центром современной религиозности является не Бог, а сам *выбирающий* верующий. Потому в современной духовной жизни проповедь, миссия, апологетика преобладают над внутренним духовным деланием – постверующий стремится утвердить и актуализировать свой выбор. Игнорирование Священного, неощущение его места – почва для рождения пыла первопроходца и зуда миссионера, тщящихся заполнить своей активностью пустые пространства. Бог в этой системе не отсутствует, но не верующий является результатом Его Зова, а *Бог является продуктом выбора современно-верующего* [2, р. 125–140]. На первое место выходят поиск, волевая устремлённость, последовательность, но никак не смирение и борьба со своей неспособной натурой. Умелая мимикрия псевдотрадиционализма позволяет не замечать, что его результатом является утончённое человекопоклонничество. Мало кто обращает внимание на то, что романтическая "ресекюляризация" некритически начинается на основе, созданной секуляризацией – на понятии "индивидуального ума", высвобожденного от "общей" религиозности и воспринимающего духовную жизнь как дело личное [29].

Превращение религии из *Закона* [1, р. 156], священного правила жизни в *мировоззрение*, систему ценностей и интеллектуальных принципов [4, р. 12], сдабриваемых ностальгическим или каким-либо иным чувственным фактором, – способ уничтожения традиционной религии, превращение её в нечто отличное от традиции, в нечто, допускающее произвольность восприятия и социальный активизм выражения. Для "больших"

сообществ, тяготеющих к связи с государственными и надгосударственными властными системами, такое положение вещей мыслится как "плюрализация" [38], как обращение Церкви к массам, как "социальное служение", долженствующее "обратить" неверующих потребителей [37], если говорить с потребителями на их языке и подстраивать вероучительную и богослужебную стороны исповедания под нужды человека, закосневшего в Современности. С позиции конфессий малых – в особенности, длительное время репрессированных и сдвигаемых на окраины Социального – такое положение вещей также неплохо, потому что позволит заявить о себе на равных правах с крупными и авторитетными конфессиями. Так впервые в истории секуляризации создаётся соблазн согласия духовных движений с "миром сим".

Современность, с точки зрения традиционализма, есть не просто период умаления Традиции или недостаточной чувствительности к ней. Современность (Модерн и Постмодерн) есть анти-Традиция, выстраивание принципиально противоположного Традиции смыслового поля, наполненного теми же формами, которые есть у Традиции: инициация, механизмы и институты трансляции, способы и формы фиксации, носители разного уровня. Однако эти формы наполнены совершенно иным содержанием, которое нацелено на радикальный разрыв с Сакральным. В каждом отдельном абзаце, изъятom из Традиции, Современность проводит переворачивание смысла, постепенно превращая любую человеческую деятельность в инфернальную активность [32]. Рене Генон подробно описывал механизмы "инверсии" – инициации в Современность ("идеал наизнанку" [21, с. 483]), проводимой посредством современных рычагов социализации и масс-медиа. "В зрелой философии Генона инверсия рассматривается как всепроникающая черта современности. В то время как на самом деле все стремится к упадку, люди в безумии своем полагают, что наблюдают прогресс" [12, р. 24].

Современность никогда не вырывает человека из Традиции, чтобы бросить его в поле "здравомысленной" суеты, кропотливой "обычной" деятельности. Если человека просто вырвать из Традиции, но не инициировать в Современность, изначально прописанные в его сознании строки Традиции вновь начнут работать, и человек самостоятельно, "нечаянно", вернётся в Традицию. Современность создаёт комплексный "традициезаменитель" и тщательно работает над его поддержкой, стараясь включить в себя даже все попытки противостояния, сведя их на субкультурно-игровой уровень [23, с. 41].

По причине комплексности охвата Современностью – подобно Традиции – всех сфер жизни создаётся ощущение глобальной безвыходности, секулярного финала существования. Традиционалисты часто используют индусское понятие "Кали-Юга" для характеристики Современности как конечного этапа человеческой истории, в котором умаление повседневных элементов Священного взаимозависимо с опустошением и нарастающим хаосом во всех областях человеческой жизни, индивидуальной и социальной [43, с. 123; 9]. Всё, что этой пустотой порождено, делится на два рода: либо тиражирование беспорядочности и безумия, либо семиотическая ностальгия по состоянию полноты, завершённости, цельности. Но и вторая позиция, несмотря на свою притягательность для традиционализма, также очернена печатью распада, бессмысленности, апатии, несвязности. Потому истинный традиционализм может возникнуть только в среде, не разорвавшей связь с Традицией.

Мир Традиции есть мир преемственного предстояния перед Священным. Это мир естественный, минимально испорченный забвением и привычкой *бытового безбожия*. Это сакроцентричный мир, в котором бытие Горнего воспринимается естественнее, чем собственное бытие. По меткому выражению С. Г. Кара-Мурзы, человек Традиции ещё не утратил "естественный религиозный орган" [30, с. 234], его смысловые основания не разрушены, как у человека Современности.

Современность – это ширящийся социальный и духовный хаос. Разрастание хаоса предполагает динамику не только участников Современности: эклектичных субкультур, гетто-общин, перверсивных индивидов, но и сил, противостоящих хаосу [17, с. 208]. Также, интеллектуальные и духовные антисовременные движения становятся подвижными, агрессивными, выстраиваются на негативной, отгородительной идентичности, непрестанно изыскивая в истории сегменты, в меньшей мере затронутые секуляризацией, дабы использовать их как образцы. Так Постмодерн порождает консерватизм и фундаментализм, имеющие некоторое феноменологическое сходство с традиционализмом (как менталитетом), но не имеющие общности онтологической.

Традиционализм есть жажда реставрации и – более того – *"проектирование должного уклада"* [16, с. 95]. Он всегда оперирует не с ценностями, принципами, идеями, а с образом идеальной жизни. По выражению Шуона, человеческая природа сегодня настолько искажилась, что вовсе перестала быть человеческой, потому для современного сознания язык Традиции не может быть правильным/неправильным – это попросту *мёртвый* язык [11]. Человек Современности виртуализован, и для того, чтобы привести современное якобы-человеческое существо к метафизическим перспективам существования, необходимо предварительно проделать серьёзнейшую работу по восстановлению традиционного мышления. Без этой работы возрождения Традиции не состоится – осуществится лишь очередная игра этикетками. Собственно, в этой работе по восстановлению "царя в голове" и заключается традиционализм.

Для истинного традиционализма заветной целью является восстановление утраченного или замутнённого богообщения. Традиция не есть комплекс мер, символов, обрядов. Сами по себе, не наполненные Сакральным, эти формы – пустышки. Потому основной вопрос, который задают себе традиционалисты, но не задают фундаменталисты и консерваторы: "Наполнит ли забытое *нами* Сакральное восстановленные *нами* сосуды?" [42, с. 435]. Виталий Аверьянов пишет: "Если традиция перестает соответствовать своему подлинному происхождению, то она перестает быть традицией, становится некоей более или менее устойчивой тенденцией разрушения, а не формой созидательной преемственности" [15].

Таким образом, традиционализм, не имеющей связи со Священным как основой Традиции (в силу объективных факторов или субъективной патологической неспособности современного человека) может стать самым эффективным средством уничтожения традиционности как типа мышления. Современный человек, оторванный от естественных условий бытия и перемещённый в киберпространство, вполне готов к ретропостмодернизму – переходу от Модерна в имитацию Традиции внешней стилизацией. Это и есть десакрализация в своём пределе, маскирующаяся под активнейшие гальванизационные религиозные процессы нашего времени.

Список использованных источников

1. Berger P. L. Questions of Faith: A Skeptical Affirmation of Christianity. – Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
2. Caputo J. D. On religion. – L.: Routledge, 2001.
3. Casanova J. Public Religions in the Modern World. – Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
4. Chadwick O. The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
5. Cutsinger J. S. An Open Letter on Tradition // Modern Age. – 1994. – № 36:3. – P.6–8.
6. Griffin D. R., Smith H. Primordial Truth and Postmodern Theology. – NY.: State University of New York Press, 1989.
7. Kennedy E. Secularism and its opponents from Augustine to Solzhenitsyn. – NY: Palgrave Macmillan, 2006.
8. Norris P., Inglehart R. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
9. Quinn W. W., Jr. The Polemics of Parusia: Further Notes of the First Days after the End of the Kaliyuga // Sacred Web. – 2000. – Vol. 5. – P. 57–69.
10. Schultz K. M. Secularization: A Bibliographic Essay // The Hedgehog Review: Critical Reflections on Contemporary Culture. – 2006. – Vol. 8. – P.170–177.
11. Schuon F. Tradition and Modernity // Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity [Vancouver, 2013] URL: http://www.sacredweb.com/online_articles/sw1_schuon.html (дата обращения 20.04.13).
12. Sedgwick M. Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century. – Oxford: Oxford University Press, 2004.
13. Smith H. The Soul of Christianity: Retrieving the Great Tradition. NY.: HarperCollins Publishers, Inc, 2005.
14. Taylor Ch. A secular age. – Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
15. Аверьянов В. В. О "синтезе" православной идеологии // Православие. Ру [М., 1999–2013] URL [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/analit/rusideo/synte.htm> (дата обращения 20.04.13).
16. Аверьянов В. В. Преодоление доктрины "светского государства" // Северный Катехон. – 2005. – № 1. – с. 93–121.
17. Бауман З. Текучая современность / [Пер. с англ. С. Комаров, Ю. Асочков]. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.
18. Бражникова Я. Постмодерн как возвращение к традиции // Правая. Ру [б/м, 2004–2013] URL [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://pravaya.ru/look/2140?print=1> (дата обращения 20.04.13).
19. Вевюрко И. С. Пострелигиозное и реальная политика. К дискуссии о "постсекулярности" // Богослов. Ру [М., 2007–2012] URL [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/477051.html> (дата обращения 20.04.13).
20. Вельш В. "Постмодерн". Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. – 1992. – № 1. – с. 109–136.
21. Генон Р. Царство количества и знаменания времени / [Пер. с фр. Н. Мелентьевой, Т. Б. Любимовой] // Генон Р. Кризис современного мира. – М.: Эксмо, 2008. – с. 443–712.
22. Головин Е. В. Вокруг да около неистинных горизонтов / Евгений Головин [б/м, б/г] URL [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://golovinfond.ru/content/vokrug-da-okolo-neistinnnyh-gorizontov> (дата обращения 20.04.13).
23. Дебор Г.-Э. Общество спектакля. / [Пер. с фр. С. Офертаса, М. Якубович]. – М.: Логос, 2000. – 183с.
24. Делез Ж. Логика смысла / [Пер. с фр. Я. И. Свирского]. – М.: Академический проект, 2011. – 472 с.
25. Дугин А. Г. Археомодерн / Арктогея. Философский портал [М., б/г] URL [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.arcto.ru/article/1472> (дата обращения 06.03.13).
26. Дугин А. Г. Пост Модерн? / Арктогея. Философский портал [М., б/г] URL [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://arcto.ru/article/549> (дата обращения 06.03.13).
27. Дугин А. Г. Радикальный субъект и метафизика боли / Against Post-Modern World: Материалы конференции (15–16.10.2011., Москва, центр "Традиция") [М., 2011] URL [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://against-postmodern.org/dugin-radikalnyi-subekt-i-metafizika-boli> (дата обращения 05.04.13).
28. Жижек С. К материалистической теологии // Логос. – 2008. – № 4. – с. 55–66.
29. Иларион, епископ Венский и Австрийский. Христианство перед вызовом воинствующего секуляризма / Митрополит Иларион (Алфеев): личный сайт [б/м, б/г] URL [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://hilarion.ru/2010/02/25/1044> (дата обращения 20.04.13).
30. Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием. – М.: Алгоритм, 2004.
31. Кохс Х. Мирской град: Секуляризация и урбанизация в геологическом аспекте / [Пер. с англ. Боровой и К. Туровской]. – М.: Восточная литература, 1995. – 263 с.
32. Кумарасвами А. Кто такой "Сатана" и где находится "ад"? // Волшебная гора. – 2006. – № 12. – с. 17–29.
33. Кыржелев А. И. Постсекулярная эпоха // Континент. – 2004. – № 120 [б/м, 2001] URL [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/continent/2004/120/kyr16.html> (дата обращения 20.04.13).
34. Милбанк Дж. Светскость имеет тоталитарные наклонности / Русский журнал [б/м, 1997–2012] URL [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Svetkost-imeet-totalitarnye-naklonnosti> (дата обращения 20.04.13).
35. Морозов А. Четвёртая секуляризация / Русский Архипелаг [б/м, 2013] URL [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.archipelag.ru/geoculture/religions/religio-sekulario/four-secularization/> (дата обращения 20.04.13).
36. Налетова И. В. "Новые православные" в России: тип или стереотип религиозности // Социологические исследования. – 2004. – № 5. – с. 130–136.
37. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви / Официальный сайт Московского Патриархата [М., 2005–2013] URL [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (дата обращения 12.03.13).
38. Рормозер Г. Ситуация христианства в эпоху "постмодерна" глазами христианского публициста // Вопросы философии 1991. – № 5. – с. 75–87.
39. Товбин К. М. Постмодернистская религиозность: традиционалистическое видение // Известия Уральского федерального университета. Серия 3. Общественные науки. – 2013. – № 1. – с. 210–222.
40. Узланер Д. А. В каком смысле современный мир может быть назван постсекулярным // Континент. – 2008. – № 136 [б/м, 2001] URL [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/continent/2008/136/u20.html> (дата обращения 20.04.13).
41. Хайдеггер М. Время картины мира / [Пер. с нем.] // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986. – с. 92–118.
42. Эвола Ю. Оседлать тигра / [Пер. с ит.] – СПб.: Владимир Даль, 2005.
43. Элиаде М. Миф о вечном возвращении / [Пер. с англ.] // Космос и история: Избранные работы. – М.: Прогресс, 1987. – с. 27–145.

Надійшла до редколегії 06.09.13

К. М. Товбин

РЕЛІГІЙНА ГАЛЬВАНІЗАЦІЯ ЯК ІМІТАЦІЯ ТРАДИЦІЙНОЇ ДУХОВНОСТІ

У статті розглядаються причини і хід сучасного процесу гальванізації релігій та духовних традицій. Базуючись на методології Традиціоналістської школи, автор формулює дефініції пострелігії як імітаційної діяльності, яка зводить традиційну духовність до плоскої шкали віртуальної симуляції. Таким чином, "постсекуляризація" і "ресекуляризація" є вищими формами десакарлізації, що відносяться до простору Модерну, але не повертаються до Традиції.

Ключові слова: секуляризація, постсекуляризація, пострелігія, Традиція, релігійна гальванізація, традиціоналізм, псевдотрадиціоналізм.

К. М. Tovbin

RELIGIOUS GALVANIZATION AS IMITATION OF A TRADITIONAL SPIRITUALITY

In article reasons and current of the present process to galvanization of religions and spiritual traditions are considered. Founding on methodology of Traditionalists school, author formulates the definitions of post-religion as simulation activity, reducing traditional spirituality to flat scale of virtual simulation. Thereby, "post-secularization" and "re-secularization" are a high forms of desacralization, removing from space of the Modernity, but not bring back into Tradition.

Keywords: secularization, post-secularization, post-religion, Tradition, religious galvanization, traditionalism, pseudo-traditionalism.

УДК 811.161 (477)

В. Г. Чабанов, асп., КНУТШ

МОВА ЯК ЧИННИК ЕТНОКУЛЬТУРНОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНЦІВ

У статті розглядається мова та її роль в збереженні національно-культурної самобутності українців. Охарактеризовано особливості мови як однієї з основних диспозиційних основ етнокультурного розвитку.

Ключові слова: мова, українська мова, мовна самобутність українців.

Природним і невід'ємним чинником буття будь-якої нації є етнокультурна самобутність. Саме мова є одним із тих найголовніших ціннісних чинників, що визначають самість народу. Адже мова є унікальним, неповторним архетипом людської діяльності.

Актуальність теми дослідження полягає в тому, щоб усвідомити, що мова була, є і буде однією з найважли-

віших диспозиційних основ етнокультурної самобутності українців. Плекаючи, розвиваючи і зберігаючи рідну мову, ми тим самим знаходимо своє місце, утверджуємось як нація і народ в сучасному глобалізованому світі.

Людська спільнота лише тоді може називатися народом, коли в неї з'являється самобутній засіб спілкування – національна мова. Мова є найпотужнішим й

© Чабанов В. Г., 2013

необхідним засобом культуротворчого процесу й, мабуть, головним комунікаційним началом передачі знань, інформації, емпіричного досвіду цінностей наступним поколінням.

Проблематика розвитку мови, як основного засобу націєтворення і збереження духовної самобутності українства, викликає значний науковий інтерес вчених, зокрема, І. Огієнка, О. Потебні, Т. Воропаєвої, П. Кононенка, М. Вавринчука, С. Єрмоленко, О. Заболоцької та інших, які у своїх дослідженнях розкрили окремі аспекти її функціонування й збереження.

Відомий український дослідник І. Огієнко писав: "Мова – це не тільки простий символ розуміння, бо вона витворюється в певній культурі, в певній традиції. В такому разі мова – це найясніший вираз нашої психіки, це найперша сторожа нашого психічного я. Звичайно, не сама по собі мова, а мова як певний орган культури, традиції. В мові наша стара й нова культура, ознака нашого національного визнання... І поки живе мова – житиме народ як національність. Не стане мови – не стане й національності: вона геть розпорошиться поміж дужим народом... От чому мова має таку велику вагу в національному рухові. Тому й вороги наші завжди так старанно пильнували, аби заборонити насамперед нашу мову, аби звести та знищити її дощенту. Бо німого, мовляв, похаєм, куди забажаєм" [10, с. 15].

Українська мова входить до трійки найкрасивіших і є другою за мелодійністю мовою світу. Крім цього, вона знаходиться серед двадцяти найчисельніших за кількістю мовців. Нею у світі розмовляє приблизно 45 мільйонів людей. До рівня літературної українська була віднесена в кінці XVIII століття. І пов'язано це з подією 1798 року, а саме, з виходом у світ художнього твору "Енеїда", автором якого став засновник української літературної мови Іван Котляревський.

Мова є найпершим джерелом духовного потенціалу українського народу, адже являється віддзеркаленням важливих суспільних явищ, репрезентує соціальні відносини та ціннісні норми національної свідомості українців.

В процесі етногенезу саме спільна мова формує у спільноти відчуття співпричетності один до одного і окремішності у формуванні етнокультурної самобутності. Вже потім звичаї, традиції й релігійні архетипи поглиблюють зв'язок між елементами спільноти.

І. Огієнко ввів розділ про історію української мови до курсу історії української культури, стверджуючи: "Бо коли наша мова має свою добру історію, коли про цю історію можна викладати цілий курс університетський, то значить це єсть справжня мова, а коли єсть окрема мова, то єсть і окремих народ" [11, с. 3–4].

Мовознавець зі світовим ім'ям О. Потебня у своїх працях "Язык и народность" та "О национализме" стверджував, що єдина мова є неодмінною умовою формування концепту нації. Вчений зазначав: "Без знання її (української мови) українські устремління виявляться збудованими на піску" [12, с. 9]. У своїх твердженнях про існування постійної взаємодії між мовою, мисленням та пізнанням, дослідник наголошував на важливості мовної індивідуальності особистості у формуванні мовних якостей суспільства.

На думку О. Потебні, тільки в індивідів ми маємо можливість побачити роботу, принципи мови, адже "індивідуальна психологія зазначає не тільки загальні для всіх закони душевного життя, а й різноманітність оригінальності індивідів" [9, с. 7]. Тому у автора слово нерідко ототожнюється з мовою як здатністю (faculty), тобто є агрегатом зовнішніх і внутрішніх форм, які конституують деяке ціле, при чому внутрішня форма відіграє першочергове значення у розумінні співрозмовника, у

сприйнятті змісту його думки. Внутрішній зміст мови надає можливість розуміння серед учасників мовної події (speech event) [9, с. 8].

Зарубіжний дослідник В. Гомбольдт висловлював схожу позицію, зазначаючи: "Через багатоманітність мов для нас розгортається багатство світу й багатоманітність того, що ми пізнаємо в ньому; і буття людства стає для нас ширшим, оскільки мови у виразних і дійових ознаках пропонують нам різні способи мислення і сприймання. Мов завжди втілює в собі своєрідність усього народу, тому в ній не варто боятися ні надмірної витонченості, ні надлишку фантазії, які дехто вважає небажаними" [4, с. 10].

Відома українська письменниця Л. Костенко, розмірковуючи про значущість плекання й збереження рідної мови, приходить до висновку, що: "Нації вмирають не від інфаркту, а спочатку у них відбирають мову". Характеризуючи сучасну ситуацію навколо української мови, дослідниця зазначає, що: "Мова – це також обличчя народу, воно тяжко спотворене. В такій ситуації, в будь-якій, а в такій особливо, держава повинна мати глибоко продуману гуманітарну політику, створювати механізми ефективного впливу, координувати зусилля своїх учених і митців. Бо за таких деструкцій, у перехідний період, це життєво необхідно – накреслити шляхетні обриси своєї культури" [8, с. 22].

Зарубіжний філософ XX століття Л. Вітгенштейн формує свої погляди на думці про те, що мова є відображенням (reflection) дійсності. Розуміння структури мови робить можливим розуміння структури дійсності, а тому й можливість знання про неї. Мова є виразом думки, і якщо людські думки можуть розглядатись як знання про світ. Думка може бути визначена як відображення дійсності [9, с. 3].

На сучасному етапі розвитку суспільства постає життєва необхідність безперервного зв'язку поколінь через взаємозалежність і взаєморозвиток інформаційних потоків, мовної самобутності та національного відродження.

Саме у мовній комунікації знаходить своє відображення соціальне, етнокультурне та психологічне ототожнення з людською спільнотою. І як зазначає польський дослідник А. Брацкі: "Потребою кожної людини є бути "в себе", жити серед "своїх", говорити "по своєму" [2, с. 86].

Зарубіжний вчений В. Вундт наголошував на духовній функції мови: "Мова і є найточніший відбиток самого людського духу, який носить в усякій своїй окремій формі ознаки натуральних і культурних умов, що впливали на людину протягом її особистої життєвої історії, та і в минулому її попередників" [4, с. 10].

Важливими, на нашу думку, є наукові розвідки вітчизняної дослідниці С. Єрмоленко. В своїй ґрунтовній монографії "Мова і українознавчий світогляд" автор детально розглядає суспільно-світоглядний феномен української мови та її місце в соціокультурному бутті. Дослідниця відзначає, що: "Мова становить невичерпне джерело пізнання життя народу, його історичної долі й особливостей світосприймання. Бо ж спочатку було Слово" [4, с. 425].

Український педагог К. Ушинський вважав, що мову потрібно вивчати, насамперед як засіб до самопізнання і самовідтворення народу, а не тільки як інструмент спілкування і здобуття нового знання. Вчений зауважував, що: "Мова народу – кращий, що ніколи не в'яне й вічно знову розпускається, цвіт усього його духовного життя, яке починається далеко за межами історії. Мова – це природа й історія, філософія й доля народу, найуніверсальніша форма вираження його Буття і Свідомості, таланту й вічності, органічного зв'язку з Землею і Небом" [14, с. 269].

Вітчизняний дослідник П. Кононенко філософське осмислення слова ґрунтує на розумінні мови "як найуніверсальнішої форми і буття, і свідомості людини" [7, с. 148]. За П. Кононенком, семантичний характер сприймання мови залежить від того, на якій землі, на яких теренах формувалися мовні образи, де творилася мелодія і слова рідної пісні, де народжувалася думка, що через віки єднає всі покоління в один народ [4, с. 23].

Дискусія навколо мовного питання на сьогодні в Україні не вщухає й досі. Конфліктна ситуація з особливим ентузіазмом піднімається і спонукається до дії, особливо, напередодні кожних чергових політичних виборів. Це робиться аби штучно поглибити і роздмухати антагоністичне протистояння між двома найпоширенішими мовами в країні. Навіть окремими ініціаторами пропонується введення двомовності в державі всупереч Конституції України. Хоча така ситуація є неприродною, і є нетиповою, що привносить нестабільність і негативні настрої в українському суспільстві. Це все, звичайно, робиться задля відвернення суспільної уваги українського соціуму від нагальних практично наявних проблем, які потребують негайного вирішення, і для заробітку власних політичних дивідендів, якими потім можна маніпулювати.

Українська мова покликана реалізувати функції культури-зберігаючого та націєтворчого факторів. Реалізація таких процесів можлива за обставин, що державна влада створить всі умови для її захисту, розвитку й поширення в усіх сферах життєдіяльності соціуму.

Такі функції реалізовувати досить важко без створення дієвого механізму контролю за кількістю та якістю україномовного продукту в інформаційному просторі. За даними Державного комітету телебачення і радіомовлення з посиланням на дані Книжкової палати України за 2012 рік тиражі книг і брошур російською мовою, виданих в Україні, зросли на 75,8 %, а українською мовою – на 28,6 %. За період з 1 січня по 18 жовтня 2012 року частка українських книг у сумарному тиражі, виданих в Україні, становить лише 43,8 %. За цей же період у загальній кількості видань частка асортименту україномовних книг та брошур порівняно з 2011 роком (65,5 %) знизилася до 61,5 %.

Ще гіршою ситуацією характеризується український книжковий ринок, де, за експертною оцінкою Асоціації книговидавців і книгорозповсюджувачів, частка літератури українською мовою становить всього близько 13 % [13, с. 22].

Щодо ситуації в друкованих ЗМІ, то тут результат також не на користь української мови. В 2012 році можна констатувати різке падіння з 50,4 % до 28,7 % частки видань, що друкуються українською мовою. І однією з причин такої ситуації є законодавче сприяння. І хоча в 2012 році сумарний тираж україномовних газет і додатків становив близько 38 %, що є дещо вищим в порівнянні з минулими роками (32 %), але, на думку експертів, така тенденція була досить короткотривалою і пояснюється зростанням частки україномовних видань у зв'язку з проведеним восени 2012 року парламентських виборів.

Додатковим, скажімо так, подарунком, що спричинив підвищений інтерес до мовної проблематики і спровокував ще більше сумнівів щодо підтримки реальної необхідності двомовності в державі, стало штучне підігрівання мовного конфлікту на фоні куди більш необхідних на часі питань соціально-економічного характеру. Тенденція до підтримки української мови суспільством ще більше спостерігається після прийняття влітку 2012 року Закону України "Про засади державної мовної політики".

Як свідчать численні дослідження, мовне питання громадяни України стабільно вважають таким, що не

потребує нагального вирішення. Адже в повсякденному житті люди не мають істотних перешкод для спілкування, самореалізації, використання мови задля ділових і особистих питань. Попри декларативні заяви прихильників новоприйнятого закону щодо піклування про інтереси всіх національних меншин – очевидним є той факт, що вони переймаються підвищенням статусу лише російської мови. В цьому контексті показовими є хоча б кілька деталей, які, на перший погляд, є формальними, але які свідчать про серйозність ситуації: 1) у статті 7 Закону перелік регіональних мов або мов національних меншин розпочинається з російської мови, а далі в алфавітному порядку перераховуються всі інші; 2) в Законі російська мова згадується дев'ять разів, при цьому інші мови національних меншин України – лише по одному разу(коли наводиться їх перелік).

Тому, така свого роду захисна реакція українського суспільства викликана недовірою до інформації про утиски російської мови, коли, насправді, куди в гіршому становищі знаходиться саме українська мова. Згідно з даними опитування Центру Разумкова, проведеними в 2011–2012 роках, якщо в 2011 році державною українською мовою як атрибутом незалежності пишалися 31,8 % громадян(при цьому 60,5 % позитивно ставилися до української мови), то вже у 2012 році таких було 35,8 % [13, с. 24].

В Україні живе понад 130 різних національних меншин, які є носіями 79 національних мов. Якщо брати до уваги дані всеукраїнського перепису населення 2001 року, то до найголовніших належить 43 мови.

Часто нам в повсякденних розмовах неодноразово доводиться чути, що яка різниця якою мовою користується людина, головне, мовляв, щоб країна була сильна і багата. Такі думки не є поодинокими. Але, на жаль, це досить поверхова точка зору на проблему. Адже дослідження лінгвістичних, соціологічних, історичних, психологічних наукових розвідок показують, що мова формує людину, національну свідомість і є потужним стимулятором етнокультурного розвитку.

Мова є виразником долі народу й держави. І, зазвичай, державною в країні стає мова корінного населення. На сьогодні вже важко відповісти чому склалося саме так, що українська мова частково втратила свою окремішність: чи то через схожість мов та тісні взаємини в ході історичного розвитку, чи внаслідок цілеспрямованої політики русифікації через Емський указ, Валуєвський циркуляр і різні постанови деукраїнізації радянського періоду. Як зазначає українська дослідниця Н. Божко: "В Україні на довгі часи склалася ситуація, коли спрацьовував інший принцип, що існував ще з часів Римської імперії: *"cuius reio, eius lingua"* – чия влада, того й мова, тобто державною мовою була мова не корінного населення, а мова його поневолювачів" [1, с. 85].

Причини, очевидно, криються у сформованих протягом кілька сот років суспільних стереотипах. І перш за все – це стереотип так званої "несправжності" мови. Стереотип розуміння української мови як спотвореної російської чи польської пов'язаний з ідеологією малоросійства, за словами Є. Маланюка "є еквівалентом нашої окраденості" [4, с. 40]. Він ще тоді усвідомлював, що це стане важливою перепорою до формування справжньої української державності.

Цікавим видається дослідження, проведене протягом 2007–2011 років під керівництвом української дослідниці Т. Воропаєвої, присвячене вивченню зв'язку полілінгвізму особистості та рівню її толерантності. Результати показали, що 68 % респондентів, які добре володіють чотирма мовами, мають високий рівень толерантності; 57 % опитаних, які добре володіють трьома мовами –

мають високий рівень толерантності; і лише 32 % респондентів, які добре володіють двома мовами, мають високий рівень толерантності. Тобто, можна стверджувати, що рівень розвитку почуття толерантності прямо пропорційний рівню володіння мов особистістю [3, с. 35].

Мова в усі часи є віддзеркаленням рівня розвитку культури, є критерієм освіченості людини та її індивідуальності. Можемо погодитись із твердженнями вітчизняної дослідниці Л. Заблоцької про те, що українська мова не поступається найрозвинутішим мовам світу, як мінімум за п'ятьма параметрами:

- 1) древність;
- 2) самотність;
- 3) інформаційна спроможність;
- 4) вокальність і краса звучання;
- 5) термінологічна розвиненість [6, с. 348];

Соціокультурне буття нації пов'язане з об'єктивним усвідомленням потреби єдиної мови, яка б стала однією з консолідуючих ознак етнокультурної спільності. Переконливим є той факт, що мовний самовияв і саморозвиток особистості залежить від сфери її життєдіяльності.

Мова як "життя духовного основа" (М. Рильський) постає універсальною ознакою українського етносу, формуючи мовну свідомість в:

- 1) усвідомленні окремішності своєї мови як засобу етнічної самоідентифікації особистості;
- 2) баченні просторового і часового поля української мови як феномена єдності цілісності українського етносу (нації);
- 3) віддзеркаленні мовної самосвідомості в самоназвах українців та їхній мові [4, с. 54];

Інтегральна роль української мови проявляється на рівні формування українознавчого світогляду як системи поглядів на життя, суспільство і природу. Українознавчий світогляд взаємопов'язаний з мовною стійкістю та, з іншої сторони, формування мовної твердості засвідчує рівень розвитку світогляду людини, що проявляється в авторитеті рідної мови, потребі й бажанні спілкуватися і пізнавати за допомогою неї навколишній світ, поглиблювати розвиток культури спілкування.

В процесі розвитку мови формуються особливості мислення й характер людини. Українець мислить, розмовляє саме так, а не інакше, тому що саме такими були й є умови і характер його життєдіяльності. Тому думку, слово людини потрібно розглядати в тісному зв'язку з природним та етнокультурним середовищем, адже саме через мову формується світоглядна свідомість людини.

Кожне суспільство зацікавлене в збереженні своєї мовної та етнокультурної самотності, що є досить непростою завданням в добу активних транснаціональних глобалізаційних впливів. Адже спостерігається тенденція глобалізації інформаційного простору та необхідність вироблення системи знакових комунікаційних символів, які б мінімізували мовні бар'єри. В комунікаційній взаємодії через діалог кожна мова розвивається, доповнюючись і, тим самим, підкреслюючи свою окре-

мішність. Поряд з цим постає питання еквівалентності розуміння, сприйняття і перекладу з мови на мову, адже як ми уже зазначали, слово має духовну самотню основу і часто трапляється так, що орфографічно зовнішньо два однакових слова сприймаються і розуміються дещо по-різному носіями двох різних мов.

Проблематика мови в українському суспільстві безпосереднім чином пов'язана з рівнем усвідомлення і розвитку українцями своєї етнокультурної самотності. Адже від нашого рівня відповідальності, готовності до відстоювання розвитку мовленнєвих надбань, готовності та відкритості до взаємодії в комунікаційному процесі з іншими спільнотами (носіями інших самотніх мов) залежить процес і результати формування української державності і громадянського суспільства. В даному контексті мова є основою етнокультурного буття української спільноти.

Тому, виходячи з об'єктивних потреб забезпечення комфортної мовної комунікації та в ситуації, що складається навколо цієї проблематики очевидно потрібно: по-перше, усвідомити усю значущість мови у формуванні українознавчого світогляду та самоідентифікації українців; по-друге, спільними зусиллями громадськості та за допомогою ефективних механізмів державної мовної політики створити необхідні умови для розвитку та збереження мови як однієї з найголовніших диспозиційних основ етнокультурної самотності українців.

Список використаних джерел

1. Божко Н. М. Рідна мова як засіб самоідентифікації українців та етнозберігаюча складова етнічної свідомості / Н. М. Божко // Збірник наукових праць НДІУ, том IX. – С. 82-9. 2. Брацкі А. Українське питання чи питання української мови – соціо-психокультурний аспект / А. Брацкі // Українознавчий альманах. – Вип. 8. – К.: Видавець ПП Лисенко М.М., 2012. – С. 82-86. 3. Воропаєва Т. Мова, ідентичність і толерантність в контексті імплементації Європейської Хартії регіональних мов або мов меншин в Україні / Т. Воропаєва // Українознавчий альманах. – 2012. – Вип. 9. – С. 28 – 36. 4. Ермоленко С. Я. Мова і українознавчий світогляд / С. Я. Ермоленко // Монографія. – К.: НДІУ, 2007. – 444 с. 5. За рік тиражі книг російською мовою зросли в Україні на 75,8% [Електронний ресурс] // Інтернет-видання "Українська правда". – 2013. – Режим доступу: <http://life.pravda.com.ua/culture/2012/08/30/111240>. 6. Заблоцька Л. Українська мова в контексті сучасної мовної ситуації в Україні (до питання про її роль в умовах глобалізації) / Л. Заблоцька // Українознавчий альманах. – 2012. – Вип. 9. – С. 347-350. 7. Кононенко П. П. Українознавство / П. П. Кононенко // Підручник для вищих навчальних закладів. – К.: Міленіум, 2006. – 872 с. 8. Костенко Л. Гуманітарна аура нації, або Дефект головного дзеркала / Л. Костенко // Наукові записки. Том 17: Філологія / Нац. у-т "Києво-Могилянська академія". – К. – 2005. – 32 с. 9. Левчук-Керечук Н. О. О. Потебня і філософія мови [Електронний ресурс] / Н. Левчук-Керечук // Наукові записки. Том I. Філософія та релігіознавство. – 1996. – Видавничий дім "KM Academia". – Режим доступу: http://archive.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/naukma/Filos/1996_1/13_levchuk-kerechuk_n.pdf. 10. Огієнко І. (митрополит Іларіон). Історія української літературної мови / Упорядник М. С. Тимошок. – К.: Наша культура і наука, 2001. – 480 с. 11. Огієнко І. Українська культура. Коротка історія культурного життя українського народу. – К.: Фірма "Довіра", 1992. – 218 с. 12. Потебня А. Язык и народность / А. Потебня // Эстетика и поэтика. – М., 1976. – 470 с. 13. Становище української мови в Україні в 2012 році [Електронний ресурс] // Громадський рух "Простір свободи" – 2012. – режим доступу: <http://maidanua.org/2012/11/stanovyshe-ukrajinskoji-movy-v-ukrajini-v-2012-rotsi>. 14. Ушинський К. Д. Рідне слово / К. Д. Ушинський // Твори: В 6 т. – К., 1954. – Т.1. – 269 с.

Надійшла до редколегії 06.09.13

В. Г. Чабанов

ЯЗЫК КАК ФАКТОР ЭТНОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ УКРАИНЦЕВ

В статье рассматривается язык и его роль в сохранении национально-культурной самобытности украинцев. Охарактеризованы особенности языка как одной из основных диспозиционных основ этнокультурного развития.

Ключевые слова: язык, украинский язык, языковая самобытность украинцев.

V. G. Chabanov

LANGUAGE AS A FACTOR OF ETHNIC AND CULTURAL DEVELOPMENT OF THE UKRAINIAN

The article deals with language and its role in preserving national cultural identity Ukrainian. The features of language as one of the main foundations of dispositional ethnocultural development.

Keywords: language, Ukrainian, Ukrainian linguistic identity.

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 329.058

М. М. Дем'яненко, пров. бібліотекар, Національна юридична бібліотека НБУВ

**ПОПУЛІЗМ В ДЕМОКРАТИЧНОМУ СУСПІЛЬСТВІ:
ОСОБЛИВОСТІ ВИКОРИСТАННЯ ТА СПРИЙНЯТТЯ**

Розглядаються особливості використання феномену "популізму" в "розвинених демократіях" та у трансформаційних суспільствах. Аналізується природа популізму як: "методу маніпуляції суспільною свідомістю", "ідеології", "протестного руху".

Ключові слова: популізм, розвинені демократії, трансформаційні суспільства, політики-популісти.

Невід'ємним елементом функціонування демократичного суспільства є наявність особливого політичного феномену – популізму, котрий все більше стає засобом досягнення й утримання влади. Участь мас у політичному житті суспільства надає останньому характеру легітимної політичної дії, яка своєю чергою забезпечує легітимність досягнутої з її допомогою влади.

Сучасна політична наука не дає єдиного, чітко визначеного поняття явищу, яке останнім часом, набуло широкого застосування в політичній сфері життєдіяльності суспільства, а саме – популізму. Незважаючи на той факт, що сам термін все частіше використовується в лексиконі політиків, політологів, політтехнологів, популізм залишається політичним феноменом, який не можна однозначно віднести до якогось одного поняття. Ще не в повній мірі досліджено місце, роль та форми прояву популізму в демократичному суспільстві, що є важливим як для науки, так і практики суспільного життя.

Як політичне явище популізм виникає в країнах, де є відповідні демократичні засади – загальне виборче право, рівноправність громадян – і, де маси як виборці виступають учасниками політичного процесу. Лише тоді спроби апеляції до настроїв населення, спроби підлаштуватися під масову свідомість можуть стати засобом завоювання влади. Популізм розповсюджений в найбільшій мірі серед прошарків з низьким рівнем політичної та правової культури в умовах ще не зміцнілих структур народовладдя. Нездатність мас відрізнити демагогію від реалістичних пропозицій, чорно-біле бачення світу, готовність обожнювати чергового кумира і ненавидіти конкурента – все це симптоми невисокої політичної культури, що досить активно використовують популістські лідери для мобілізації суспільної підтримки.

Останнім часом дослідники ставлять ряд питань щодо самої природи популізму, його змісту, форм прояву в демократичному суспільстві, характерних особливостей тощо. Передусім, чим є популізм: ідеологією, рухом чи тим і іншим? Чи, можливо, це є тип мислення, що постійно відроджується та проявляється в різних історичних умовах в результаті виникнення особливої соціально-політичної ситуації. Деякі дослідники визначають популізм як тяжіння великих людських мас до простого вирішення складних проблем, до примітивних гучних гасел і обіцянок, а також до демагогічних політичних дій в умовах становлення демократичного суспільства. Існує також думка, що популізм – це свого роду моральний курс лікування самої демократії [1].

Зауважимо, що популізм виступає як феномен суспільної свідомості і може проявлятися в найрізноманітніших соціальних умовах, де існує політична можливість для звернення політика до свідомості широких народних верств. У цьому значенні популізм є породженням різних форм демократії і лише в умовах демократії може існувати. З іншого ж боку, як реальний фактор, здатний забезпечити дійовий вплив на суспільні процеси,

він може бути реалізований лише там, де недостатньо стабільні інститути державної влади. Популізм може бути й вилученим із сфери суспільної свідомості і масових почуттів, таких як націоналізм, расизм, етноцентризм на основі його символічних засобів мобілізації гніву і образ людей.

Популістська суспільна свідомість – це особливий демократичний компонент політичної культури, сутністю якого є прагнення широких народних мас до справжньої, безпосередньої участі в політичному процесі. В явищі популізму, як сукупності форм і методів боротьби за вплив на маси, важливо мати на увазі – в ім'я чого ведеться ця боротьба, як буде використано цей вплив і що з рештою отримає від цього народ. Тобто, популізм – це не лише політичний феномен, це також стійка якість політичної культури, котру породжує кожна демократія.

Як засвідчує практика, останнім часом популізм розглядається не лише як феномен суспільної свідомості, а й як політична діяльність, що базується на маніпуляції масовою свідомістю громадян, їх цінностями, очікуваннями і здійснюється, здебільшого, політичним лідером – суб'єктом популізму. Метою такої популістської діяльності є досягнення певних політичних цілей, як правило, отримання або збереження влади, тому для її здійснення використовуються такі основні методи:

- 1) спроби підлаштуватися під вимоги і очікування мас;
- 2) просте вирішення складних проблем;
- 3) простота і зрозумілість запропонованих рішень;
- 4) безпосередній контакт між лідером і масами;
- 5) перевага малих, але конкретних справ;
- 6) спекуляція на вірі людей в легкі шляхи виходу з кризи;
- 7) необґрунтовані обіцянки.

При цьому основні принципи, яких дотримується в своїй діяльності політик-популіст сприяють становленню демократичного суспільства:

- 1) розвиток демократії;
- 2) боротьба проти панування монополістичного капіталу;
- 3) створення сильної держави, що діє в інтересах і під контролем народу;
- 4) основним завданням держави – є задоволення потреб простої людини, її матеріальне і духовне благополуччя та ін.

Оскільки головною ідеєю популізму є втілення в практику суспільно-політичного життя гасла: "дати народу владу" або "дати народу більше влади", то це означає, що ця ідея передбачає втілення принципу демократії, точніше, прямої демократії. Інша справа, який зміст вкладається в термін "народ". Народом можна називати як все населення країни, так і окрему його групу. Народом можна називати лише тих індивідів, які належать до певної нації чи культури (правий або нео-популізм). Скажімо, для італійської "Ліги Півночі" народ – це лише жителі півночі на протигагу жителям італійсь-

кого півдня: народ виявляється частиною регіону і реальний зміст цього поняття в даному випадку набуває культурного значення. Якщо слово "народ" означає співтовариство крові, культури і раси, то популізм набуває расистського значення. В багатьох азійських та африканських країнах, а також на близькому Сході популізм створений на етнічній та релігійній приналежності і тому відносить до народу різні соціальні спільноти, групи. В такому разі популізм набуває вибірково-соціального змісту.

Але існує інший варіант коли "народом", визнається певний клас чи певний соціальний прошарок – тоді мова йде про лівий популізм, який носить класовий характер, і як приклад, можна навести пероністів в Латинській Америці, які відносять до народу робітничий клас, на протиположність промисловцям чи селянам, або "народ" для російських народників. Як, бачимо, саме значення терміну змінюється в залежності від контексту, а отже можна зробити висновок, що отожднювати поняття демократії та популізму не варто. Хоча слід визнати, що деякі спільні риси в них є. Так, Джордж Кейтеб – почесний професор політології Принстонського університету, в своїй доповіді "Проти популізму: шість тез про популізм і його небезпеку" звертає увагу на те, що до цього часу існують окремі характерні для популізму політичні демократичні процедури, такі як референдум, відкликання депутатів тощо. А популізм Кейтеб визначає не лише як політичний феномен чи фактор суспільної політичної свідомості, але й як стійку особливість політичної культури, яку породжує кожна демократія. При цьому автор зазначає неможливість нейтралізації всіх аспектів популістських рухів і процедур, всіх можливих проявів популістських настроїв. Популізм є обов'язковою умовою демократії, особливо масової капіталістичної демократії; було б дивно якби популізм був відсутній, скажімо, в такому вільному суспільстві як американське. Існування популізму навіть бажане, звичайно, за умови, що він залишається лише складовою сумішшю. Але коли він стає занадто впливовим, це вже викликає підозру та хвилювання.

В цьому контексті один із дослідників самої природи популізму М. Кенован зазначає, що ідеологія популізму неминує з'явитись в будь-якій представницькій демократії, і не можна не визнати, що популізм – це свого роду перекручення і порча демократії, адже більшість популістів швидше ґвалтівники, ніж вихователі демократії. Вони підпорядковують усе політичне життя своїй особистій харизмі, пропаганді і маніпулюванню аудиторією, лише б придбати послідовників і досягти власної мети.

Більше того, М. Кенован детально розглянула відносини між представницькою демократією і популізмом, показавши, як включення все більшого числа людей у процес прийняття рішень призводить до нашарування непрозорості – незрозуміло, хто ким керує, як і ким виконуються рішення. Прірва, яка наростає між виборцями та їх представниками дозволяє популістським лідерам заявляти, що вони покінчать з цим розривом, "повернуть владу народу". Виборці втрачають довіру до здатності конституційної системи вирішити їхні проблеми і все менше сподіваються на усталені інститути демократії. У таких умовах популізм оперує, з одного боку, байдужими і деполітизованими виборцями, а з іншого – безлікою і безбарвною системою управління. Але популісти не враховують ту роботу демократії, яку іноді буває важко зрозуміти. Саме тут Кенован і виокремлює "парадокс демократії". Чим більше число осіб, між якими розподіляється влада, тим важче її локалізувати. Це означає, що політика – вже результат не чистого акту волі, а взаємодій і угод між безліччю дійових осіб. В демократичній системі влада повинна бути розосереджена і "розлита", а не зібрана в чийось руках. Тому "видимість" процесу прийняття політичних рішень вияв-

ляється несумісною з початком демократичного конституціоналізму [3, р. 8].

Найгірша риса популізму полягає в тому, що він є простонародною стихією. Всі популістські рухи дуже схожі в такому бажанні бачити безпосередню та некваліфіковану народну волю в якості верховної і ефективної влади; якщо розвивати цю логіку далі, то населення має складатися з самого "простого народу". Ліві називають популізмом також радикальну демократію. Але радикальна демократія, не дивлячись на свою народність не є справжньою демократією. Радикальна демократія недемократична, тому що сучасна демократія це не що інше, як політична система, в якій влада народу опосередкована і обмежена.

В іншій перспективі популізм може розумітися і в позитивному дусі, як попередження еліті про те, що в системі політичного представництва присутні певні негаразди. Тому деякі дослідники, зокрема, П. Теггарт, вважають, що популізм – показник здоров'я в системі політичного представництва: лише він змушує звернути увагу на збої функціонування, які можуть негативно вплинути на всю політичну систему. Еліті, в свою чергу переконуються, що їх політика має бути більш повернена в бік народу [4, р. 69]. Інші дослідники, зокрема, Ф. Паніцца, також бачать в популізмі дзеркало демократії, в тому значенні, що воно відбиває глибинну природу демократії, виводячи на світло всі її проблеми. Адже воля народу не може здійснитися лише завдяки механізму утримань і протипаганді або виключно завдяки обмеженням, які встановлюються законом.

Варто наголосити, що в залежності від рівня розвитку демократичних політичних інститутів в державі сценарій розвитку популізму також може бути різним. У суспільстві з високим рівнем розвитку демократії: політик, який прийшов до влади з використанням популістської технології, реально проводить в життя економічні та соціальні програми, докладає зусиль для підвищення життєвого рівня населення, що є основним критерієм діяльності політичного лідера в демократичному суспільстві. Якщо його слова розходяться зі справами, то на чергових виборах повторити свій успіх такому політику навряд чи вдасться, так як опонентами будуть використані всі механізми демократичного впливу на виборців.

У суспільстві зі слабо вираженими демократичними традиціями: з причини відсутності реальних програм, популістський політик починає шукати винних у погіршенні життя, в крахові декларованих перетворень, а потім за підтримкою звертається до народу, що його обрав, вказуючи справжніх, з його погляду, винуватців такого становища. У таких умовах він йде далі та пропонує суспільству посилити тиск на "винуватців", домагаючись їх відходу з політичної арени. При цьому використовується в тому числі й репресивний апарат. Всі ці дії прикриваються вивіскою "для блага народу". Реально країна скочується до авторитаризму з подальшим можливим переходом до тоталітарного режиму. Причому доки народ буде орієнтуватися не на реальний стан справ в економічній та соціальній сфері, а на красномовні вислови політиків, не підкріплені справами – небезпека авторитаризму буде існувати.

У ряді країн склалася парадоксальна політична ситуація – за наявності всіх формальних ознак демократії влада в країні належить бюрократичній системі, яка сама встановлює правила політичної гри, поведінки своїх громадян, в тому числі в галузі політичної участі. Незважаючи на заходи, що вживаються, все більше посилюється відчуження громадян від державної влади і державної влади від громадян, що призводить до зростаючої пасивності громадян при проведенні виборів. У цих умовах популізм використовується політиками в якості однієї з

форм прикриття цього відчуження, а також як набір своєрідних правил діяльності самої політичної еліти. Саме у популізмі суб'єктів політичної діяльності і полягає одна з причин політичних криз: політики не вирішують реальних проблем, тому, що громадяни не мають можливості їх змусити це зробити, а популізм дозволяє політикам залишатися при владі і перемагати на чергових виборах. Цей шлях без реального подолання відчуження влади і громадян веде до соціального вибуху.

В таких умовах для мінімізації наслідків популізму необхідне становлення повноцінних механізмів народо-владдя, стабільних демократичних норм і традицій, утвердження високої політичної і правової культури, як посадових осіб, так і громадян. Витоки популізму, як зазначає Кенован, слід шукати не лише в соціальному контексті, який став приводом для обурення якогось політичного руху, а і у внутрішніх протиріччях в самому серці демократії. Точніше, витоки належить шукати в серцевині представницької демократії.

У такому розрізі популізм – це практично неминуче утворення взаємодії між "двома образами демократії": "демократичною справедливості" і "прагматичним розрахунком". Останній покладається на демократичні інститути (багатопартійна система, вільні вибори, групи тиску, лобіювання і вся тонко розроблена сукупність інститутів і практик, за якими ми відрізняємо демократичну державу від інших держав сучасного типу), тоді як вимога справедливості означає обіцянку кращого життя народу, який починає діяти як суверен. Влада тоді належить народу. Ми – народ, ми відповідаємо за наше життя і самі визначаємо своє майбутнє [2, р. 4].

Між двома цими рисами демократії є чимало непорозуміння, які і можуть покласти початок розгулу популізму. Насамперед, якщо обіцянка "кращого і більш справедливого світу" не дотримується, популізм заявляє про себе як про ту силу, яка може цього домогтися самостійно, без опори на старі звичні норми демократії. Якщо ж "воля народу" не виконується або не може бути виконаною, популісти вимагають провести зміну існуючих еліт (і в той же час вони дають можливість іншим популістам піти по їх стопах, коли вони самі не виконують цих обіцянок). Потім демократичній вимозі справедливості чинять перепони інститути, які стоять між "народом" і вираженням його волі – адже воля народу повинна стати безпосередньою. Отже, простір для популізму відкриває протиріччя між двома рисами демократії.

Також слід відзначити, що популізм як політичний феномен, характерний як для розвинених демократичних суспільств (капіталістична демократія), так і для трансформаційних суспільств, коли демократія ще не сформувалася остаточно або є лише метою. З урахуванням цієї особливості, маємо дещо різне бачення з приводу використання популізму його суб'єктами та сприйняття у суспільстві. Так у суспільстві з несформованою демократією популізм є особливо небезпечним, оскільки він мусить спиратися на масову свідомість ряду соціальних угруповань, які виявляються або маргіналізованими, або дезорієнтованими внаслідок соціальних, економічних, політичних явищ, які призводять до загальної нестабільності у суспільстві, істотного погіршення економічного рівня життя і соціального самопочуття цих угруповань. Політик-популіст в даній ситуації має більше простору для маніпуляції і це не в останню чергу пов'язане з низькою політичною культурою населення, що є характерною рисою саме для держав які тільки переходять на демократичний шлях розвитку. В такому випадку маси більше піддаються гіпнозу необґрунтованих обіцянок, а харизматичний лідер, який їх так щедро роздає, здається єдиним вирішенням проблем, що склалися. Хоча, як показує практика, в біль-

шості випадків популістів не хвилює майбутнє, для них головне завдання отримати якомога більше підтримки мас в даний момент. Але в результаті приходу до влади такі політики здебільшого не виправдовують очікування, і з радикально налаштованих стають більш поміркованими, що в свою чергу ослаблює довіру громадян до демократичних інституцій держави.

В ідейному арсеналі популізму важливе місце належить особистості. В центрі популістської ідеології, зазначає англійський дослідник Д. Макре – не економіка, не політика, і навіть не суспільство. Її ядро – особистість, в першу чергу її моральний аспект. Це зауваження представляється справедливим для популістського світогляду, у відповідності з яким головним завданням суспільства – його економічної і соціальної політики – має бути щастя пересічної людини, її матеріальне благополуччя і духовна гармонія, що, особливо зауважимо, характерно для марксизму, частково, для лібералізму. Але якщо марксизм передбачає домогтися цього за допомогою революційних перетворень, лібералізм – виходячи з концепції приватної власності, то популізм сподівається на можливість реалізації такої гармонії завдяки сподіванням на найпростіше вирішення всіх проблем, вірі в те, що один чи кілька простих заходів можуть радикально змінити на краще всю суспільну ситуацію.

Так чи інакше, виступи популістів є завжди дещо примітивними і прямолінійними, оскільки вони не апелюють до здорового глузду людей. Ті рішення політичних проблем, котрі вони пропонують, виглядають як самоочевидні і зрозумілі, інакше хто їх визнає як народних політиків. Ось чому в розвинених демократичних суспільствах вплив популізму на свідомість громадян мінімізується в першу чергу за рахунок політичної грамотності громадян. Тому здатність до аналізу співвідношення заявлених популістом цілей і методів, уміння бачити свій громадянський інтерес в політичних процесах і готовність захищати свою гідність – це ті основні якості, які мають бути притаманні більшості громадян демократичного суспільства в протидії популізму як методу маніпуляції суспільною свідомістю, з рештою, і суспільною поведінкою.

У популістів не зменшуються прагнення до встановлення "влади народу" будь-якою ціною. Ось тут медіація політики стає їх магістральним трендом. Медіа надає популістам можливість отримати найширшу підтримку, і вони зрештою підкріплюються новими формами політичного представництва, такими як телеекран, радіоефір – адже і те, і інше дозволяє безпосередньо "розмовляти з народом". Медіа дають харизматичним лідерам можливість зібрати навкруг себе маси; і таке представництво, таке лідерство на очах у всіх і складає сутність майбутнього успіху популістів. Тому беззаперечним фактором протидії популізму є неупередженість та професіоналізм ЗМІ, і в такому суспільстві важливою складовою є створення умов для професіоналізації медіа. Нові сучасні комунікаційні технології надзвичайно збільшують можливість збору, розповсюдження і трансформування достовірної інформації, дозволяють диверсифікувати її, контролювати доступ до неї, спричиняючи диференціації аудиторії, а, отже, і диференціації суспільства на принципово новій основі – виокремлення популістських і популярних пропозицій, що пропонуються політиками для визначення їх іміджу в суспільстві, а значить і визначення форм протидії суто популістським пропозиціям.

Хоча популізм висловлює ніби негативне ставлення до соціальних інститутів, при цьому він більш ніж амбіційний в своїх інституціональних задачах. Популісти на словах, як правило, відкидають і партійну систему, і всі структури представництва, заявляючи, що вони самі "краще представляють народ", ніж політичний істеб-

лішмент; але при цьому самі ж вони лише через систему представництва звертаються до народу і роблять спробу дістати підтримку лише всередині її. Інституціональний парадокс популізму допускає, що популісти змушені покладатися на ті інституціональні значення і структури, які вони самі піддають нищівній критиці. Вони прагнуть уникнути цієї інституціональної дилеми і представляються прибічниками прямої демократії, в рамках якої політик безпосередньо спілкується з населенням, а партійність відсутня хоч би теоретично. Тому також визначальним фактором у протидії популізму є підвищення ефективності політичних партій як демократичних інститутів. Сильні партії слугують засобом обмеження популізму їх лідерів. Вони виступають свого роду механізмом спонукання лідерів до відповідальності. Крім того, розвинені партії підтримують внутрішню конкуренцію партійних лідерів. Таким чином, харизматичний політик має постійну внутрішню опозицію, що змушує його діяти обачніше. А підтримка та розвиток сильних демократичних партій є дієвим способом обмеження політичного популізму.

Як протестний рух, популізм являє собою мобілізацію народної підтримки проти зміцнених еліт та інститутів на користь прямої демократії. А як ідеологія – популізм фокусується на процесах і взаємозв'язках всередині популістського варіанту демократії, вимагаючи безпосередніх стосунків між владою і народом без втручання будь-яких партій.

Нарешті постає питання подальшого функціонування популізму в умовах розгортання демократичних принципів суспільно-політичного життя. Тому слід зазначити принаймні два фактори, які демонструють, що елементи популізму в політиці залишаються і навіть посилюються. По-перше, представницька демократія майже з необхідністю супроводжується популізмом через парадоксальність природи самої демократії. У популістів не втрачаються важливі приводи до встановлення "влади народу". По-друге, медіалізація політики стає магістральним трендом: засоби масової інформації в усіх їх формах надають популістам можливість одержати якнайширшу підтримку населення, виробляючи примітивні заклики завдя-

ки яким популісти представляють себе харизматичними лідерами і справжніми представниками "народу". Тому популізм поки що залишиться і частиною політики, і елементом політичного аналізу.

Що ж стосується ставлення громадськості до політиків-популістів в розвиненому демократичному суспільстві, то ці відносини засновані скоріше на взаємній вигоді, оскільки останні є більш стриманими в своїх обіцянках і висловлюваннях, а маси якщо і підтримують такого політика, то лише з метою альтернативи вибору або ж з метою внесення в політичне життя певного різноманіття.

Таким чином, можемо зробити висновок, що на даний час популізм є невід'ємним атрибутом будь-якого суспільства, але великою мірою він притаманний саме демократичному. Щоправда існують деякі відмінності в використанні популізму суб'єктами політики та його сприйняття в масах в залежності від того, на якій стадії демократичного розвитку знаходиться дане суспільство. Слід також відмітити, що за своїми спільними ознаками популізм не може трактуватися як антидемократичний феномен, оскільки багато його положень спрямовані на надання та розширення влади народу, усунення перешкод народовладдя. Хоча здебільшого він характеризується як негативне явище в політичній практиці, оскільки використовує в своєму арсеналі такі прийоми як маніпулювання масовою свідомістю, необґрунтовані обіцянки та ін. Але головною проблемою популізму в демократичному суспільстві є протиріччя між конституційними нормами щодо влади народу і практикою, коли внаслідок виборів влада належить еліті.

Список використаних джерел

1. Баранов Н. А. К вопросу о современном популизме / Баранов Н. А. [Електронний ресурс]. – Режим доступа : <http://nicbar.narod.ru/statia2.htm>. – Заглавие с экрана. 2. Canovan M. Trust the People! Populism and The Two Faces of Democracy / M. Canovan // Political Studies. – Vol.47, № 1. – 1999. – P. 3–12. 3. Canovan Margaret. Taking Politics to the People: Populism as the Ideology of Democracy. In Democracies and the Populist Challenge, edited by Y. Mény and Y. Surel. New York: Palgrave, 2002. – P. 25–44. 4. Taggart P. Populism and the Pathology of Representative Politics / P. Taggart; Eds // Yves Mény and Yves Surel. – Palgrave, 2002. – P. 62–80.

Надійшла до редколегії 06.09.13

М. Демьяненко

ПОПУЛИЗМ В ДЕМОКРАТИЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ: ОСОБЕННОСТИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ И ВОСПРИЯТИЯ

Рассматриваются особенности использования феномена "популизма" в "развитых демократиях" и в трансформационных обществах. Анализируется природа популизма как: "метода манипуляции общественным сознанием", "идеологии", "протестного движения".

Ключевые слова: популизм, развитые демократии, трансформационные общества, политики-популисты.

M. Demjanenko

POPULISM IN A DEMOCRATIC SOCIETY: FEATURES OF USE AND PERCEPTION

Peculiarities of use of the phenomenon of "populism" in the "developed democracies" and in transforming societies are the focus of this paper. The nature of populism as "a method of manipulation of the public consciousness", "ideology", "protest movement" is analyzed.

Keywords: populism, developed democracy, transformation of the society, policy-populists.

УДК 321.7

Д. О. Печенюк, здобувач, КНУТШ

Б. БАРБЕР ПРО НЕГАТИВНІ АСПЕКТИ ЛІБЕРАЛЬНОЇ ДЕМОКРАТІЇ

У даній статті здійснюється аналіз ідей американського вченого Б. Барбера щодо сутності і недоліків ліберальної демократії. Вивчаються особливості трьох вимірів ліберальної демократії – анархічного, реалістичного і мінімалістського, кожен з яких має індивідуальне ставлення і оцінку соціального конфлікту. Доводиться неспроможність ліберальної демократії задовольнити суспільні інтереси і реалізувати загальне благо, в результаті чого пропонується апеляція до партисипаторної демократії, здатної, на думку політолога, подолати негативні аспекти ліберальної культури у демократичному правлінні.

Ключові слова: ліберальна демократія, партисипаторна демократія, анархізм, реалізм, мінімалізм, соціальний конфлікт, суспільні інтереси, загальне благо.

Аналізуючи ґенезу різних наукових напрямів, течій та концепцій можна дійти одного незаперечного висно-

вку: новий погляд, підхід або ж теорія може з'явитися лише двома шляхами. Перший полягає у продовженні і

вдосконаленні ідей науковців-попередників, другий розкривається через критику або повне заперечення останніх. Теорія партисипаторної демократії у барберівському варіанті не є винятком. Ключові постулати теорії "сильної" демократії народжуються через виявлення слабких сторін представницької демократії, а відтак, з'являються на її запереченні.

Одна із найбільш ґрунтовних робіт Б. Барбера з висвітлення основ партисипаторної демократії "Сильна демократія: політична участь у новому столітті", що побачила світ 1984 року, починається розділом, що містить обґрунтовану критику класичного лібералізму. Американський вчений звертається до аналізу робіт Дж. Локка, Т. Гоббса і, не принижуючи значущості ідей цих вчених, наголошує на тому, що будучи передовими і, можливо, навіть революційними у період їхньої появи, сьогоднішні думки класиків лібералізму, адаптовані до політичних реалій США і багатьох інших світових демократій, є неактуальними і заскорузлими. Вихідна ліберальна теза про захист громадянських прав не може у сьогоднішньому світі бути вичерпною. Базуючись на цій тезі, політика, а з нею і політики намагаються виправдати свою діяльність і продемонструвати значущість, замість того щоб стати провідниками людей до політики.

Бажання збереження статусу-кво, безперечно, є зрозумілим з точки зору можновладців, адже вони свідомо прагнуть стабільності через великий мотиваційний спектр: власні політичні амбіції, лобіювання корпоративних інтересів, психологічні аспекти, як то відчуття зверхності і значущості, впливовості і всюдозволеності тощо. Якщо ж говорити про пересічних громадян, то вони просто позбавлені можливості вибору через нав'язану політиками з гори модель взаємодії демократичної держави та громадянського суспільства, перебуваючи у перманентному стані маніпулювання першочергово засобами ЗМІ, вони і досі вірять у міф про те, що можливість вибору політиків – єдиний і найкращий спосіб власної участі у процесі вироблення політики своєї держави, і сумніви щодо істинності відповідного твердження відвідують далеко не кожного громадянина, а лише тих, хто звик аналізувати і виробляти власну думку, систематизуючи багатоманітну інформацію з різних інформаційних джерел.

Поступова демократизація та послаблення абсолютних монархіях західноєвропейських країн після Великої французької революції у XIX столітті, і справді були вагомим неоцінним на той час здобутком, але сьогодні бути демократичною державою і пишатися представницькими інститутами, на думку, Б. Барбера просто несеґрайзно.

Окрім цього американський вчений наголошує ще на одному вагомому недоліку класичного лібералізму – абсолютизації індивідуалізму. Людина, що піклується виключно про свої права, майно, інтереси, планомірно відсторонюється від інших і спільні цілі навіть не те, щоб просто відходять на другий план, вони взагалі зникають з поля зору громадянина. Він настільки хоче захистити себе від інших, відгородитися від чужих проблем, в чому йому допомагає демократична держава, що грає роль чи то "нічного сторожа", чи то просто посередника в міжособистісних інтеракціях, що вже не помічає, що потребує захисту від самого себе, від хворобливих ідей і відлюдькуватого способу життя. Ліберальна демократія у такому вигляді не стільки забезпечує виправдання політики, як пропонує політику виправдання індивідуальних прав.

Вчений переконаний, що ліберальна демократія ніколи не піде далі визначення політики, запропоновано-

го А. Бірсом, як здійснення публічних справ задля індивідуальних вигод. На цьому фундаменті ніколи не поставане переконлива теорія громадянства, участі, загального блага тощо.

Дослідник зазначає: "Ліберальна демократія базується на припущеннях щодо людської природи, знання і політики, що насправді є ліберальними, але по суті недемократичними. Її концепція, сфокусована на індивіді та інтересах індивіда, підриває демократичну практику, від якої врешті залежить і індивід, і його інтереси" [1, р. 4]. Б. Барбер припускає, що ліберальна демократія взагалі навряд чи може виступати теорією політичної спільноти, адже вона "більше занепокоєна просуванням індивідуальної свободи, аніж захистом загальної справедливості, вдосконаленням інтересів, аніж виявленням благ, у збереженні людей в безпеці окремо один від одного, аніж у продуктивному співжитті. І в результаті вона є спроможною вистояти перед усіма викликами індивідуального характеру – приватного життя, власності, інтересів та прав, та значно менш ефективною перед викликами спільноти... індивідуальна свобода виступає не передумовою політичної активності, а її продуктом" [1, р. 4].

Представницька демократія з її ліберальною культурою у США характеризується, на думку, Б. Барбера монополією, а відтак, з одного боку обмежує тих, хто прагне інших легітимних форм, а з іншого – позбавляє всіх відданих їй можливості критичної оцінки існуючої форми, адже остання виступає і реальністю і мірилом цієї реальності. Ліберальна демократія політичної системи США поєднує, як стверджує, вчений три вихідні ставлення до політичної, економічної, соціально-культурної дійсності, які будучи наділені різними цінностями, часом існують гармонійно, але переважно – у дисбалансі. До них Б. Барбер відносить анархізм, реалізм та мінімалізм. "Американці, ми можемо сказати, є анархістами за своїми цінностями (приватне життя, свобода, індивідуалізм, власність та права), реалістами за способом мислення (влада, закон, примусове посередництво, верховенство судових рішень) та мінімалістами за політичним характером (толерантність, обачність уряду, плюралізм і такі види інституціоналізації попередження як поділ влади та судовий нагляд)" [1, р. 5].

Анархічне, реалістичне та мінімалістське ставлення можуть розцінюватися як відповідь на політичний конфлікт, який постає фундаментальною умовою політики ліберальної демократії. Автономні індивіди, що обіймають приватні і відокремлені простори, виступають гравцями у грі ліберальної політики, і конфлікт постає головною моделлю їхньої взаємодії.

Як зазначає вчений, попри те що три ставлення визнають примат конфлікту, кожен із них пропонує власний підхід до оцінки і вирішення останнього. Анархізм тяжіє до заперечення конфлікту, реалізм – до його придушення, а мінімалізм продукує толерантне ставлення до нього. Б. Барбер пише, що американська дійсність є "такою, що заперечує конфлікт у припущеннях вільного ринку щодо приватного сектору і передбачуваних ним гнучкості та егалітаризму; такою, що придушує та залагоджує конфлікт у розумному використанні політичної влади з метою встановлення справедливості між індивідами та групами; і толерантною до конфлікту в силу свого ліберально-скептичного характеру" [1, р. 6].

Б. Барбер пропонує більш детально розглянути кожне з вище названих ставлень, наголошуючи при тому, що ми не повинні забувати про той факт, що всі вони не є різними філософськими підходами, визначаючими протилежні політичні системи, а постають суперечливими імпульсами, що діють в межах однієї політичної

традиції, а відтак, роблять її саму суперечливою і недосконалою. Саме в такий спосіб американський науковець намагається довести необхідність відмови від ліберальної демократії існуючого зразку та переходу до партисипаторної демократії, спроможної подолати недоліки попередниці.

Саме тому у своєму дослідженні ми вважаємо за доцільне піти логікою вченого і розглянути кожне із ставлень у більш систематизованому вигляді і зупинитися на ключових характеристиках кожного окремо і більш детально. Отже, почнемо з анархічної позиції, яку Б. Барбер визначає як "не політику або антиполітику ліберальної демократії", за якої чоловіки та жінки сприймають себе автономними індивідами з власними потребами та бажаннями, які можуть бути реалізовані поза примусової громадянської спільноти. Мета політики за такого підходу зводиться виключно до індивіда та його автономності, свобода сприймається як відсутність зовнішніх тисків на дії індивіда, політична участь сприймається з презирством і розуміється як інструмент, а не загальне благо. Громадяни не зацікавлені у власному здійсненні політики, вони націлені на збереження своїх інтересів і задля цього вони готові обмежитись контролем над політиками, які реально наділені політичними повноваженнями. Підкріпленням цієї тези можуть слугувати ідеї багатьох науковців, зокрема, визначення демократії Д. Істоном як "політичної системи, за якої влада представлена таким чином, що контроль за владним розподілом цінностей зосереджується в руках мас" [2, р. 222]. Або ж зображення демократичної теорії Р. Далем як такої, що "принаймні ...занепокоєна процесами, в ході яких пересічні громадяни здійснюють відносно високий контроль над лідерами" [3, р. 3].

Більшість теоретиків ліберальної демократії з переторого дивляться на політичну участь громадян, не розуміючи або, навпаки, добре усвідомлюючи, що вона спроможна посилити владу спільноти, розширити сферу її дії, а тому виступають з критикою мажоритаризму, публічного висловлювання думок. А. де Токвіль, В. Ліпман належать до когорти науковців, чия відданість лібералізму підштовхнула їх до демократії, але недовіра до участі спрямувала до управління з мінімальною сферою впливу громадян на політичні процеси. А відтак громадянство як таке сприймається як штучна роль, яку людина зважено взяла на себе з метою збереження своєї окремішності. Таким чином людина є політичною виключно з однією метою – зберегти себе як людину, але аж ніяк не виступає політичною за добродесним покликом. Саме тому Б. Барбер розуміє ліберальну демократію обмеженою, вузькою, саме в цьому вбачає її слабкість.

Водночас дослідник намагається розмежувати і продемонструвати відмінність між анархізмом західноєвропейського зразку та властивому, США. Б. Барбер акцентує увагу на тому, що у західноєвропейській традиції анархізм проявлявся як суперечливий альтернативний напрям існуючій політичній системі, він був притаманний революціонерам та бунтарям, націленим на повалення існуючого режиму, переосмислення ідеї управління як такої. В той час як у США анархізм виступає однією з ознак, іманентних системі, тенденцією, що скеровує можновладців і громадян, такий анархізм є інкорпорованим у повсякденну політичну практику і в цілому постає інтегральною ознакою політичного спадку, що вироблявся століттями.

Як стверджує Б. Барбер в силу анархічної складової ліберальна демократія постає незавершеною, надто поляризованою, вона є слабкою як теорія і вразливою як практика. Звісно, дві інші складові, реалізм та міні-

малізм, намагаються подолати ці тенденції, але попри їх інтенції, лібералізм не стає більш вишуканим у владних питаннях в межах приватної сфери, або ж більш відкритим до творчого потенціалу політиків-демократів, або ж більш чутливим до соціальних імпульсів людської натури, більш обізнаним у спроможностях громади у подоланні проблем трансформації, емансипації чи справедливості. Безперечно, анархічна складова має і певні плюси. Вчений пише: "Анархічне ставлення постає стражем перед публічними формами тиранії, і за це ми маємо бути вдячними. Але воно постає запеклою перепорою на шляху публічних форм спільноти та справедливості, і відповідна затятість є умовою тривалих жалкувань" [1, р. 11].

Отже, анархічна тенденція у американській практиці, на щастя, за словами Б. Барбера зустрічає суперників. В обличчі одного з них ми впізнаємо реалістичне налаштування. Адже ніхто не може звинуватити американців у нерозумінні важливості і користі політичної влади на політичній арені. Окрім цього, реалізм в американському контексті вирізняється своєю стурбованістю законністю та суверенністю в сенсі волі, що постає в результаті впливу позитивістської філософії. І хоча витоки реалізму як тенденції багато в чому нагадували анархічні ідеї, реалізм пішов значно далі у власному розумінні людської свободи та індивідуалізму. І справді, на початковому етапі становлення реалістичного сприйняття політика розумілася як гарант приватних інтересів та наділялася суспільним повноваженням по захисту індивідуально добробуту. Проте з часом реалістична тенденція почала ставити питання, до яких анархічне сприйняття навіть не дійшло: політика як владне мистецтво незалежно від визначених кінцевих цілей у процесі пожевлення вирізняється значно більшим спектром взаємодій між людиною і політиком, суспільством і державою. З'являються маніпуляції, примус, санкції, залякування, стимулювання тощо. І першочергову роль у вищеперерахованих інтеракціях починають відігравати суди та законодавча гілка влади. Досвід західноєвропейських демократій свідчить на користь даної думки. Законодавство та суди, застосовуючи каральні санкції та юридичне стимулювання, націлені на контроль поведінки шляхом маніпуляцій, а не за допомогою розтлумачення необхідності перегляду або ж трансформації гедоністичних приватних інтересів. Людей не підштовхують переглянути власні інтереси на користь загальних благ, а навпаки, заохочують адаптувати останні під персональні вигоди. При цьому політика батога та пряника аж ніяк не сприяє появі розуміння істинного суспільного інтересу або ж підбуренню конструктивної суспільної дії з метою досягнення загальної користі. Превалювання приватності призводить до того, що справедливість і закон використовуються як інструменти досягнення індивідуальних зисків.

Безперечно, як зазначає Б. Барбер, ліберальний демократ не налаштований прославляти владу, він бажає послугоуватися нею заради цілей та прав індивіда, але в будь-якому випадку, вирішення суперечки на користь інтересів одного громадянина, свідчитиме про незадоволення інтересів його опонента. А відтак, ліберальна демократія сама заганає себе у глухий кут, її зміст починає суперечити кінцевим цілям. Інструменти лібералізації перетворюються на інструменти підкорення, а прагнення окремого індивіда стають причинами соціального безладу та ворожнечі. "Із самого початку в Америці головна дилема ліберальної демократії полягала у протистоянні свободи і влади. Кожне із цих понять визначалося шляхом заперечення іншого, і вони

не можуть бути вивільненими; кожне протиставлялося іншому, а тому вони не можуть співіснувати. Як же ж можна віднайти таку форму влади, яка б слугувала свободі, коли влада сама по собі є ключовим споконвічним суперником свободи. Америка вижила і розквітла тому, що влада врятувала її від анархії, що прихована у свободі, в той час як свобода врятувала її від тиранії, що є осердям влади" [1, р. 14].

Б. Барберналошує на тому, що починаючи зі "Статей Конфедерації", у кожному наступному законодавчому акті, політичній програмі тощо ми першочергово бачимо боротьбу з владою в ім'я свободи, а потім боротьбу проти свободи, приватності, радикальної атомізації в ім'я спільних цілей, загального блага, які можуть бути досягнуті виключно владою. Відмовляючись розділити солодку оману анархічного сприйняття, що заперечує конфлікт інтересів, реалістична тенденція творить штучний світ влади настільки ефективний у своїх репресивних заходах з метою подолання цього конфлікту, що сама виявляється загрозою викорінення індивідів з їхніми конфліктами та свободи з її необґрунтованими зловживаннями.

Отже, як ми бачимо з усього вище зазначеного, дві охарактеризовані тенденції є далекими від ідеалу. Анархічна спрямованість не спроможна оцінити власної примітивності через відсутність об'єктивного аналізу, можливого лише за умови виходу за межі свого функціонального кола. Її недоліки помічає реалістична тенденція, яка у свою чергу також постає короткозорою в питаннях самооцінки знову ж таки через суб'єктивне сприйняття власних намірів, дій та результатів останніх. І в той же час ми, на жаль, не можемо зазначити, що реалістичне ставлення долає недоліки анархічного підходу і виходить на якісно новий щабель. Взаємодія цих двох ставлень нагадує нарощування проблем за принципом сніжного кому. За такої ситуації постає актуальне і логічне запитання стосовно спроможностей і пропозицій мінімалістського підходу, який на думку Б. Барбера за своїм ставленням до конфлікту у суспільстві постає вираженням та толерантним.

Як стверджує прибічник партисипаторної теорії демократії мінімалізм як тенденція ліберальної демократії народжується з дилеми, створеної її двома попередниками. Вихідним питанням для мінімалізму виявляється спроможність узгодити "реалістичну" суверенну владу з реальністю людської природи у її нескінченному тяжінні до домінування, щоб не допустити анархії. А відтак, ми повертаємося до питання, що ставили перед собою ще ранні ліберали: хто наглядатиме за наглядачами? Або ж формулюючи те саме запитання, але з меншим пафосом: як утримати політиків від вседозволеності, яким чином проконтролювати їхню діяльність? Ґрунтуючись на принципах толерантності, обачності і скептицизму, мінімалізм починає перейматися встановленням чітких і непохитних меж влади. Мінімалізм не аналізує владу ані під кутом зору відносин за умов вільного ринку, ані як владні відносини. Він радше пропонує об'єктивний погляд, послугуючись яким ми розуміємо, що люди надто залежні один від одного і надміру змагальні за своєю природою, щоб жити ізольовано, але водночас надто вже недовірливі, щоб легко і безтурботно співіснувати у спільноті. Б. Барбер пише: "він (мінімалізм) бачить політику як сторонні зносини" [1, р.15], в результаті чого і може претендувати на об'єктивність.

Мінімалізм пропагує політику толерантності, за якої будь-яка взаємодія обмежена стриманістю, будь-яке обмеження персональної свободи супроводжується фіксованим розподілом, кожний владний дозвіл базу-

ється на гарантованих правах, а поступки приватності захищаються межами. Відтак, метою політики має стати винайдення або видозмінення інститутів, традицій та ставлень для досягнення стану, за якого ми зможемо жити попри наявний дисонанс та конфлікти у суспільстві. Підтвердженням саме таких вихідних засад мінімалізму може слугувати теза із книги "Правління судової влади: трансформація чотирнадцятої поправки" (1975) Р. Бергера, американського науковця, емігранта з України, який викладав у Каліфорнійському університеті та Гарварді: "Повага до обмежень влади – це сутність демократичного суспільства; без неї уся демократична структура є підірваною, і нагадує шлях від Веймарської республіки до Гітлера" [4, р. 410].

Мінімалізм за Б. Барбером з недовірою ставиться однаково як до індивідів, так і до держави, а тому виявляється затиснутим поміж ними, і єдино правильною стратегією власної діяльності бачить толерантність. І в даному аспекті принагідною стає думка Дж. Ст. Мілля, який розмірковуючи про свободу думки та дискусії, зазначив: "Якби все людство, окрім однієї одиниці, було б однієї думки, і лише одна людина – проти, то придушувати думку цієї однієї людини ані скільки не справедливіше за придушення нею, за умови наділення владою, думки всього людства. Особлива кривда від придушення думок полягає у тому, що знеособлюється усе людство, і ті, хто проти даної думки, ще більше за її прибічників. Якщо думка вірна, вони позбавлені можливості замінити кривду істиною; якщо ж невірна – втрачають прозорий вигляд і живе уявлення істини, відтінене кривдою" [5, р. 79].

Отже, якщо свобода може бути захищена, тільки коли влада поділена, обмежена і контролюється, найбільш небезпечна і авторитетна влада – це влада більшої кількості стримувань. І як писав американський дослідник Л. Хартц у книзі "Ліберальна традиція в Америці": "Американська більшість є милим собакою пастуха, завжди утримуваним ланцюгом лева" [6, р. 129].

Безперечно, ми не маємо жодного права применшувати значущість ролі більшості у ліберальній демократії, якби не вона, то політична практика не мала би таких рис, як стриманість, плюралізм, гетерогенність, здоровий глузд, розуміння розчарувань, різноманіття та незгода тощо. Однак мінімалізм, як ми вже зазначали раніше, прагне подолати недоліки анархічного та реалістичного підходів, і тому пропонує своєрідний міст, який може їх поєднати – це громадянське суспільство, що має виступити у ролі посередника між державою, що прагне владної монополії, та людиною, що тяжіє до індивідуалізму. Б. Барбер пише: "Він (мінімалізм) закликає до розуміння громадянського суспільства як форми посередника між громадянами, що пов'язує їх не примусово, і є об'єднавчим ланцюгом у жорстких владних відносинах між атомізованими індивідами та монолітним правлінням. Він передбачає діяльність плюралістичних асоціацій та груп, а також непримусову громадянську освіту чоловіків і жінок з метою очищення ринкових та владних відносин. Певною мірою, таким чином він виділяється у ліберальній демократії і пропонує початкову альтернативну позицію, сильну демократію..." [1, р. 17].

Однак, як стверджує Б. Барбер, напрям який вказує мінімалізм і досі лишається шляхом, яким не йдуть. Мінімалізм є затиснутим поміж радикальним індивідуалізмом і жорсткістю держави. Він засуджує дії, а не встановлює їх, він більше заперечує, аніж стверджує, у обмеженні влади він не відкриває нових творчих форм політики, а радше просто обмежує надокучливу судову діяльність. А тому ключовим недоліком мінімалізму, на

думку Б. Барбера, з якою ми повністю погоджуємося, виявляється те, що він дозволяє нам толерантно ставитися до конфлікту, але не трансформує його у співпрацю. Мінімалізм не долає війну приватних інтересів, артикулюючи загальні, він не пропонує шляху від природної негативної свободи людини до моральної та громадянської. "Мінімалізм наближається до самих кордонів лібералізму, але не перетинає їх. Адже такий перетин потребує нової цілої системи координат, але такої карти в атласі ліберальної політики немає" [1, р. 20], – робить висновок Б. Барбер.

Саме тому ліберальна демократія у єдності її трьох сприйнятих – анархізму, реалізму та мінімалізму, – нагадує американському вченому політику наглядчів у зоопарку, за якої атомізовані індивіди, зацікавлені лише у власних інтересах, змушені, потрапляючи до "світу іншого", повсякчас апелювати до держави, адже лише вона може гарантувати захист, легітимацію і виправдання індивідуальних інтересів. Таким чином демократія постає лише засобом для досягнення матеріального щастя та тілесного захисту людини "економічної". Образ ліберальної демократії нагадує звіринець. "Нав'язаний ненадихаючий, але "реалістичний" образ людини як створіння, що має потребу у окремишньому житті, але змушене жити у товаристві собі подібних з уявленням освяченості власного інтересу, пов'язується з цинічним образом управління як умовного інструменту влади, що служить цим створінням задля підтримання загального уявлення про політику як нагляду у зоопарку" [1, р. 20]. Єдиною альтернативою такого роду джунглям, на думку Б. Барбера, може постати громадянське суспільство. Логіка ж трьох ставлень в межах ліберальної демократії, що виходять одне з одного, нагадує іронічне коло, яке врешті решт робить ліберальну демократію надто слабкою.

Ліберальна демократія опиняється у власній пастці. Природні умови загрожують потенційній свободі окремого індивіда, але держава загрожує його реальній свободі. Свобода не може вистояти без політичної влади, але та у свою чергу придушує свободу. Суверенна влада може бути підходящим наглядцем наших свобод, але тоді ми знов повертаємося до проблеми контролю над наглядцем. За таких умов людина постає простим споживачем, сконцентрованим виключно на малих цілях, її тяжіння до свободи прив'язується до найбільш банальних потреб. Людина використовує свій дар вибору виключно для того, аби помножити свої можливості і трансформувати матеріальні світові умови на свою користь, але, на жаль, не заради того, щоб змінити себе або створити гармонійну спільноту разом із собі подібними.

Б. Барбер пише: "Щоб ідентифікувати ліберальну людину, що керується своїми потребами, можна уявити її як маленьку, статичну, негнучку і прозаїчну, жадібну істоту, що неспроможна бачити за допомогою своєї логічної далекоглядності далі за власні апетити" [1, р. 24]. І на разі свобода з великої цінності перетворюється насиченим банального егоїзму, схильного до апатії, відчуження та аномії; рівність опускається на щабель можливостіринкового обміну, будучи введеною з природного соціального контексту; щастя вимірюється матеріальним задоволенням, невинувато зашкоджуючи духовній складовій. Саме тому американська демократія стала водночас колискою як для знедолених, так і багатіїв, опозиціонерів і задоволених, тероризму та багатства, соціального конфлікту та захищеності, несправедливості та любов'язності. Ліберальна демократія виявляється слабкою перед обличчям багатьох викликів. Саме тому, на думку Б. Барбера, ми повинні бути зацікавлені у зміцненні демократії, а це можливе лише шляхом переоцінки значущості політичної участі громадян в управлінських процесах, їхнього переусвідомлення ролі співпраці і взаємодії, змісту загальних інтересів та благ.

І в даному контексті неможливо не погодитись із американським протестантським теологом Р. Нібуром, який у своїй роботі "Діти світла і діти темряви" (1944) вдало підмітив: "демократія наділена більш захоплюючим підґрунтям і потребує більш реалістичних доведень, аніж ті що їй спроможна дати ліберальна культура, з якою вона (демократія) асоціюється у сучасній історії" [7, р. 22].

Мета партисипаторної теорії і зводиться до пошуку інших засад демократії, таких як участь, громадянство, політична активність, саме вони, на думку Б. Барбера, мають стати вихідними цінностями демократії, але при цьому він застерігає нас від ностальгії за містами-державами давнього світу і принад монолітного колективізму. Вчений пропонує третю альтернативу – форму політики в модусі участі і називає її "сильною" демократією.

Список використаних джерел

1. Barber B. Strong Democracy: Participatory Politics For a New Age. – Berkeley: University of California Press, 1984. – 118 p. 2. Easton D. The Political System. An Inquiry into the State of Political Science. – New York: Knopf, 1953. – 320p. 3. Dahl R. A. A Preface to Democratic Theory. – Chicago: University of Chicago Press, 1956. – 176 p. 4. Berger R. Government by Judiciary: The Transformation of the Fourteenth Amendment. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977. – 555 p. 5. Mill J. St. On Liberty. – Boston: Ticknor and Fields, 1863. – 223 p. 6. Hartz L. The Liberal Tradition in America. – New York: Harcourt, 1991. – 348 p. 7. Niebuhr R. The Children of Light and the Children of Darkness. – New York: Charles Scribner's Sons, 1944. – 224 p.

Надійшла до редколегії 06.09.13

Д. А. Печенюк

Б. БАРБЕР ПРО НЕГАТИВНЫЕ АСПЕКТЫ ЛИБЕРАЛЬНОЙ ДЕМОКРАТИИ

В данной статье производится анализ идей американского ученого Б. Барбера касательно сущности и негативов либеральной демократии. Изучаются особенности трех измерений либеральной демократии – анархического, реалистического и минималистического, каждый из которых имеет собственное отношение и оценку социального конфликта. Доказывается несостоятельность либеральной демократии удовлетворить общественные интересы и реализовать общее благо, в результате чего предлагается обращение к партисипаторной демократии, способной, по мнению политолога, преодолеть негативные аспекты либеральной культуры в демократическом правлении.

Ключевые слова: либеральная демократия, партисипаторная демократия, анархизм, реализм, минимализм, социальный конфликт, общественные интересы, общее благо.

Д. О. Pechenyuk

B. BARBER ON THE NEGATIVE ASPECTS OF LIBERAL DEMOCRACY

The article contains an analysis of the ideas of an American scientist B. Barber on the nature and shortcomings of liberal democracy. There is a study of the characteristics of the three dimensions of liberal democracy – anarchic, realistic and minimalist, each with individual attitudes and evaluation of social conflict. The author proved the failure of liberal democracy to satisfy the public interest and to realize the common good, resulting in proposed appeal to the participatory democracy that could, according to political scientist, to overcome the negative aspects of liberal culture in democratic governance.

Keywords: liberal democracy, participatory democracy, anarchism, realism, minimalism, social conflict, social interests and the common good.

УДК 353.1:327

С. В. Таран, здобувач, КНУТШ, Київ

ДОСЛІДЖЕННЯ РЕГІОНАЛІЗМУ ЯК ФАКТОРУ МІЖНАРОДНОЇ ПОЛІТИКИ

У статті запропоновано аналіз теоретико-методологічних підходів до вивчення регіоналізму у міжнародних відносинах.

Ключові слова: регіоналізм, неореалізм, інституалізм, інституції, конструктивізм, новий регіоналізм, неомарксизм.

Утворення регіональних блоків країн завжди було складовою міжнародної політики. Однак, практика світової політики демонструє проблематику міжрегіональних відносин значно ширшу, ніж питання функціонування регіональних утворень. Широта тематики міжрегіональних відносин знайшла відображення у явищі регіоналізму. Хоча науковці приділяють значну увагу дослідженню цього явища, досі не існує єдиного бачення на природу та наслідки регіоналізму у міжнародних відносинах. Відтак, визначення поняття регіоналізму та окреслення специфіки його дослідження є актуальним для теорії та практики наукових досліджень.

Трактування регіоналізму у міжнародних відносинах напряду залежать від тих факторів, які, на думку науковців, є визначальними для системи міжнародного політики та, зокрема, для виникнення регіоналізму. З погляду науковців, які спираються на теоретичні засади неореалізму, регіональні утворення виникають внаслідок дій держав, які у такий спосіб посилюють власну безпеку [19].

На відміну від представників класичної школи реалізму, представленої, зокрема, Томасом Гоббсом, Гансом Моргентау, які основним рушієм політики вбачали егоїстичну "людську натуру", неореалісти пояснюють явища міжнародної політики структурою міжнародної системи. Міжнародна система бачиться неореалістам як споконвічно анархічна. На відміну від системи внутрішньої політики у міжнародній системі немає законів, які би були обов'язкові до виконання всіма державами, на інституцій, які би гарантували, що такі виконуються. У такій системі кожна держава має покладатися не на зовнішні інститути, які би гарантували їй "виживання", а лише на саму себе [20]. Міркування власної безпеки, а не економічні, ідеологічні, чи будь-які інші мотивації є основою у діях держав. Тому, утворюючи регіональні союзи, держави керуються, насамперед, прагненням гарантувати власну безпеку. Інші чинники міжнародної політики, як то історичні умови, вплив бізнес структур, міжнародних фінансових корпорацій, роль міжнародних організацій є вторинними у порівнянні з прагненням держав гарантувати безпеку.

Як результат, регіоналізм у міжнародній політиці може бути наслідком "балансування" одних держав проти інших регіональних союзів, або наддержав. Таке "балансування" може також здійснювати через "внутрішнє" балансування, тобто накопичення внутрішніх додаткових ресурсів для адекватного захисту від зовнішніх загроз. Також держави можуть здійснювати "зовнішнє балансування", укладаючи зовнішньополітичні союзи, які би "урівноважили" зростання інших держав та союзів та забезпечили "status quo" у даному регіоні або світовому розподілі сил [15]. Регіоналізм, таким чином, є наслідком міжнародної кооперації держав у забезпеченні власної безпеки. Регіональні союзи між країнами, в тому числі, які перебувають у різних політичних та економічних умовах, диктуються лише міркуваннями власної безпеки в умовах анархічної між-

народної системи [10]. Зауважимо, що така поведінка характерна для всіх держав, вона є принципом утворення регіональних блоків у всьому світі, які можуть ставати впливовим фактором політики попри, з першого погляду, незначні внутрішні ресурси держав, які їх утворюють [22].

Утворення регіональних союзів, відповідно до теорії неореалізму, може мати свої обмеження. Насамперед, це обмеження обумовлене очікуваними результатами від такої кооперації. В умовах анархічної міжнародної системи держави не лише прагнуть збільшити власні ресурси для "самовиживання", а і прагнуть, щоби інші країни таких ресурсів не мали. Саме той факт, що держави є залежними від міжнародної системи, змушує їх бути чутливими до перспектив співпраці, зокрема, з сусідніми державами. Якщо внаслідок співпраці інші країни отримують більше можливостей для забезпечення власної безпеки, держава "повинна" відмовитись від такої співпраці, навіть, якщо теж отримує від цієї співпраці конкретні здобутки, але ці здобутки будуть меншими від здобутків інших країн [10]. Тобто, анархічна система міжнародних відносин суттєво обмежує кооперацію та міжрегіональне співробітництво.

Неореалізм залишається впливовою течією міжнародних відносин. Однак, критики неореалізму наголошують на неспроможності теорії пояснити регіональну співпрацю та сучасні інтеграційні процеси у Європейському союзі, роль міжнародних організацій у обмеженні дій "супердержав", які можуть, але не порушують міжнародних норм та зобов'язань. Нарешті, зміну міжнародної системи, наприклад, завершення Холодної війни також важко пояснити відштовхуючись від "неореалістичного" припущення, що держави є цільними і неподільними агентами міжнародної та зовнішньої політики.

На протипагу уявленню неореалістів про "анархічну" природу міжнародної політики, інституалісти протиставляють важливість норм та інституцій, які упорядковують відносини між державами. Відповідно до їх бачення, замість "анархії" держави прагнуть запроваджувати "міжнародні режими" та організації, які підвищують ефективність міжнародної політики, допомагають уникати втрат, які держави можуть зазнати у випадку, якщо один з таких партнерів порушує взяті перед цим зобов'язання. "Міжнародні режими" виникають внаслідок застосування "міждержавних правил", які допомагають у отриманні повної інформації між партнерами щодо їхніх справжніх намірів та запроваджують механізми відповідальності у відносинах між державами. Як тільки "міжнародні режими" встановлені, для держав стає більш вигідним їх існування, ніж їх відсутність. Відтак, держави стають зацікавлені у їх існуванні і "добровільно" обмежують власний суверенітет [22].

"Міжнародні режими" та організації змінюють "анархічну природу" міжнародної системи, створюючи умови для кооперації між різними державами. Держави потрапляють у "комплексну взаємозалежність" одна

від одної, внаслідок чого з'являються підстави для їхньої кооперації та, зокрема, утворення регіональних угруповань [17].

Інституалісти наголошують на втраті держав домінуючої ролі у міжнародних відносинах та твердять, що державу взагалі не можна вважати цілісним суб'єктом міжнародної політики. Всередині держави є суб'єкти, які можуть діяти на міжнародній арені незалежно від держави, де вони розташовані, або утворювати міжнародні мережі, які взагалі не мають чіткої територіальної локації. Такими суб'єктами можуть бути транснаціональні організації та мережі активістів, які просувають питання, які можуть йти врозріз з інтересами держав.

Діяльність цих суб'єктів спонукає держави налагоджувати регіональну співпрацю та сприяти діяльності організацій, які підвищують ефективність регіональних союзів. Більше того, угоди між державами створюють можливості для прямої співпраці між окремими регіонами, налагоджувати трансрегіональну кооперацію у економіці політиці, гуманітарній сфері.

Основним рушієм дій держав є економічний інтерес. Розвиток світової економіки та глобалізація економічних процесів створюють у світі принципово нові умови, де держави змінюють пріоритет своєї діяльності від "прагнення до самовивіжвання" до бажання кооперації з іншими державами заради розвитку власної економіки. Якщо неореалісти вважають, що рушієм регіоналізму у міжнародній політиці є прагнення держав гарантувати власну безпеку, то інституалісти основним фактором регіоналізму вбачають економічну мотивацію.

Вивчаючи феномен регіоналізму інституалісти наголошують на необхідності дослідження ефективності "міжнародних режимів", вивчати функціонування міжнародних норм та законів, специфіку роботи міжнародних організацій та проблем міжнародного співробітництва, яке, з позицій інституалізму, може удосконалюватись. Оскільки ринкові відносини та світова економіка мають системний вплив на міжнародну політику, інституалісти приділяють значну увагу аналізу міжнародних організацій (МВФ, СОТ, Світовий Банк), які опікуються питаннями економіки та розвитку ринкових відносин. Однак під увагою інституалістів знаходяться і міжнародні організації, які займаються питаннями політичної та гуманітарної інтеграції (ЄС, ООН, ОБСЄ), а також питаннями міжнародної безпеки, оскільки такі організації можуть діяти окремо, чи всупереч інтересам держав, тим самим, підтверджуючи нову реальність міжнародної системи, в якій суверенітет держав обмежується міжнародними інституціями. Відповідно до інституційного підходу, для запобігання регіональних конфліктів необхідно сприяти економічній інтеграції між окремими країнами та регіонами, налагоджувати трансрегіональне співробітництво, посилювати можливості недержавних організацій та громадянських мереж.

З позицій неомарксизму інституції та організації є лише інструментами, які використовують розвинені країни для експлуатації країн, що розвиваються. Відповідно, з погляду неомарксистів світ не виглядає однорідним через наслідки глобалізації та сучасної світової економіки. Відомий дослідник з неомарксистськими поглядами Імануїл Валенстайн вважає, що світ можна поділити на три різні за розвитком та способом організації економіки регіони: "ядро", "напівпериферія" та "периферія". Основні фінансові, економічні, військові світові ресурси зосереджуються в країнах "ядра", тоді як "периферія" не має ресурсів захистити свої інтереси у міжнародній політиці. Напівпериферія пе-

ребує між двома групами країн, і діє "як ядро по відношенню до периферії, і як периферія по відношенню до ядра". До "напівпериферії" Валенстайн відносить Бразилію, Китай, Мексику та Східну Європу. Причиною фундаментального інституційно підкріпленого поділу світу на групи є "розподіл праці" між "ядром" та "периферією". У "ядрі" зосереджене складне технологічне виробництво, тоді як роль "периферії" обмежена постачанням сировини, продукції агропромислового комплексу та дешевої робочої сили. Завдяки "правилам" міжнародного ринку здійснюється нерівний обмін між "ядром" та "периферією". Остання змушена продавати країнам "ядра" свої продукти за низькими цінами, а високотехнологічні товари – купляти за високими. Такі економічні відносини є фіксованими і здатні підтримувати самі себе. Відзначимо, що згідно Валенстайну, поділ між "ядром" та "периферією" не є територіально визначений, країни можуть здійснювати переходи від "ядра" до "периферії" і навпаки [18]. У рамках немарксистської теорії є інший погляд на регіоналізм. Так, норвезький дослідник Йохан Галтунг вважає, що країни розвиненого "ядра" штучно підтримують регіоналізм та розколи у країнах "периферії", аби унеможливити їхній колективний спротив [18].

Важливий акцент у баченні ролі регіоналізму у міжнародній політиці робить єгипетський неомарксист Самір Амін. Він вважає, що регіоналізм повинен стати інструментом спротиву зростанню спричиненої "капіталістичною глобалізацією" нерівності між "центром" та "периферією". На основі регіоналізму має будуватися нова світова система, в якій між країнами будуть запроваджені нові відносини без "вічної капіталістичної утопії щодо домінування логіки ринку та неприборканої глобалізації". Завдяки регіоналізму є перспектива подолати монополії, завдяки яким "центр" експлуатує "периферію" та стримує її розвиток. Це технологічна монополія, контроль над світовими фінансами та монополії, які визначають "рамки, в яких діють глобальні закони". Оскільки спротив окремих держав глобальним монополіям є дуже важким, єдиною дієвою альтернативою такого спротиву є регіоналізація [22].

Теорія "конструктивізму" у міжнародних відносинах базується на припущенні, що державам притаманна "ідентичність", яка за наслідками подібна ідентичностям індивідів – суб'єктів внутрішньої політики. Найвпливовіший представник цього підходу Александр Вендт зазначає, що держави – суб'єкти міжнародної політики діють у напрямі об'єктів "на підставі значень, що об'єкти мають для них". Держави діють по-різному до "друзів" і до "ворогів", тому що "вороги" становлять для них загрозу, в "друзі" – ні. Описані реалістами анархія та "баланс сил" не може сам по собі пояснити, наприклад, чому військова сила США має відмінне значення для Куби, ніж для Канади хоча з точки зору структурного аналізу це значення не мало би відрізнятися. Окрім "розподілу влади", який є ключовою методологічною концепцією неореалістичного підходу у міжнародних відносинах, необхідно ще аналізувати ще "розподіл знань" – уявлення суб'єктів про "себе" та "інших". "Колективні уявлення" держав про світ формують світову структуру, яка, в свою чергу, впливає на дії держав [21]. Державам притаманна "соціальна" поведінка, їм властиві наміри, інтереси, очікування, уявлення, раціональність, через які вони виявляють свою "ідентичність". Регіон є одним з атрибутів цієї ідентичності [22]. Регіоналізм, таким чином, виявляється як спільна ідентичність групи держав, яким притаманний особливий "соціальний", історичний, політичний та культурний досвід.

Ці держави можуть об'єднувати спільні інтереси, які визнають їхню поведінку.

Свою колективну ідентичність держави формують через взаємодію з образами "Інших" держав. Норвезький представник конструктивістської школи у міжнародних відносинах Івер Нойман вдається до антропологічних принципів у вивченні міжнародної політики та зазначає, що "розмежування "Я" від "Іншого" є тривалою складовою формування ідентичності: "Відносини "Я" – "Інший" між двома державами інтегрують їх в процес підтримання своїх колективних ідентичностей перед лицем інших людських колективів – співтовариств чи організацій, членами яких вони є". Групи держав можуть ставати "колективними суб'єктами", якщо внаслідок взаємодії з іншими державами вони отримують ознаки, які продемонструють здатність спільноти держав сформувати усвідомлення та образ "Ми", наявність взаємозв'язків у групі та спільну діяльність [10].

Російський дослідник регіоналізму А. С. Макаричев вказує на особливості конструктивістського підходу не відносити регіоналізм винятково до внутрішньої або зовнішньої політики. У різних політичних контекстах регіоналізм виступає "лише як дві грані регіоналізму", які складно розрізнити між собою. Термін "регіоналізм" може уособлювати різні, навіть протилежні процеси: "Регіоналізм може мати під собою етнічний, економічний або політичний фундамент. Його цілі можуть припускати досягнення відносної автономії або навіть ізоляції, а, іноді, і отримання певних дивідендів у якості компенсації за участь у інтеграції. Іншими словами, у регіоналізмі немає нічого однозначно позитивного або негативного: все залежить від конкретного змісту цього концепту" [15].

Постмодерністський підхід у міжнародних відносинах наголошує на зміні традиційних уявлень про час та простір. Завдяки новим, насамперед, інформаційним технологіям людство втратило зв'язок між "простором" та доступом до інформації. Традиційні уявлення та стандарти поведінки, які асоціюються з певною територією, втрачають сенс [16]. Отже, регіоналізм не можна вважати суто територіальним атрибутом. Постмодерністи вважають "регіон" та "регіональну ідентичність" застарілими поняттями, які "мають значення лише в методологічному сенсі для історичних досліджень, або в символічному сенсі, для атрибутування явищ або суспільних груп" [20]. Як і конструктивісти, прихильники постмодерністського підходу приділяють значну увагу "ідентичності" як фактору, який визначає поведінку суб'єктів міжнародної політики. Однак, на відміну від конструктивістів постмодерністи наголошують на тому, що ідентичність не просто "сконструйована", а і "уявна", залежна від конкретного політичного контексту. Відтак, уявлення про ідентичність як і територіальну приналежність може змінюватись. Регіоналізм, таким чином, це контекстне явище, зміст якого змінний.

Другою відмінністю між конструктивістами та постмодерністами є розуміння суб'єктів політики. Якщо конструктивісти дотримуються "етатистського" погляду на держави та описує їх основними суб'єктами політики, то постмодерністи вважають, що не лише держави, але і неурядові актори (бізнес структури, громадські інституції, політичні партії) можуть здійснювати вплив на міжнародну політику. Визначний представник постмодерністської школи Жак Дерріда описує десять "виразок" глобальної капіталістичної системи: 1. Безробіття, яке набуло у зв'язку з новими типами виробництва також набуло нових форм і вимагає "іншого трактування". 2. Відмежування іммігрантів та безхатченків від буд-якої

участі у політичному житті країни та силове "закріплення територій", яке обмежує у світі свободу руху. 3. Економічні війни, які виникають як між країнами, так і між торговельними блоками: США - Японія - Європа. 4. Суперечності вільного ринку, які включають конфлікти між протекціонізмом і безмитною торгівлею. 5. Іноземний борг, який створює для країн, що розвиваються передумови для гострої нестачі продовольства та системної деморалізації суспільства через несправедливий розподіл національного продукту. 6. Торгівля зброєю, яку неможливо контролювати через значні обсяги "чорного ринку". 7. Поширення ядерної зброї, обмежувати яку неспроможні провідні світові держави. 8. Міжетнічні війни, які підтримуються "фантомами міфічних національних ідентичностей". 9. "Держави-фантоми", які тримаються на організованій злочинності та торгівлі наркотиками. 10. Міжнародне право і його інституції, які створені для односторонньої підтримки "домінуючих" країн та стримування "слабших держав".

Протистояти "виразкам" капіталізму можуть "нові групи активістів", яких Дерріда називає "Новим інтернаціоналом". Ці групи активістів не мають партійної, державної, класової чи етнічної ідентичності та мають продемонструвати "нові типи" поведінки, які становитимуть альтернативу старому капіталістичному устрою [19]. Таким чином, постмодерністський підхід не приділяє значною уваги регіоналізму, вважаючи територіально визначену ідентичність "застарілою". Разом з тим, постмодерністи використовують атрибути регіоналізму для опису історичних подій, або для умовного непрямого позначення явищ сучасності.

Важливо відзначити, що поряд з неореалізмом, інституціоналізмом, неомарксизмом, конструктивізмом, постмодернізмом у дослідженнях міжнародної політики з'являються теорії, які роблять акцент винятково на регіональній тематиці.

Таким, зокрема, є "новий регіоналізм" - підхід до вивчення міжнародних відносин, який відштовхується від нового розуміння міжнародної політичної системи, яке базується на значенні нових факторів, проблем та акторів міжнародних відносин та нової ролі регіонів у світі. Визначення "нового регіоналізму" будується на його протиставленні зі "старим" регіоналізмом, котрий відображає, відповідно, реалії "старої" світової політичної системи. Шведський науковець Бьорн Хеттне пропонує наступне порівняння "нового" і "старого" регіоналізму. По-перше, старий регіоналізм існував в умовах біполярності Холодної війни, тоді як "новий" регіоналізм відображає нову реальність і, по суті, відображає багатоплярність сучасної міжнародної системи. По-друге, "старий" регіоналізм був продуктом конкуренції світових наддержав, він розвивався "згори". Нинішній "новий" регіоналізм розвивається "знизу", його актори виявляють власну автономію, невідконтрольну впливу "наддержав". Супровідні регіоналізму процеси можуть мати елементи "спонтанності", неконтрольованості. Третім важливим фактором, який розрізняє "старий" регіоналізм від "нового" це "протекціоністський" характер, який був орієнтований на захист власних ринків. "Новий" регіоналізм, натомість, відстоює ідею "відкритого" регіоналізму, який акцентує економічну взаємозалежність держав та регіонів. Науковці часто виокремлюють цей фактор на говорять про концепцію "відкритого регіоналізму" як самостійну теорію регіональної організації, яка полягає в запровадженні на рівні регіонів принципів ринкової економіки та узгодженні економічного розвитку з потребами глобалізації та інтернаціоналізації світової економіки [20]. По-четверте, "старий регіоналізм" орієн-

тується на вирішенні проблем безпеки та питань економіки, тоді як "новий" регіоналізм" більш функціональний, він також зосереджується на вирішенні питань екології, соціального життя, фінансів. По-п'яте, акторами "старого" регіоналізму є держави, а основною складовою міжнародних відносин – відносини між державами. У реаліях "нового" регіоналізму, крім держав, цими акторами можуть бути недержавні організації та інституції, а також міжрегіональні утворення, які складаються з групи держав [11].

Попри застосування протиставлень у визначеннях "нового" та "старого" регіоналізму не слід розглядати новий регіоналізм як пряму альтернативу "старому". Його треба розглядати швидше як доповнення, розвиток старих форм регіоналізму, складову "гібриду" багатополлярної світової системи. Ця система підтримується глобальними міжнародними інституціями, такими як ООН. Однак, в цій системі регіони, при сприянні держав, відіграють значну роль [17].

Явище "старого регіоналізму" не зникло міжнародної політики. Але поряд з ним почав з'являтися новий "модернізований регіоналізм", у рамках якого поєднувалась культурна ідентичність, самобутні соціальні структури та глобалізований розвиток. Регіоналізм у багатьох частинах Європи досі асоціюється з відсталістю та опозицією прогресу, однак, в інших частинах він, навпаки, є символом модернізації. Виходячи з різних трактувань регіоналізму він може бути або "закритим", зосередженням винятково на внутрішні політичні та економічні процеси, але, особливо, у зв'язку з виникненням нової Європи може бути достатньо "інтернаціональним" [21]. Як зазнає шотландський науковець Міхаел Кітінг, "новий регіоналізм" може становити виклик як до традиціоналістського регіоналізму, так і до глобального неолібералізму, який передбачає повне зникнення регіону як суб'єкту публічної діяльності. У такому форматі новий регіоналізм передбачає побудову відповідних інституцій, гуманітарну політику та відповідні парадигми економічного розвитку.

Окремим напрямком дослідження регіоналізму є явище економічного регіоналізму, яке можна визначити як процеси об'єднання груп держав у регіональні союзи, у межах яких створюються особливі умови для економічних відносин у даному регіоні. Особливі умови можуть формалізуватися у торговельні режими та різнитися між собою розмірами встановленого обсягу торгівлі, видами товарів, які потрапляють під дію угод, уточненнями специфічних правил та умов [14].

Досліджуючи регіоналізм у міжнародних відносинах дослідники вдаються до вивчення широкого спектру питань, пов'язаних з цим явищем. Це можуть бути дослідження балансу сил між окремими країнами та групами країн, вивчення транснаціональних, міждержавних та міжінституційних зв'язків, внутрішні політичні, економічні, соціальні процеси у регіонах та їх вплив на між-

народну політику. Зважаючи на складну природу регіоналізму є доцільним використовувати мультидисциплінарні підходи для виявлення всіх його аспектів.

Специфіка кожного дослідження напряму залежить від припущень, які робляться щодо засад міжнародної політики, якими, в залежності від конкретного теоретичного підходу, може бути "анархічна природа", "взаємозалежність країн", "експлуатація між різними регіонами". Крім того, фокус кожного дослідження залежить від того, які інституції відзначально вважаються основними суб'єктами міжнародної політики. Науковці виділяють доволі широкий набір головних суб'єктів міжнародної політики: від держав та інституцій - до "колективних ідентичностей", які можуть мати регіональні ознаки.

Саме по собі явище регіоналізму відображає розмах змін, які відбуваються у сучасній світовій політиці в останні десятиріччя. Відтак, його вивчення становить значний інтерес для наукової спільноти.

Список використаних джерел

1. Делліда Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый Интернационал. Logos-altera, Ecce homo, 2006 – С. 115-120.
2. Константинов В. Еволюція наукових підходів до дослідження феномену регіоналізму в міжнародних відносинах // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Міжнародні відносини. № 37, 2009 – С. 26-29.
3. Макаричев А. Регионализм глазами конструктивизма: агенты, структуры, идентичности // Неприкосновенный запас, №3(71) 2010.
4. Щурко О. Методологія та методи дослідження міжнародного образу держави теорія і методологія політичної науки. Вісник СевНТУ: зб. наук. пр. Вип. 123/2011. Серія: Політологія. – Севастополь, 2011. – С. 96 – 100.
5. Amin S., Les défis de la mondialisation. L'Harmattan – Paris, 1996.
6. Buzan B. Regions and Powers: The Structure of International Security Cambridge University Press, 2003.
7. Buzan B. A Framework for Regional Security Analysis II Case Studies of Regional Conflicts and Conflict Resolution I Ed. by Ohlsson L. – Goeteborg, 1989. – P. 2.
8. Fawcett L. The history and concept of regionalism. UN University Institute on Comparative Regional Integration Studies. W-2013/5.
9. Galtung J. Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization. International Peace Research Institute. SAGE Publications – Oslo, 1996.
10. Grieco J. 1988. Anarchy and the Limits of Cooperation: A Realist Critique of the Newest Liberal Institutionalism // International Organization, Vol. 42 (3). – P. 485-507.
11. Hettne B., A. Inotai A., Sunkel O. (Eds.). Globalization and the New Regionalism. Palgrave Macmillan, 1999.
12. Keating M. Rethinking the Region: Culture, Institutions and Economic Development in Catalonia and Galicia // European Urban and Regional Studies, vol. 8 no. 3, 2001. – P. 217-234.
13. Keohane R. After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy. – Princeton: Princeton University Press, 1984 – P. 31-103.
14. Mansfield E., Milner H. The New Wave of Regionalism // International Organization, Vol. 53 (3). – P. 589-627.
15. Mearsheimer J. Structural Realism / Dunne, Tim; Kurki, Milja; Smith, Steve, International Relations Theories, New York: Oxford University Press, 2010. – P. 79–85.
16. Meyrowitz J. No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior. – New York, 1985.
17. Nye J., Keohane R. Power and Interdependence: World Politics in Transition. – Boston: Little, Brown, 1977.
18. Wallerstein I. World-systems Analysis: An Introduction. – Duke University Press, 2004.
19. Waltz K. Balancing Power: Not Today but Tomorrow // International Security Vol. 25 No 1.- P. 27-39.
20. Waltz K. Theory of International Politics. Addison-Wesley Pub. Co., 1979.
21. Wendt A. Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics // International Organization, Vol. 46 (2) (Spring 1992). – P. 391-425.
22. Wendt A. Social Theory of International Relations. Cambridge University Press – 1999.

Надійшла до редколегії 06.09.13

С. В. Таран

ИССЛЕДОВАНИЕ РЕГИОНАЛИЗМА КАК ФАКТОРА МЕЖДУНАРОДНОЙ ПОЛИТИКЕ

В статье предложен анализ теоретико-методологических подходов к изучению регионализма в международных отношениях. Ключевые слова: регионализм, неореализм, институализм, институции, конструктивизм, новый регионализм, неомарксизм.

S. V. Taran

RESEARCH REGIONALISM AS A FACTOR INTERNATIONAL POLICY

The article presents analysis of the theoretical and methodological approaches on regionalism in international relations. Keywords: regionalism, neorealism, institutionalism, institutions, constructivism, new regionalism, neomarxism.

УДК 332

О. І. Ткач, проф., КНУТШ

УКРАЇНА – АЗЕРБАЙДЖАН: ЧЕРЕЗ ДОВІРУ ДО ПАРТНЕРСТВА

Аналізуються механізми співробітництва між Україною та Азербайджаном, шляхи реформування політичної системи.

Ключові слова: співробітництво, довіра, партнерство, соціальний діалог, політична система.

Визначальними тенденціями сучасного політичного та світогосподарського розвитку є, з одного боку, економічна глобалізація, яка втілюється у посиленні транснаціоналізації національних економік різних країн та їх взаємозалежності, а з другого – формування регіональних і субрегіональних інтеграційних угруповань країн з метою "пом'якшення" негативних наслідків глобальних викликів через об'єднання спільних зусиль у політичній, науковій, виробничій, технологічній та гуманітарній сферах.

Глобальні трансформації обумовлюють нову диспозицію країн на економічній карті світу, вимагають від них ефективної адаптації власних народногосподарських комплексів до критеріїв, що діють на регіональному та загальносвітовому рівнях, пошуку власних ніш на міжнародних ринках. Це стосується і таких потужних за своїми науково-технологічним, економічним та ресурсним потенціалами країн, як Україна та Азербайджан, які проводять самостійну, незалежну та позаблокову політику на світовій арені, прагнуть на паритетних, недискримінаційних умовах імпантуватися у нову модель міжнародного поділу праці і посісти в ній гідне місце завдяки максимальній реалізації своїх національних інтересів, як у двосторонніх відносинах, так і в системі міжнародних економічних відносин в цілому.

Україна та Азербайджанська Республіка – нові незалежні держави, які виникли внаслідок вікових національно-визвольних змагань українського та азербайджанського народів, краху тоталітаризму на зламі 80–90-х років XX століття, кардинальної зміни міжнародних відносин і припинення двополюсного протистояння в Європі і світі. Принципово схожим є становлення суверенної державності України та Азербайджанської Республіки. Вони обидві отримали суверенітет мирним шляхом в процесі розпаду колишньої радянської федерації. Обидві країни переживали злети і падіння, але вистояли у боротьбі за незалежність. Українському та азербайджанському народу довелося пройти тяжкий шлях випробувань, перш ніж знову відродилась їх державність. Впродовж 1991–2011 рр. в основному співпали головні українські та азербайджанські завдання національно-державного будівництва, боротьби за міжнародне визнання обох країн та реалізації політики безпеки і співробітництва. Між Україною та Азербайджанською Республікою з самого початку не існувало принципових розбіжностей або спірних питань, які не можна було б вирішити шляхом переговорів, компромісу і зміцнення відносин. Все це сформувало міцну основу динамічного розвитку українсько-азербайджанського міждержавного співробітництва 90-х років XX ст. на початку XXI ст. [1, с. 33].

Проблема становлення та розвитку українсько-азербайджанських відносин проаналізована в монографії, в якій порушуються важливі питання історичних, культурних, політичних та економічних взаємовідносин між двома дружніми народами, подальшого об'єктивного вивчення їхньої історії, розширення співробітництва в усіх галузях життєдіяльності держав – стратегічних партнерів на сучасному етапі. У монографії на основі широкого кола джерел відтворена двадцятилітня істо-

рія становлення і розвитку відносин між Україною та Азербайджанською Республікою на рівні двосторонніх відносин та в рамках міжнародного співробітництва, а також у низці регіональних інтеграційних структур. Зроблено важливий внесок у справу подальшого розвитку політичних, економічних, гуманітарних, наукових, історико-культурних зв'язків, які формують контури нашого загального майбутнього [2, с. 48].

Науковий інтерес, зокрема, становить дослідження порівняльного аналізу азербайджанського та українського досвіду становлення правової держави та створення функціональних механізмів соціальної ринкової економіки, демократичної трансформації.

Аспекти двостороннього економічного співробітництва України та Азербайджану розглянуті й у наукових статтях М. І. Науменко [3, с. 119]. Авторка досліджує ступінь наукової розробленості проблеми М. І. Науменко аналізує відносини між країнами в галузі культури, науки, освіти, літератури [4, с. 299; 5, с. 102].

Україна і Азербайджан мають багаторічну історію партнерських взаємин у багатьох сферах – економічній, культурній, політичній. Країни мають спільні інтереси у різноманітних галузях. Основні напрями нинішнього співробітництва закріплені в Плані всебічного співробітництва між Україною та Азербайджаном на 2011–2015 роки. Активно й ефективно розвивається стратегічне партнерство двох країн в енергетичній сфері. Динаміка відносин України та Азербайджану в енергетиці дає передумови з оптимізмом дивитися в майбутнє. В стадії реалізації знаходиться низка спільних проектів, успішне втілення яких буде сприяти розвитку енергетичної галузі України та Азербайджану.

В активній фазі перебуває проект будівництва терміналу зрідженого газу на березі Чорного моря поблизу Одеси. Вже після завершення першої черги – до кінця 2014 року – України зможе отримувати зріджений газ з Азербайджану в обсягах до 2 млрд. кубометрів на рік з поетапним збільшенням цих обсягів ще через рік – до 5 млрд. кубометрів, а через три роки – до 10 млрд.

Україна є одним з основних торговельних партнерів Азербайджанської Республіки. За січень-вересень 2011 року зовнішньоторговельний обіг товарів та послуг з Україною склав 1,148 мільярдів доларів США. Хоча, в 2001-му товарообіг становив лише 59 мільйонів доларів. При цьому загальний експорт товарів та послуг за січень-вересень 2011 року склав 626,76 млн. доларів США, а загальний імпорт товарів та послуг склав 521,65 млн. доларів США. Торговельний обіг між Азербайджаном та Україною за 2011 рік склав приблизно 1,5 мільярдів доларів США.

Азербайджан в основному експортує до України продукцію паливно-енергетичного комплексу, поліетилен, коньячний спирт та вина, овочі та соки. Україна постачає до Азербайджану продукцію металургійної промисловості, агропромислового комплексу, машинобудування.

Рівень співпраці України та Азербайджану в нафтогазовій галузі характеризується значною інтенсивністю. Це обумовлено особливостями нафтогазових комплексів двох країн. Азербайджан володіє значною сировин-

ною базою – запасами нафти та газу, Україна має розвинути інфраструктуру для транспортування енергоносіїв та вигідне географічне положення [5, с. 12].

Співпраця України та Азербайджану у нафтогазовій галузі здійснюється за декількома основними напрямками. Наприклад, співробітництво з розвитку проекту Євро-Азіатського нафтотранспортного коридору. Проект Євро-Азіатського нафтотранспортного коридору (ЄАНТК) передбачає створення нового маршруту транспортування нафти з Каспійського регіону в Україну та на ринки ЄС в обхід перевантажених турецьких проток. Перевагою даного проекту, у порівнянні з іншими альтернативними проектами, є те, що значна частина нафтотранспортної інфраструктури вже збудована (нафтопровід "Одеса-Броди", Морський нафтовий термінал "Південний", південна гілка нафтопроводу "Дружба" тощо) і функціонує для транспортування каспійської нафти, що дозволяє у найкоротші терміни розпочати його реалізацію.

Робота з розвитку проекту здійснюється в рамках Міжнародного трубопровідного підприємства "Сарматія", сформованого за участі Державної нафтової компанії Азербайджанської Республіки, Грузинської газової та нафтової корпорації, литовської компанії "Клайпедос нафта", нафтотранспортних компаній ПЕРН "Пшиянь" (Польща) та ПАТ "Укртрансфат".

Основні зусилля МТП "Сарматія" в рамках реалізації проекту ЄАНТК спрямовані на отримання фінансування з фондів операційної програми ЄС "Інфраструктура та навколишнє середовище" з метою реалізації проекту будівництва нафтопроводу, який з'єднає польську та українську нафтотранспортні системи (Броди-Плоцьк).

Одним із нагальних завдань, які потребують вирішення з метою створення передумов для подальшої успішної реалізації проекту, є підготовка п'ятисторонньої міжурядової угоди щодо підтримки проекту ЄАНТК. Здійснюється співробітництво з питань постачання азербайджанської нафти на НПЗ України та її транзиту до третіх країн з використанням нафтотранспортної системи України.

В ході зустрічі Президента України В. Януковича та Президента Азербайджанської Республіки І. Алієва 28.01.2011 в рамках Всесвітнього економічного форуму у м. Давосі (Швейцарська Конфедерація) було підписано Угоду між Кабінетом Міністрів України та Урядом Азербайджанської Республіки про заходи щодо розвитку співробітництва у сфері транспортування нафти територією України.

Реалізація положень угоди дозволить підвищити рівень завантаження нафтотранспортної системи України, зокрема нафтопроводу "Одеса-Броди", сприятиме посиленню енергетичної безпеки України та країн регіону у цілому, а також утвердженню України як надійної країни-транзитера в Євро-Азіатському енергетичному просторі.

На виконання Плану заходів з реалізації проекту ЄАНТК, затвердженого розпорядженням Кабінету Міністрів України від 27.12.2008 №1616-р, а також Програми диверсифікації джерел постачання нафти в Україну на період до 2015 року, затвердженої постановою Кабінету Міністрів України від 08.11.2006 №1572, ПАТ "Укртранс-

фат" з жовтня 2009 року надаються послуги з транспортування азербайджанської нафти трубопровідним транспортом з порту Одеса на Кременчуцький НПЗ.

За 2011 рік даним маршрутом протранспортовано 636,1 тис. тонн нафти (з жовтня 2009 року – 3,0 млн. тонн нафти). Організація таких постачань дозволить створити умови для стабільної роботи Кременчуцького НПЗ, а також забезпечити диверсифікацію трубопровідних постачань імпортованої сировини на НПЗ України.

3 травня 2011 року ПАТ "Укртрансфат" розпочато транспортування легкої азербайджанської нафти нафтопроводом "Одеса-Броди" та однією із двох ліній нафтопроводу "Дружба" в напрямку НПЗ Західної України.

Здійснюється активна робота, яка спрямована на максимальне використання потенціалу нафтопроводу "Одеса-Броди" для транспортування легкої азербайджанської нафти до країн Європи. У цьому контексті, до завершення будівництва нафтопроводу "Броди-Плоцьк" технічно можливим є використання існуючої інфраструктури, зокрема – української, білоруської і польської нафтотранспортних систем, для транспортування нафти за маршрутом "МНТ "Південний"-Броди-Мозир-Адамово" в напрямку польських НПЗ.

Між Національною акціонерною компанією "Нафтогаз України" та дочірньою компанією Державної нафтової компанії Азербайджанської Республіки (ДНКАР) – компанією SOCAR Trading S. A., визначеною азербайджанською стороною (ДНКАР) у якості постачальника нафти сорту "Азері Лайт", були проведені переговори щодо можливості укладення договору на закупівлю нафти та отримано проект контракту за стандартною формою договору купівлі-продажу нафти, яка застосовується на практиці при продажу нафти партнерам-нерезидентам. Контракт враховує норми багаторічної міжнародної торгівельної практики та механізму ціноутворення на основі біржових котирувань і публікацій агентства Platt's.

Таким чином, здійснюється активна робота з реалізації положень міжурядової угоди між Україною та Азербайджаном щодо розвитку співробітництва у сфері транспортування нафти територією України. Розвивається співробітництво в рамках реалізації проекту Євро-Азіатського нафтотранспортного коридору. Обговорюються можливості організації поставок азербайджанської нафти на українські НПЗ, з подальшою її переробкою, а також низка інших спільних ініціатив.

Список використаних джерел

1. Ахундова Э. Президентский марафон: год тревог и надежд // "Эхо планеты". – №46, декабрь 2009 г. – с. 8–14.
2. Ткач О. І., Крапівін О. А., Гадмалієв С. Б. Україна – Азербайджан: через довіру до партнерства: монографія. – К.: Харків "Перша експериментальна друкарня", 2012. – 245 с.
3. Науменко М. І. Українсько-азербайджанське економічне співробітництво у період незалежності // Гілея: Збірник наукових праць. – Київ, 2010. – Випуск 42 (№12). – с. 119–128.
4. Науменко М. І. Українсько-азербайджанське співробітництво у період незалежності (ступінь наукової розробленості проблеми) // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії: Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. – Вип. 22. – Рівне: РДГУ, 2011. – с. 298–301.
5. Сугов Ю. Азербайджан. Между Западом и Востоком (записки российского журналиста). – Х.: Форт, 2010. – 288 с.

Надійшла до редколегії 06.09.13

О. И. Ткач

УКРАИНА – АЗЕРБАЙДЖАН: ЧЕРЕЗ ДОВЕРИЕ К ПАРТНЕРСТВУ

Анализируются механизмы сотрудничества между Азербайджаном и Украиной, пути реформирования политической системы.

Ключевые слова: сотрудничество, доверие, партнерские отношения, социальный диалог, политическая система

О. І. Ткач

CO-OPERATION OF THE UKRAINE – AZERBAIDJAN TO PARTNERSHIP

The article is about following aspects: cooperation of the Ukraine-Azerbaijan to partnership.

Keywords: policy, economic and social partnership, democratic political regime, social democracy.

ЦІННІСТЬ ЯК СИМВОЛ У ПОЛІТИЧНІЙ РЕКЛАМІ

Показується значущість символічної функції цінностей для формування та успішного функціонування політичної реклами. Акцентується увага на тому, що при створенні цінностей політичним акторам необхідно враховувати розуміння цінностей виборцем, розуміння системи каналів комунікації, через які передається ця цінність виборцю, а також, створювати умови для співпричетності виборця у формуванні цінності.

Ключові слова: цінність, символ, політична реклама, цінності у політичній рекламі, цінність як символ.

У сучасному світі реклама стала частиною повсякденного життя людини. Рекламні повідомлення фільтруються розумовою діяльністю людини щоб уникнути перевантаження зайвої інформації. Але все ж якась їх частина сприймається і, навіть, запам'ятовується людиною. З'ясувати яка саме частина і відкладається в пам'яті людини, і згадується ним під час вибору того чи іншого продукту, а в нашому випадку, того чи іншого політичного актора, – це завдання сучасних учених і практиків у сфері маркетингу. Найлегше людською пам'яттю запам'ятовуються символи й образи, тому у кожній політичній партії є набір постійних символів, які асоціюються з нею. Це може бути фігура або колір, або, навіть, музика. Як правило, діє набір символів, які створюють цілу систему символів, прив'язану до політичного актора. Не дивлячись на те, що символи вважаються досить постійним явищем, та їхнє значення довго не застаріває, творцям комунікаційних стратегій постійно необхідно тримати руку на пульсі суспільства і моментально реагувати на настрої соціуму, змінюючи або адаптуючи використовувані в політичній рекламі символи. Символи створюються на підставі основних культурних цінностей суспільства, так як багато символів можуть бути вірно прочитані тільки тими носіями культури, для яких вони створювалися. Це не означає, що про символи не можна говорити як про щось універсальне для всіх культур, але коли мова йде про політичні символи, то тут необхідно зазначити, що вони створюються не тільки для носіїв певної культури, але також і для жителів певної країни, навіть регіону з його соціальними, політичними та економічними особливостями, а також, цінностями населення у той чи інший період. Саме тому, політичні символи не настільки універсальні, як, наприклад, символи в комерційній рекламі.

Дослідження ціннісної проблематики можна знайти у Сократа, Платона, Аристотеля, що представлялась у вигляді ідеї блага як найвищої чесноти, що у Середньовіччі втілювалась у віруванні в Бога. І. Кант у Новий час вводить поняття цінності в контексті протиставлення свободи необхідності. Поняття цінності набуло більш обґрунтованого розуміння у Г. Лотце, для якого цінність виступала значущістю чогось (аксіологічний підхід до розуміння розглядуваного поняття). Подальші дослідження представлені іменами В. Віндельбанда і Г. Ріккєрта. Проблема цінностей з точки зору зв'язку з соціальними уявленнями, політичною поведінкою розроблялась Г. Олпортом, Г. Хофстедом, К. Клакхоном, Р. Інглхартм та Ш. Шварцем. У наукових дослідженнях було звернено увагу на проблему цінності лише у другій половині ХХ ст. Поняття цінності починає досліджуватись у контексті свого змістовного наповнення – починають порівнюватись різні ціннісні концепції, та у контексті значення цінностей для суспільства. Фундаментальні ідеї щодо змісту, структури, формування соціальних цінностей були запропоновані Г. Олпортом, А. Маслоу та Ч. Моррисом.

Важливе значення у дослідженні цінностей набуває розгляд поняття "політичні цінності", яке має певне по-

літико-ідеологічне спрямування, що ідентифікує та координує політичний процес. Базовими політичними цінностями вважаються: політичні свободи, рівність, справедливість, права людини, демократія, політичний плюралізм, толерантність, громадянськість, патріотизм.

Одним із напрямків розгляду ціннісної проблематики у політичних дослідженнях є ціннісний підхід до визначення поняття політичного іміджу, представниками якого є Б. Брюс, Ж. Сегела, О. Феофанов, І. Недяк, І. Терлецька, Г. Почепцов та ін. У межах цього підходу акцентується увага на символічній сутності іміджу.

Найважливішим напрямком іміджевого рекламування є робота зі створення формування іміджу політичного актора. На тенденцію орієнтування масової свідомості на іміджеві характеристики, які виступають як певні символи нашої політичної реальності, підтвердженням якої є соціологічні дослідження, звертають увагу фахівці, які досліджують формування іміджу політичного лідера [3].

Останнім часом у вітчизняних політологічних дослідженнях велика увага приділяється розгляду ціннісного підходу щодо формування іміджу політичного лідера. Проте, на нашу думку, недостатньо дослідженою залишається проблема розуміння цінностей як символу у політичній рекламі. Мета цієї статті – показати значущість символічної функції цінностей для формування та успішного функціонування політичної реклами.

Звернемо увагу на розуміння поняття цінності у рекламі. А. Ревертс та Дж. Харф визначають цінність крізь призму комерційного маркетингу, але це визначення може бути цілком застосоване як до комерційного, там і до політичного маркетингу: "Цінність – це дещо, що завжди визначається з точки зору споживача та розглядається як цілий набір переваг, що задовольняють потреби та бажання споживачів" [5, с. 3]. Цінність проявляється у відношенні людини до чогось. У політичній рекламі йде апелювання як до матеріальних, так і до духовних цінностей, що є значимими саме для виборців, а відтак, мова йде про ті ідеї, об'єкти або явища, що мають важливе значення для суспільства в цілому або для окремих культурних груп.

Таким чином, можна стверджувати, що цінності – це виразники того, що людство визнало найбільш важливим і фундаментальним, і що потребує поваги та пошани усіх людей, об'єднаних у даній культурі або людства загалом. Важливим для дослідження цінностей, репрезентованих у політичній рекламі є поняття символу та політичного символу. Символ, у широкому сенсі, – це те, що фіксує здатність матеріальних речей, подій, чуттєвих образів виражати ідеальний зміст, відмінність від їх безпосереднього чуттєво-тілесного буття. Політичний символ можна визначити як "концентроване, візуальне вираження політичного об'єкта (ідеї, особистості чи політичного інституту), сукупність певних вербальних і невербальних послань" [2, с. 12].

Змістовне наповнення політичної реклами визначається потребами електорату. Основна її комунікативна задача полягає у "пов'язуванні" запиту об'єкта і пропозиції суб'єкта. "Немає ніякої універсальної формули

щоб визначити яка вартість продукту або послуги, або досвіду, тому, що у кожної людини свої смаки, вподобання і потреби, і кожен буде оцінювати речі по-різному зі зміною обставин. Це означає, що те, що ми відчуваємо по відношенню до продукту і те, з чого зроблений продукт однаково важливі для визначення його цінності для нас ... Якщо створення мишоловки може зробити життя кращим, то можна і створити відчуття впевненості для людини в її мишоловці ... це створення цінності" [4].

Природа політичного продукту така, що уміщає в собі різні компоненти, такі, як: політичний кандидат, ідеологія, символи і т. д. Політичний продукт – це складноструктурний продукт, з якого виборець не може тільки вибрати певні ознаки (проголосувати за них), які цікавлять його. Виборець повинен взяти весь пакет в цілому. Виборець може, наприклад, підтримати певного кандидата як людину, але бути проти спільної ідеології політичної партії, або ж, підтримати політичну силу, не сприймаючи одного з її провідних гравців, що буває вкрай рідко в умовах українських політичних реалій. У цьому питанні метою маркетингу є створення таких умов для виборця, коли він може знехтувати тими сторонами політичної сили, які його не влаштовують, і зробити вибір на користь цієї політичної сили, спираючись на привабливі для нього сторони. Тобто, переконати виборця у переважно позитивних характеристиках політичного актора, нівелюючи суперечності, які виникають у виборця. Це одне з найскладніших завдань для політичних команд і маркетологів. Ось тут рятівним колом виступає звернення до культурних цінностей виборця. Створюється видимість того, що політичний гравець не просто розділяє цінності виборця, він також є їх носієм, і як ніхто інший розуміє головні та найважливіші культурно-соціальні цінності. При цьому, часто створюється контраст з тими політичними силами, які асоціюються з іншими цінностями. Найяскравіший приклад цього – розподіл України на західну і східну, приписуючи одній країні протилежні культурно-ціннісні характеристики. Таким чином, відбувається розподіл на своїх і чужих, і, відповідно, спрощується завдання у розробці необхідної стратегії для конкретної політичної кампанії. "Твоє уявлення про те, що ти споживаєш готує твій мозок та твій смак для певного досвіду" [4].

Це нас підводить до іншого важливого питання: політичні актори не лише активно використовують існуючі культурно-соціальні цінності, але і створюють свої, що допомагає взяти контроль над суспільством у штучно створеному середовищі та новими або деформованими старими цінностями. Основну роль тут грають символи, які стають виразниками і своєрідними носіями цих цінностей. У результаті, виборець стикається з надзвичайно важким рішенням, в якому він повинен зважити кожен компонент у співвідношенні з цінностями, які він отримує через символи, прийняти рішення, яке не завжди є до кінця свідомим, оскільки прихована дія символів надзвичайно велика, щодо співвіднесення себе з тим чи іншим набором цінностей. Наприклад, під час президентських виборів 2004 р. у США в журналі "The Economist" вийшла стаття, в якій розглядалися основні цінності, що пропагують кандидати на пост президента та сприйняття цих цінностей виборцями з різних штатів: "Багато демократів не люблять неприкрити теґастськість містера Буша. Вони ненавидять його позицію до моральних, делікатних проблем, як то: стовбурові клітини та одностатевий шлюб. Причиною того, що містер Буш така поляризована фігура є те, що він невпинно піднімає питання про характер (природу) Сполучених Штатів. Чи "справжня" Америка схожа на його рідний Техас? Чи на Массачусетс Джона Керрі" [6].

Інша спеціальна особливість політичного продукту – ступінь лояльності, яка їм створюється. Тут необхідно зазначити, що в світлі нестабільної і конфронтаційної політичної ситуації в Україні політичним акторам вдалося не тільки створити систему лояльності виборців, скільки зруйнувати її. З кожними новими виборами все менший відсоток населення активно виступає за якусь політичну силу, не кажучи вже про підтримуванні її публічно і залученню нових прихильників. Система лояльності передбачає, що зробивши вибір на користь політичної сили, виборець є її прихильником і підтримує її довгі роки протягом різних виборчих компаній, а також залучає нових виборців серед своїх знайомих, родичів і друзів, що є найбільш потужним маркетинговим інструментом, оскільки лояльність електорату майже гарантується. З іншого боку, ця ж сама особливість може також обмежити вхід на політичний ринок нових акторів або забезпечити низьку ймовірність перерозподілу представництва сил в уряді, оскільки виборці твердо підтримують "своїх" кандидатів.

Політичний маркетинг заснований на досягненнях комерційного маркетингу. Більшість технологій у політичній рекламі, а також, всі інші маркетингові активності були взяті саме з маркетингу комерційних товарів і послуг. У процесі розвитку політичний маркетинг адаптувався до особливостей сфери. Типовою особливістю політичного ринку є тривалий період часу, за який відбувається обмін виборчих голосів на отримання ними обіцяних вигод. Цей період заповнюється створеними символами-цінностями, які підтримують віру виборця в політичну силу. Ще одна особливість політичного маркетингу – його пристосовуваний характер. Маркетингові стратегії змінюються від виборів до виборів, а також у проміжку між ними, тоді, коли виборець вже віддав свій голос, формуються коаліції, всілякі види співробітництва з іншими партіями, заявлені цінності, які відрізняються від тих, що були обрані виборцем. Також, партії часто змінюють одну цінність або, навіть, систему цінностей під впливом різних факторів, що формують політичне середовище. Це відбувається з метою пристосування до актуальної ситуації в країні, але призводить до того, що цінності, за які голосував виборець, втрачаються і замінюються іншими цінностями. Це обігрується як удосконалення партійної ідеології, але насправді виборцю необхідно приймати нові цінності та імплікувати їх у свою вже сформовану систему цінностей. Часта зміна цінностей політичного актора призводить до підвищення ймовірності втрати лояльності все більшої кількості виборців. Існує також й інша сторона, коли політичні партії заявляють про готовність включення маркетингових принципів для того, щоб залучитися підтримкою певної групи виборців, пропонуючи важливі для них цінності, але на практиці це не реалізується у зв'язку з небажанням партії (або іншого політичного гравця) змінювати свої цінності і створювати нові. Їм простіше відмовитися від завоювання нових виборців, ніж проявити гнучкість у питанні цінностей [5, с. 9]. Для того, щоб політичний актор мав можливість створювати цінності для своїх виборців такі, які були б для них близькі та приймались б ними, політичній силі необхідно брати участь у довгострокових довірчих і серйозних відносинах з виборцями, які дозволять самим виборцям брати участь у процесі створення цих цінностей [5, с. 12].

Під час передвиборчої кампанії у мери Києва у передвиборчому ролик кандидата від Партії регіонів Василя Горбала пропонується людям обійми. Зазначений ролик повністю повторює всесвітньо відомий ролик "Free Hugs" від агентства EURO RSCG BETC, що отримав чимало нагород у 2007 році. За офіційною інфор-

мацією основною ідеєю ролика В. Горбала була передача повідомлення, що любов'ю можна "поділитися" через обійми. У ролику відомі українські політики йдуть (кожен окремо) центральними вулицями Києва з плакатом в руках з надписом "ОБІЙМИ", а перехожі громадяни з посмішками стискають в обіймах представників політикуму. Крім цього, цей ролик мав передати толерантне ставлення до ВІЧ інфікованих. Останнє не зчитується чітко при перегляді ролику. Не дивлячись на це, ролик є надзвичайно вдалим і яскравим прикладом пропагування представниками політикуму таких актуальних цінностей для суспільства, як толерантність та любов до людини. Відбувається передача авторитетними політиками ідеї, що, незалежно від соціального статусу, загальнолюдські цінності є засадничими та однаковими для всіх. Символ цих цінностей у даному випадку втілений у такому жесті, як обійми.

Головною особливістю українського політикуму є звернення до питання незалежності, що у руках політехнологів стало важливою цінністю для українців. Звичайно, що майже у всіх країнах світу політики звертаються до ідеї незалежності, проте в умовах українських реалій завдяки політехнологам зазначена цінність стала одним із ключових символів у передвиборчих кампаніях багатьох партій України. Наприклад, партія "Наша Україна", акцентуючи увагу на патріотизмі українського народу, зробила ідею незалежності головною у своєму маркетинговому позиціонуванні, це навіть прочитується у назві партії.

Ще одним прикладом партії, назва якої відображує цінність, що пропагується, є партія "Свобода".

Окрім загальнолюдських цінностей, що обов'язково присутні в передвиборчих кампаніях політичних акторів, в Україні сформувалися також і свої особливості пов'язані із тими соціально-політичними змінами, які відбулися у нашій країні після виходу з СРСР. Йдеться про те, що в результаті докорінної соціальної трансформації змінилися основи ідеології державного будівництва. Цінності комуністичної ідеології, на яких виросло не одне покоління українців, втратили свою актуальність у зв'язку з новою орієнтацією України на ринкові відносини, суверенітет та демократію. Ці процеси не могли не вплинути як на позиціонування політичного актора, так і на сприйняття пропонованих ним цінностей виборцями, а також, на взаємозв'язок між ними. З цим також пов'язано, як зазначають вітчизняні автори, використання кандидатами на виборні посади запозичених та адаптованих до української політичної практики образів (типів) політичних лідерів. До таких типів відносять "діловий імідж", "інтелектуальний імідж", "народний імідж", "політичний імідж", "жіночий імідж", імідж "місцевого жителя" [1, с. 52–53]. Кожен з цих типів пропонує виборцю свої цінності, що ставить перед виборцем проблему вибору однієї з них.

У цьому дослідженні виходять з того, що у політичному маркетингу цінність політичного актора складається з цінності пропозиції, цінності особистості та цінності візуально-вербальних компонентів. Відповідно, можна вважати, що у політиці, особливо під час передвиборчих кампаній, кожна складова може виступати символом. Це можливе, якщо розуміти під цінністю пропозиції основне повідомлення політичного актора під час певної виборчої кампанії (наприклад, у передвиборчій програмі Партії регіонів на парламентських виборах 2012 р. цим повідомленням є "Від стабільності – до добробуту"). Під цінністю особистості – перетворення особистості окремого політика на "бренд", яке відбувається за допомогою створення політику певного особливого типу політичного іміджу та способу його пози-

ціонування. Найчастіше брендами стають саме лідери найбільших партій, як то: Юлія Тимошенко або Віктор Янукович, яких можна вважати найкращими прикладами українського політикуму, оскільки їхні особистості є ціннісними самі по собі, а не лише у контексті їх партій. Під візуально-вербальним компонентом цінності політичного актора розуміється набір символів, що складають загальний імідж політичного актора. Якщо говорити про візуальні або невербальні символи, то такими можуть бути елементи іміджу, що передаються реципієнту через його зоровий канал сприйняття. Це можуть бути: символіка партії, кольори, які набули символічного змісту в результаті асоціювання з певною політичною силою, елементи візуального образу самого політика, навіть його посмішка, пози, жести та інше. Вербальний компонент складають символи, у процесі передачі яких задіяний слуховий канал сприйняття. Тут символами можуть ставати інтонація, певні слова, озвучені політиком, навіть голос політика. Наприклад, стиль мовлення російського політика В. В. Жириновського або паузи у промовах В. В. Путіна.

Для створення цінності політичної організації необхідно розуміти які цінності фактично є для виборця актуальними та які канали необхідно задіяти для впровадження нової цінності в систему цінностей виборців. "Дослідження Фредеріка Грозета та Тіма Кассера показують, що реклама має тенденцію просувати "зовнішні" цінності більше, ніж "внутрішні". До перших належать ті, які покладаються на зовнішні фактори для перевірки – думки та захоплення оточуючих. Другі, тим часом, корисні самі по собі, наприклад, почуття приналежності до сім'ї, праця, що винагороджується, або саморозвиток" [7].

Особливість політичного обміну між виборцем і політиком полягає у тому, що отримання виборцем обіцяного, взамін на відданий ним голос, може зайняти багато часу. Саме тому має дуже важливе значення чи досягав успіху політична організація у створенні успішних довгострокових відносин зі своїми виборцями. Без цього виборці з кожними новими виборами будуть змінювати свої політичні погляди й уподобання. Тому політичні актори у своїх передвиборчих кампаніях більшою мірою апелюють до довгострокових цінностей, аніж до цінностей, що засновані на потураних миттєвими потребам виборців. Таким чином, оскільки результати виконання обіцяного можуть зайняти багато часу, то політичному акторові важливо побудувати довірчі відносини, що дасть більше часу для роботи над виконанням обіцянок, не маючи необхідності постійно хвилюватися про втрату виборців. Передбачається, що виборці віддають перевагу тій політичній організації, яка заявляє цінності близькі та зрозумілі виборцю. Заради цих цінностей виборець може бути готовий знехтувати слабкими сторонами організації. Або, наприклад, коли виборець віддає свій голос за політичну партію, підтримуючи її лідера і нехтуючи іншими її членами, погляди яких виборцю чужі. Це є однією з особливостей саме політичних організацій. "Якщо маркетинг заставляє нас більше полюбити продукт, і таким чином робить нас більш щасливими, то можна сказати, що була створена цінність" [4].

Ще один важливий аспект для політичної організації – наявність чітких процедур запровадження зворотного зв'язку від виборців стосовно маркетингових активностей політичного актора. Це означає, що для політичного актора важливо не тільки налагодити канали комунікації з виборцем, але і навчитись вибудовувати систему подальших дій, спираючись на отримані дані від виборців. Це створює у виборців відчуття причетності до політичної дійсності і підвищує лояльність до тієї партії, яка дає таке відчуття виборцю. Наприклад, громадський рух

"Український вибір" у своїй зовнішній рекламі звернувся до громадян з гаслами "Влада належить тобі, а не політикам!" та "Країною керуєш ти". Прийняти цінності, створені політичним актором набагато легше, якщо є відчуття причетності у формуванні цих цінностей. Таким чином, навіть якщо політичні організації дійсно піклуються про зворотний зв'язок, який вони отримують від виборців, та дійсно безперервно використовують його у своїй політиці, вони повинні зробити це так чи інакше надзвичайно очевидним і ясним для виборців.

Зусилля комерційних організацій в останні роки особливо активно спрямовані на позиціонування компанії як відповідальній у питанні турботи про довкілля. Це стало дуже актуальною і однією з центральних цінностей для великих комерційних компаній. Західні політики також активно використовують боротьбу за збереження чистого довкілля, як важливу складову ціннісної системи. Наприклад, колишньому віце-президенту США Альберту Гору та членам Міжурядової групи експертів зі зміни клімату (МГЕЗК) було присуджено Нобелівську премію миру в 2007 році за вивчення наслідків глобальних кліматичних змін, викликаних діяльністю людини, і виробленню заходів щодо їх можливого запобігання.

У багатьох країнах окремі представники політикуму виступають активними захисниками природи. Ця цінність є однією їх ключових для західного світу, про що свідчить і постійне представництво "зеленої" партії в правлячих органах. В Європарламенті з 2009 по 2014 роки представлено 46 депутатів від Європейської партії зелених. Німецька партія зелених під назвою "Союз 90/Зелені" на парламентських виборах у 2009 році отримала 68 місць у Бундестазі з 622. В Україні на парламентських виборах 2012 року Партія зелених України набрала 0,4 % голосів, і по 0,3 % набрали партія "Зелена планета" і партія "Зелені".

Таким чином, необхідно відзначити, що при створенні цінностей політичним акторам необхідно враховувати фактори, які з цим пов'язані, а саме, у процесі створення цінності враховувати необхідність розуміння її з точки зору виборця, розуміння системи каналів

комунікації, через які передається ця цінність виборцю, а також, створення співпричетності виборця у формуванні цінності.

Маркетингова стратегія передвиборчої кампанії передбачає як врахування та звернення до існуючих цінностей, так і часткове їх перетворення, з одночасною можливістю створення нових цінностей. Часткове перетворення цінностей відбувається шляхом адаптації вже існуючих цінностей до особливостей іміджу політичного актора. Як часткове перетворення, так і створення нових цінностей – є необхідними компонентами політичної кампанії, оскільки створення політичної реклами та усієї системи комунікації з виборцем неможливе лише на основі використання вже існуючих цінностей.

Сучасний політичний маркетинг, як і комерційний, не в змозі існувати без звернення до цінностей суспільства. Саме зусиллями маркетологів та політтехнологів цінності перетворюються на символи у контексті тієї чи іншої кампанії. Оскільки символи – це один із основних способів передачі (та запам'ятовування) інформації виборцю, то перетворення цінностей на символи є важливою й однією з головних функцій успішної політичної реклами.

Список використаних джерел

1. Бебик В. М. Політичний маркетинг і менеджмент. – К.: МАУП, 1996. – 144 с.
2. Луценко К. В. Політична реклама як іміджева технологія у системі комунікацій та маркетингу у 2006 році: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. політ. наук: спец. 23.00.02 "Політичні ін-ти та процеси" / К. В. Луценко. – Чернівці, 2006. – 18 с.
3. Петракова Є. Деякі аспекти формування іміджу політичного лідера [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.politik.org.ua/vid/magcontent.php3?m=1&n=24&c=298>.
4. Morehouse I. Marketing Creates Value [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.valuesandcapitalism.com/dialogue/society/marketing-creates-value>.
5. Rewerts A., Hanf J. Culture and Values – Their Relevance for Marketing Strategies // the 98th EAAE Seminar 'Marketing Dynamics within the Global Trading System: New Perspectives', Chania, Crete, Greece as in: 29 June – 2 July, 2006. – P.1–18.
6. The politics of values / The Economist, Oct., 2004 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.economist.com/node/3258082>.
7. Williams J. The cultural impact of advertising // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://makewealthhistory.org/2011/10/26/the-trouble-with-advertising-2>.

Надійшла до редколегії 06.09.13

Ю. С. Щербина

ЦЕННОСТЬ КАК СИМВОЛ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ РЕКЛАМЕ

Показывается значимость символической функции для формирования и успешного функционирования политической рекламы. Акцентируется внимание на том, что в процессе создания ценностей политическим актором не обходимо учитывать понимание ценностей избирателем, понимание системы каналов коммуникации, через которые передается эта ценность избирателю, а также создание условий сопричастности избирателя к формированию ценности.

Ключевые слова: ценность, символ, политическая реклама, ценность в политической рекламе, ценность как символ.

Y. Shcherbyna

VALUE AS A SYMBOL IN POLITICAL ADVERTISEMENT

It is shown the meaning of symbolic function of values for creating and successful functioning of political advertising. It is highlighted need of considering such factors as understanding presented values by voters, understanding the communicational channels of transfer the values to voters and creating the complicity of voters in the process of creating a values.

Keywords: value, symbol, political advertisement, value in political advertisement, value as symbol.

Наукове видання



ВІСНИК

КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ

Випуск 3(113)

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 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 12,90. Наклад 300. Зам. № 213-6818.
Вид. № Фл3. Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний.
Підписано до друку 01.10.13

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