ВІСНИК
КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ISSN 1728-2632

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ **4(114)/2013**

Засновано 1958 року

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

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

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

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР	**А. Є. Конверський, акад. НАН України, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка)**
ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА	**С. В. Руденко, канд. філос. наук, доц. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка)**
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 31.10.13 (протокол № 2)**
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, б-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 отд 27 июня 2013 года)**

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2013

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ

Богачов А. Л.
Феномен техніки в соціальному аспекті 5

Владиченко Л. Д.
Впровадження духовно-морального компоненту в світську систему освіти в контексті сучасного стану державно-конфесійних відносин в Україні 8

Ворона В. А.
Контрактуалізм і права тварин 13

Гаджиєв В. В.
Поняття гри у гуманітарному знанні 16

Кальмук І. П.
Творчість Тараса Шевченка в контексті українознавчих досліджень Віктора Петрова 19

Кебуладзе В. І.
Поняття досвіду в фундаментальній онтології Мартина Гайдеґера та в екзистенціальній феноменології Жан-Поля Сартра і Мориса Мерло-Понті 22

Колесник А. С.
Античне коріння поняття свідомості у Кембриджському платонізмі XVII століття 25

Корабльова В. М.
Ідеологія як механізм подвійної реїфікації у структурі соціальної реальності 28

Маслікова І. І.
У пошуках спільного блага: до постановки проблеми 31

Ніколаєнко О. О.
Бароко як код української культурно-національної ідентичності (на матеріалах романістики Юрія Андруховича) 35

Омельченко В. Ю.
Вітчизняна філософсько-правова думка XIX–XX ст. як предмет сучасних історико-філософських досліджень 38

Поздняков В. М.
Синергетичне осмислення українства як етносоціальної спільноти 42

Предко Д. Є.
Релігійні почуття: сенсожиттєвий потенціал 45

Прокопов Д. Є.
"Критична онтологія" Н. Гартмана як контекст інтерпретації Кантової філософії 48

Русін Р. М.
Обсяг та зміст понять "модернізм" та "модерн" у європейському пластичному мистецтві 53

Стеценко Л. Л.
Гедонізм: моделі теоретичної реконструкції 57

Тимченко В. М.
Обмін і дар як соціокультурні явища 61

Ущаповська Г. В.
Проблема неформальної оцінки аргументації 64

Филипович Г. Д.
Ідентифікаційна роль релігії і церкви в житті української діаспори 67

ПОЛІТОЛОГІЯ

Батрименко О. В.
Тенденції розвитку бюрократії в демократичному суспільстві та їхні собливості в сучасній Україні 72

Калінін В. Ю.
Концепція утопістики у світ-системному підході 74

Карипов Б. Н.
Російський ідеологічний дискурс другої половини XIX – початку XX ст.: об'єкт дослідження вітчизняної і закордонної історіографії 78

Печенюк Д. О.
Типологія демократичних режимів за Б. Барбером 84

Ткач О. І.
Перспективи становлення Європейської соціальної моделі: досвід для України 88

Ювченко А. І.
Ґендер та глобалізація: нові напрямки дослідження 91

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Богачёв А. Л.
Феномен техники в социальном аспекте 5

Владыченко Л. Д.
Внедрение духовно-морального компонента в светскую систему образования
в контексте современного состояния государственно-конфессиональных отношений в Украине 8

Ворона В. А.
Контрактуализм и права животных 13

Гаджиев В. В.
Понятия игры в гуманитарном знании 16

Кальмук И. П.
Творчество Тараса Шевченко в контексте украиноведческих исследований Виктора Петрова 19

Кебуладзе В. И.
Понятие опыта в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера
и экзистенциальной феноменологии Жан-Поля Сартра и Мориса Мерло-Понти 22

Колесник А. С.
Античные основания понятия сознания в кембриджском платонизме XVII века 25

Кораблёва В. Н.
Идеология как механизм двойной реификации в структуре социальной реальности 28

Масликова И. И.
В поисках общего блага: к постановке проблемы 31

Николаенко А. О.
Барокко как код украинской культурно-национальной идентичности (на материалах романистики Юрия Андруховича) 35

Омельченко В. Ю.
Отечественная философско-правовая мысль XIX – нач. XX ст.
как предмет современных историко-философских исследований 38

Поздняков В. М.
Синергетическое осмысление украинства как этносоциальной общности 42

Предко Д. Е.
Религиозные чувства: смысложизненный потенциал 45

Прокопов Д. Е.
"Критическая онтология" Н. Гартмана как контекст интерпретации философии Канта 48

Русин Р. М.
Объем и содержание понятий "модернизм" и "модерн" в европейском пластическом искусстве 53

Стеценко Л. Л.
Гедонизм: модели теоретической реконструкции 57

Тимченко В. Н.
Обмен и дар как социокультурные явления 61

Ущаповская А. В.
Проблема неформального оценивания аргументации 64

Филипович Г. Д.
Идентификационная роль религии и церкви в жизни украинской диаспоры 67

ПОЛИТОЛОГИЯ

Батрименко О. В.
Тенденции развития бюрократии в демократическом обществе и их особенности в современной Украине 72

Калинин В. Ю.
Концепция утопистики в мир-системном подходе 74

Карипов Б. Н.
Российский идеологический дискурс второй половины XIX – начала XX вв.:
объект исследования отечественной и зарубежной историографии 78

Печенюк Д. А.
Типология демократических режимов по Б. Барберу 84

Ткач О. И.
Перспективы становления Европейской социальной модели: опыт для Украины 88

Ювченко А. И.
Гендер и глобализация: новые направления исследований 91

CONTENTS

PHILOSOPHY

Bogachov A. L.
The phenomenon of technique in the social aspect 5

Vladychenko L. D.
Implementation of spiritual and moral component in a secular education system
in the context of the current state of church-state relations in Ukraine 8

Vorona V. A.
Contractarianism and animal rights 13

Gadzhiev V. V.
The concept of game in humanities 16

Kalmuk I. P.
The creation of Taras Schevchenko in context of Ukrainian studies by V. Petrov 19

Kebuladze V. I.
Experience concept in Martin Heidegger's fundamental ontology
and in existential phenomenology of Jean-Paul Sartre and Maurice Merleau-Ponty 22

Kolesnyk A. S.
The ancient roots of the concept of consciousness in the seventeenth century Cambridge platonism 25

Korabljova V. M.
Ideology as a mechanism of double reification in the structure of social reality 28

Maslikova I. I.
In search of the common good: the statement of a question 31

Nikolayenko A. O.
Baroque as a code of ukrainian cultural-national identity (on materials of Yuri Andrukhovych's novels) 35

Omelchenko V. Yu.
National philosophical and legal ideas of XIX – the beginning of the XX century,
as a subject of modern historical and philosophical studies 38

Pozdniakov M. V.
Synergetic understanding of Ukrainians as ethnosocial community 42

Predko D. E.
Religious feeling: potential of meaning of life 45

Prokopov D. Ye.
N. Hartmann's "Critical ontology" as a context for interpretation Kantian philosophy 48

Rusin R. M.
Volume and content of concepts "modernism" and "modern" in the Europeans plastic arts 53

Stetsenko L. L.
Gedonism: models of theoretical reconstruction 57

Timchenko V. M.
Exchange and gift as social and cultural phenomena 61

Ushchapovska H. V.
The problem of informal assessment of argumentation 64

Fylypovych G. D.
Identification role of religion and church in the life of Ukrainian Diaspora 67

POLITOLOGY

Batrymenko O. V.
Tendencies of the development of bureaucracy in democratic society and its features in modern Ukraine 72

Kalinin V. Yu.
The conception of the utopistics in the world-system approach 74

Karipov B. N.
Russian ideological discourse of the second half of XIX – early XX centuries: the study of domestic and foreign historiography 78

Pechenyuk D. O.
The typology of democratic regimes by B. Barber 84

Tkach O. I.
Prospects of forming of the European social model: experience for Ukraine 88

Iuvchenko A. I.
Gender and globalization: new directions in research 91

ФІЛОСОФІЯ

УДК 111

А. Л. Богачов, д-р філос. наук, доц., КНУТШ

ФЕНОМЕН ТЕХНІКИ В СОЦІАЛЬНОМУ АСПЕКТІ

Автор статті розглядає онтологічну диференціацію феномена техніки. Він розрізняє матеріальну, теоретичну й соціальну техніку. Основну увагу приділено доказу, що соціальна техніка – це спосіб організації ґлобальної цивілізації.

Ключові слова: техніка, філософ, мудрець, виживання людства.

Сьогодні кажуть "практика", а мають на увазі "техніку". Непевність життєвих наслідків теорій порівнюють із певністю результатів застосувань техніки. Тому дедалі сильніше бажають, щоб техніка царювала у світі суспільних відносин так, як царює у світі речей. Однак соціальна техніка, якщо така може існувати, вочевидь, не те саме, що техніка у фізичній реальності або теоретичній думці. Як онтологічно диференціювати феномен техніки? Над цим варто поміркувати, якщо, звісно, не редукувати феномен техніки до матеріальної інженерної техніки.

Інколи думають, що техніка в царині мислення – це якраз особливість філософії в зіставленні з так званою мудрістю. Якщо мудрець судить на підставі життєвого досвіду, то філософ теоретизує на підставі загального розуму. Тому філософську теорію дехто вважає інтелектуальною технікою, притому шкідливою для практичного життя. Наприклад, В. Дем'янов раціональному "дискурсу" філософів відверто протиставляє православну мудрість отців церкви [6; 3].

Філософи Давньої Греції, навпаки, не пов'язували техніку з теорією. Вони ототожнювали техніку, як і мистецтво, з ремеслом, а *теорію* – з розумовим споглядданням. Отже, теоретична наука строго різниться від poiētikē téchnē, себто від *поезії* та *виготовлення* в тодішньому розумінні. Платон ясно відмежував умоглядну науку не лише від поетичної науки, а й від практичної. Попри це Гайдеґер твердить, що Платон та Аристотель розуміли мислення як téchnē – "обдумування на службі в діяльності та виробленні" [10, с. 193], хоча первинно грецька "техніка" як "поезія" – це "різновид розкриття потаємного" [8, с. 225]. Що має на увазі Гайдеґер під теорією на службі діяльності та вироблення? Що об'єднує теорію з технікою?

Загалом, створення теорії передбачає з'ясування засобів і мети. *Техніка* – це певний спосіб узгодження засобів з метою, причому узгодження зазвичай варіативне: одну й ту саму ціль можна досягти різними засобами, гіршими або кращими в певних умовах. Якщо теоретизують, то спочатку порушують питання, себто формулюють проблему, яку має розв'язати теорія. Власне, розв'язання проблеми – це головна мета теорії. У цьому теоретик подібний до виробника.

Ремісник має знайти засоби, які за певних умов найкращі для досягнення цілі – створення нової речі. Коли мету досягнуто, результат уже наявний, можна забути про *творчі* моменти пошуку, – "відкинути дробину, спершу піднявшись по ній" [4, с. 86]. Доки зразок нового предмета чи мета теорії – лише в задумі й під питанням, дотих немає ясності щодо наслідків пошуку. Отже, у творчому продукуванні певності немає. Вона з'являється, коли зразок репродукують чи коли теорію використовують. Техніка в суті своїй не креативна, а репродуктивна. Однак і технічна репродукція, і використання теорії мають дещицю творчості. Йдеться про вміння застосувати техніку (know how). До техніки "творчо" пристосовуються, а також "творчо" пристосовують її до середовища, а середовище, за допомогою техніки, до своїх потреб.

Слід знову сказати, що перші філософи мали теорію за споглядання, протилежне до діяльності. Теорія в жодному разі не спосіб пристосування до дійсності, чи спосіб "оброблення" її. Філософія – "некорисна наука", позаяк не досягає жодних *партикулярних цілей*, тобто цілей у мінливому світі. Математика, включно з астрономією та вченням про гармонію, теж є теоретична наука, бо цікавиться лише вічними предметами. Іншими словами, на відміну від конкретних філософських предметів, предмети теоретичної науки математики – це вічні кількісні відношення. Думаю, неодмінний зв'язок теорії з вічним буттям пояснює, чому для грецького уму стосунок між теорією та технікою неясний. Адже грек певен, що теоретизує без жодної практичної мети. Мовляв, теорія стосується вічного й загального, техніка, натомість, залучає нас до перетворення речей через штучне поєднання сил людини і світу. Техніка постає як пристосувальна діяльність людини, що переслідує індивідуальні, матеріальні цілі. Такі цілі, очевидно, не пов'язані *внутрішньо* зі своїми засобами. Однакових цілей досягають по-різному. Приміром, одні хлібороби застосовували плуг, інші – мотику. Отже, матеріальній техніці властивий *зовнішній* зв'язок із індивідуальною метою її використання. Таким зв'язком, до речі, уможливлено технічний прогрес.

Постає питання *наділндивідуальних цілей*. Грецька метафізика, як чиста теорія, узагалі не розглядає практичні цілі. Практична наука (етика, економіка, політика) стосується prâxis, царини спілкування, отже, її справа – не так партикулярні цілі, як колективні, отже, предмети філософської думки. Поетична наука стосується poïesis, отже, використовує математику для цілей землемірного мистецтва, архітектури, фортифікації, музики тощо. Ясно, що такі поетичні цілі теж не особисті.

За античних часів техніка – то *цільова, інструментальна раціональність*, а теорія – раціональність без практичних цілей, тільки споглядання самого буття. Останнім ґрунтом грецького розрізнення теорії та техніки є очевидна наявність *онтологічного поділу* на буттєві ("об'єктивні"), індивідуальні ("суб'єктивні") та практичні цілі. Грек у царині "праксису" не бачив місця ані для техніки вироблення індивідуального, ані для споглядання загального й незмінного буття. Соціальної техніки для нього не існує.

Однак Платон і Аристотель обдумують вічне буття у світлі *телеології*, тобто за неусвідомленою парадигмою практичної діяльності; бо їхня метафізика передбачає "об'єктивну" інтенцію речі, інакше кажучи, її фінальну причину, буттєве призначення. Словом, де мають спрямованість до мети, мають потенцію техніки. Гайдеґер угледів, що суперечливий стосунок теорії та технічної діяльності – в основі метафізики після Платона.

Для метафізики теоретизувати означає ідеалізувати предмет розгляду. Метафізик вірить, що в теорії він виявляє *внутрішній* зв'язок між предметом та його ідеєю. Відповідати ідеї – це інтенція предмета, адже ідея, "друга сутність", є мета (благо) його існування як "пер-

© Богачов А. Л., 2013

шої сутності". Тут, з погляду метафізика, між метою і предметом – однозначний та істотний зв'язок. За своєю природою це той же вічний зв'язок, що існує для математики, але виступає він не кількісно, а якісно, не в строгій дедукції, а в апріорному визначенні на підставі беззаперечних принципів. Сказати по-іншому, метафізик переконаний, що теоретизувати – це ідентифікувати предмет із його належним місцем у вічному буттєвому ладі, який осягають на підставі загальних і вічних начал. Метафізична теорія є *ціннісна раціональність*, бо пізнає *значення речей*. Тобто важить те, якими речі мають бути за своїм об'єктивним призначенням, а не якими вони виглядають чуттєво й випадково-суб'єктивно. Ось чому *цінність* речі, фінальна причина, у метафізиці збігається з *істиною* речі самої по собі.

Метафізик певен, що істину він не створює, а відкриває в самому бутті. Однак, мовляв, Творець речей таки існує. Отож метафізичне пізнання – це розпізнання вічного задуму Творця про буттєвий лад та окремі предмети в ньому. Бог створив універсум як *ієрархію цілей*, відповідно, метафізик розв'язує проблеми значення цілей. Таким чином, метафізика вивчає, які цілі є умовами (засобами) існування вищих цілей. А узгодження засобів і мети – це питання техніки. Щоправда, метафізичний, надчуттєвий зв'язок засобів і мети, – *внутрішній*, вічний, тоді як фізичний зв'язок технічних засобів і мети застосування – *зовнішній*, змінний. Виходить, по-перше, самі метафізичні теорії як *варіації* визначень (умовні узгодження) того внутрішнього зв'язку – це техніка. По-друге, *онтологічна диференціація феномена техніки* випливає з характеру зв'язку засобів і мети: від цілком зовнішнього (об'єктивний світ техніки) через умовно внутрішній (технічність теорії) до цілком внутрішнього (цивілізація як соціальна техніка).

Про цілком внутрішній зв'язок засобів і мети йтиметься у 3 частині статті. А зараз декілька міркувань про сучасну "неметафізичну" теорію. Отже, натурфілософія Нового часу має одну принципову розбіжність з умоглядною метафізикою. Натурфілософія визнає за спосіб пізнання універсуму математичну теорію та експеримент, а не раціоналістичну теорію метафізики споглядання [1, с. 42–43]. За Нового часу перемагає диференційований підхід до істини, блага і краси. *Благо* тепер є мета, яку науковці визнають лише в стосунку до інтенції людського *суб'єкта* й відкидають як цільову причину *об'єкта* самої реальності. Модерна наука ставить техніку на місце краси, бо скасовує тотальну телеологію давньої думки й утверджує дуалізм суб'єктивного й об'єктивного буття. Якщо для умоглядної метафізики *краса* – це критерій повноти втілення ідеї та орієнтир для пізнання задуму Творця, себто *істини*, то в новочасній науці красу заступає техніка. Остання є експериментальний критерій істини для розуміння закономірності природних подій. Неодмінний зв'язок теорії з експериментом підпорядковує її людським цілям і потребам, які визначають не лише експеримент, а загалом матеріально-технічний прогрес. Про *значення самих цілей* винайдення та застосування техніки за межами експерименту природничій теорії нема чого казати. Один із наслідків оцієї теоретичної революції в тому, що в нашій культурі філософ поступається своїм місцем перед мудрецем.

Мудрець – це тип людини, що доповнює "технаря" з пізнавчої царини та технократа із суспільної царині. Там, де визнають лише фізико-математичний ідеал теорії, усе, що пов'язане з істиною взаємин на рівні цінностей, душі, "вічних питань", стає змістом авторитетних суджень мудреця. За умов high-tech-цивілізації мудрець – митець, екстрасенс, психотерапевт, гуру, астролог, знахар, священник – неабияк випереджає філософа за частотою згадувань у засобах масової інформації.

Мудрець не будує теорій. Він описує світ як даний у традиції деякої спільноти людей, тобто як міф, чий зміст обумовлюється перформативним знанням життєсвіту [2, с. 27]. Гусерль у Віденській доповіді 1935 р., відомій під назвою "Криза європейського людства та філософія", цю пізнавчу настанову називає міфорелігійною, або універсальною міфо-практичною настановою. За наших часів вона знову набуває поширення, оскільки боротьба з метафізикою як "некорисною теорією" звузила поняття справжньої теорії до природознавства, служниці матеріальної техніки. Гусерль, на противагу цьому, стверджує, що істинне заперечення міфопрактичної настанови – це універсально-теоретична настанова, яку винайшли перші філософи. Вона, мовляв, кидає світло на зв'язок між розглядуваним предметом і тим, що принципове не дане емпірично, є надчуттєвим. Поняття надчуттєвого, за Гусерлем, відсилає до "нескінченного ідеального універсуму". *Нескінченність* у цьому контексті Гусерль пояснює так: "Нескінченність була відкрита насамперед у вигляді ідеалізації – величин, мір, чисел, фігур, прямих ліній, полюсів, площин тощо. Природа, простір і час набувають в ідеальному плані нескінченну протяжність і нескінченну подільність. (…) Одночасно з розвитком античної математики здійснюється відкриття нескінченних ідеалів і нескінченних завдань" [5, с. 321]. Як бачимо, Гусерль на античний манер протиставляє техніці й міфу непрактичну теорію ідей.

Варто наголосити, серед визначень нескінченного – тобто ідеального – універсуму вирішальний сенс має одне, якого, думаю, Гусерль не зауважує. Поняття нескінченного ідеального універсуму неодмінно обертається на метафізичну ідею надчуттєвої *цілісності* сущого. А це ідея буття самого по собі. Словом, ідеальний універсум має включати до себе ідею "відстороненого споглядача", що пізнає його. Проте, за підходу Гусерля, суб'єкт пізнання перетворюється в сліпу пляму на сітківці ідей. Він як ідея належить до ідеального універсуму та водночас трансцендує його, бо універсум ідей принципово залежить від даності ідей в актах свідомості того, хто пізнає. Як бачимо, з Гусерлевого поняття інтенційної свідомості випливає негомогенність ідеального універсуму. Відповідно, маємо *парадокс суб'єктивності:* універсум як ціле принципово не об'єктивується, адже його об'єктивація неодмінно призводить до витіснення суб'єкта за межі цілого універсуму. Постає неминуче питання: Як можна впевнитися в загальній значливості, достовірності окремих ідей, якщо ми не спроможні осягнути ціле, що становить порядок цих ідей? Отже, "нескінченність" у Гуселевому розумінні ідеального універсуму дістає два несумісні значення. По-перше, вона означає ідеальність як ментальну об'єктивність. По-друге, вона – те, що ніколи не схопити як актуальне ціле, відповідно, що ми не здатні об'єктивувати як таке.

Так доходимо висновку, що за універсально-теоретичної настанови, поновленої Гусерлем, неможливо дізнатись, як суб'єкт, витіснений з об'єктивної ідеальності, накладає свій карб на весь порядок того, що здатен об'єктивувати. Ніщо не заважає припустити, що Гусерлева феноменологію, як і кожна теорія, за словами Гайдеґера, "обробляє дійсність" [9, с. 244]. Звичайно, вона бачить дійсність телеологічно – в суб'єктивному аспекті цілей, проблем і потреб. Теорія не дзеркало самої реальності; теорія починається із запиту, як і техніка. І якщо теорія відмовилась від телеології об'єктивної дійсності, це зовсім не означає, що вона незалежна від телеології людської діяльності. Цю останню визначено як природними програмами людських прагнень до партику-

лярних цілей, так і культурною телеологією спільних цінностей. (Про природну й культурну телеологію див. докл. мою статтю "Культурна ідентичність і пам'ять" [2].)

Техніка вможливлює загальнодоступні відповіді на історично обумовлені питання і потреби. Складність феномена техніки приховує технічну природу ґлобальної комунікації. Коли надкультурні норми виживання людства, *макроетики*, обґрунтовують універсальною граматикою спілкування, це, думаю, і слід зрозуміти як розвиток техніки ґлобальної комунікації. *Універсальні* принципи цієї техніки випливають із *загальної* потреби вижити.

Кант в етиці та праві поставив розумні обов'язки й людську гідність вище за цінність особистого життя, відкинувши ідею його збереження за будь-яких, навіть негідних, умов. Таким чином він ніби надав перевагу солідарності цивільного суспільства перед цінністю особистості. Проте тут слід підкресли, що водночас Кант утверджує ідею *цивілізованого громадянства як найкращу умову збереження гідності та життя особистості*. Я не поновлюватиму далі старої дискусії про те, яка цінність вища – життя індивіда чи його розумний обов'язок підтримання загалу, просто зазначу, що для *макроетики* ця дискусія не має сенсу, бо життя в цілому, існування людства – це перша умова реалізації будь-якої цінності, тому збереження людства не може в принципі оцінюватися нижче від інших цінностей.

На мій погляд, *соціальна техніка*, як засіб, має зв'язок тільки з *ґлобальною* метою – виживанням людства як ґлобальної цивілізації. Отже, соціальна техніка стосується тільки *теорії* макроетики, й позбавлена універсальної цінності як множина "соціальних технік", або соціальних систем, які можна досліджувати на рівні окремого суспільства та окремої телеології його культури.

Також не слід плутати поняття соціальної техніки з поняттям *технократії*. Як учення американських економістів Говарда Скота й Торстейна Веблена, технократизм ґрунтується на тому, що пріоритет суспільних інтересів найкраще обстоюватимуть спеціалісти зі сфери точного знання, здатні бути "незацікавленими спостерігачами". Технократія – це в суті редукція вищого різновиду техніки до нижчого. Адже вона є способом організації суспільного життя та ґлобальної цивілізації за допомогою тих же методів, які створюють інженерну техніку й керують нею. Мова йде про "соціальну інженерію". В основі такої редукції, зокрема, думка, що законоподібні узагальнення, пропоновані в деяких дослідженнях суспільства, тотожні до ймовірнісних узагальнень природничих наук. Аласдер Макінтайр у книжці "Після чеснот" висловив деякі слушні арґументи щодо хибності цього ототожнення [7, с. 127], а тому й хибності редукції суспільної теорії до природничої, ціннісної раціональності – до цільової раціональності.

Справжнє поняття соціальної техніки в тому, що вона може бути лише *ґлобальною*. Тільки вона однозначно й позитивно відповідає основній вимозі: цілі, яких досягають за допомогою техніки, мають бути морально прийнятними в *універсальному* сенсі. Зрозуміло, техніка, незалежна від філософської теорії загальнозначливої способу людського співжиття, не може відповідати цій вимозі. А такою є не лише матеріальна техніка, що нейтральна стосовно цінностей та цілей. Такою є також "соціальна техніка", система окремого суспільства, яка деякою мірою визначена своєю телеологією, тобто має власну інтенцію до реалізації певного ансамблю цінностей життєсвіту. Тільки коли мета беззастережно загальна, можна казати про потребу в безумовно загальному засобі досягнення.

Внутрішню єдність засобу й мети, думаю, людство має в самому собі. Безперечна мета людського роду як такого – самозбереження; засіб – інтеґрація всіх людей у ґлобальну цивілізацію. Для роз'яснення цієї тези варто побачити певну паралель із практичною філософією Канта. Етико-правова думка Канта веде до висновку, що найкраща умова збереження гідності та життя особистості – цивілізовані взаємини загалу. Що більше досягнуто інтеґрації громадян у *цивільне суспільство*, то менше загрожує їм зіткнення з потуранням власних прав та інтересів, менше потреба виявляти героїзм і ризикувати життям. Раціональність суспільних стосунків, за Кантом, ґрунтується в рівному й посильному розподілі обов'язків і витрат на підтримку суспільного миру. Принцип суспільної рівності та однакової гідності дозволяє формалізувати (процедура) й передбачити відповідальну поведінку осіб у публічній сфері, водночас надаючи найкращій шанс кожному розвинути свою індивідуальність в обставинах чесної конкуренції та свободи самовираження.

Зауважмо в підсумку, що, за Кантом, дві цілі – збереження особистого життя кожного та збереження інтеґрації суспільства досягаються найліпше, якщо перше і друге – це водночас засіб і мета для них обох. Проте неодмінна умова такого збігу та *внутрішньої* єдності – суспільна інтеґрація має будуватися розумно, правовим чином, бо лише так вона є загально-значлива, надкультурна цінність, очевидно подібна до надкультурної цінності людського життя. Можна сказати, у цьому ідея надкультурної, ґлобальної цивілізації.

Коли за сучасної доби людство опинилося перед загрозою самознищення, цю ідею слід доповнити думкою, що цінність життя людства симетрична цінності людяності як цивілізованості. Отож мета самозбереження людства досягається найліпше за умови цивілізованості якомога більшої кількості людей. І навпаки, якщо велика кількість людей, або навіть цілі спільноти, ігноруватимуть надкультурні норми й процедури розумної комунікації, шанси на виживання людства зменшуватимуться.

Нерозуміння технічної сторони ґлобальної комунікації та цінностей створює велику напругу. У кожної культури, навіть суспільного інституту, *є* своя телеологія, визначена власним принципом формування та втілювана в способах людських дій (перформативне, непредметне знання), але водночас люди *мають* діяти згідно з індивідуально обраними універсальними орієнтирами. Усе це створює напруження між наявними цілями та належними цінностями. Отож люди нерідко страждають через те, що соціальна техніка і "практичні речі" вимагають різних, навіть суперечливих способів життя однієї персони. Що ліпше допоможе узгодити різні плани життя? Мудрість, обмежена певною культурою? Чи філософія, що розуміє роль техніки у світі й людських взаєминах?

Філософський погляд на техніку має спершу зосередитись на вищому різновиді техніки, який найвагоміший у людському житті, бо стосується життя взагалі, а не тільки особистого життя. Зіставляючи постаті мудреця і філософа, бачимо, що їхні "техніки життя" різняться за ступенем цієї життєвої значливості. "Техніка" мудреця – це практика самовдосконалення як психо- та сома-техніка пристосування до світу, даного в міфічному поясненні, отже, у телеології певної культури й людської природи. Натомість техніка, на яку передусім мусить звертати увагу філософ, – це соціальна техніка, що орієнтована на універсальність цілі/цінності та критику культури й соціальних інститутів. Щоправда, європейська філософія знадобилося два тисячоліття, аби остаточно переорієнтуватися з техніки мудреця на техніку ґлобального суспільства.

Єдність практичної теорії та соціальної техніки, на мою думку, обумовлює позицію, недоступну мудре-

цю. Саме ця єдність, дедалі складніша, відрізняє західну цивілізацію від інших форм існування людського суспільства. Поза сумнівом, деякі з тих форм допускають високий рівень розвитку матеріальної техніки, однак не досягають істотної єдності практичної теорії та соціальної техніки. Очевидно, брак цієї єдності дається взнаки в небезпечній суперечності: чимало незахідних народів експлуатують сучасну інженерну техніку, проте не бажають застосовувати соціальну техніку, яка би відповідала рівню їхнього використання інженерної техніки. Гадаю, зайвим є доказ, що така суперечність загрожує самому існуванню життя на Землі. Достатньо сказати, що екологічні катастрофи, міжнародний тероризм і атомна бомба на озброєнні авторитарних режимів – це тільки деякі небезпечні прояви згаданої суперечності.

Список використаних джерел

1. *Богачов А.* Герменевтичний підхід у філософії // Філософська думка. – 2013. – № 5. – С. 41–50. 2. *Богачов А.* Культурна ідентичність і пам'ять // Філософська думка. – 2013. – № 6. – С. 22–28. 3. *Богачов А.* Sacrificium intellectus, або обличчя сучасного догматизму // Sententiae. – 2013. – № 2 (XXIX). – С. 193–203. 4. *Вітгенштайн Л.* Tractatus Logico-Philosophicus / [пер. з нім. Є. Поповича] // Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження. – К. : Основи, 1995. – 311 с. 5. *Гуссерль Е.* Кризис европейского человечества и философия / [пер. с нем. Н. А. Колаковой, Т. Н. Панченко] // Культурология. XX век: Антологія. – М. : Юрист, 1995. – С. 297–330. 6. *Демьянов В. А.* Идеи к метафизике православной догматики // Христианская мысль. – № 5. – 2010–2011. – С. 99–111. 7. *Макинтайр А.* После добродетели: Исследование теории морали / А. Макинтайр [пер. с англ. В. В. Целищева]. – М. : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2000. – 123 с. 8. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике / [пер. с нем. В. В. Бибихина] // Время и бытие. – М. : Республика, 1993. – С. 221–237. 9. *Хайдеггер М.* Наука и осмысление / [пер. с нем. В. В. Бибихина] // Время и бытие. – М. : Республика, 1993. – С. 238–252. 10. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме / [пер. с нем. В. В. Бибихина] // Время и бытие. – М. : Республика, 1993. – С. 192–220.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

А. Богачёв

ФЕНОМЕН ТЕХНИКИ В СОЦИАЛЬНОМ АСПЕКТЕ

Автор статьи рассматривает онтологическую дифференциацию феномена техники. Он различает материальную, теоретическую и социальную технику. Основное внимание уделяется доказательству, что социальна техника является способом организации глобальной цивилизации.

Ключевые слова: техника, философ, мудрец, выживание человечества.

A. L. Bogachov

THE PHENOMENON OF TECHNIQUE IN THE SOCIAL ASPECT

The author shows the ontological differentiation of phenomenon of technique. He distinguishes between material, theoretical and social techniques. The paper is focused on arguments that social technique is a way of organizing global civilization.

Keywords: technique, philosopher, sage, survival of humanity.

УДК 2:37(438)

Л. Д. Владиченко, докторант, КНУТШ

ВПРОВАДЖЕННЯ ДУХОВНО-МОРАЛЬНОГО КОМПОНЕНТУ В СВІТСЬКУ СИСТЕМУ ОСВІТИ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОГО СТАНУ ДЕРЖАВНО-КОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ

Висвітлено питання співпраці релігійних інституцій з державними установами у сфері освіти в незалежній Україні. Розглянуто процес впровадження предметів духовно-морального спрямування у загальноосвітні навчальні заклади на сучасному етапі розвитку України. Виділено проблемні питання пов'язані із процесом впровадження в школи України предметів духовно-морального спрямування. Проаналізовано законотворчу роботу щодо вирішення одного з актуальних питань для релігійної спільноти держави, а саме – правового врегулювання можливості заснування релігійними організаціями навчальних закладів різних рівнів акредитації. Наведено результати громадських опитувань стосовно викладання предметів духовно-морального спрямування у школах України та можливості заснування в Україні релігійними організаціями навчальних закладів.

Ключові слова: предмети духовно-морального спрямування, релігійні організації, релігійна і світська система освіти, навчальні заклади, державно-конфесійні відносини.

Від початку проголошення незалежності України спостерігається прагнення представників церков і релігійних організацій щодо налагодження співпраці із світською системою освіти. Як зазначає відомий український релігієзнавець, експерт з державно-конфесійних відносин В. Бондаренко: "Проблеми інтеграції світської і духовної освітніх систем почали дебатуватися в українському суспільстві з самого початку нинішнього етапу духовно-релігійного відродження" [1, с. 322].

Зазначене прагнення інтеграційного процесу з боку церков і релігійних організацій супроводжувалося мотивацією останніх у донесенні до молодого покоління морально-духовних цінностей, що в свою чергу, забезпечує можливість релігійним організаціям, у широкому контексті, приймати участь у освітньовиховній роботі з молоддю та забезпеченню поступового подолання моральної кризи в суспільстві. Відсутність практичної можливості безпосереднього заснування релігійними організаціями загальноосвітніх навчальних закладів державного зразку змушує представників церков і релігійних організацій звертатися до світських освітніх установ для втілення своїх амбіцій. Співпраця із світськими загальноосвітніми установами надає церквам і релігійним організаціям наступні можливості: використання державного інфраструктурного ресурсу, частково кадрового та методичного забезпечення, що полегшує вирішення фінансових питань у даному контексті. Вказаний інтеграційний процес набуває доволі широкого громадського обговорення, що вказує на його актуальність.

Дослідження питання взаємодії релігійних інституцій з державними установами у сфері освіти в сучасній Україні у своїх наукових доробках здійснювали наступні відомі українські релігієзнавці та фахівці з державно-конфесійних відносин: В. Бондаренко, М. Бабій, М. Закович, С. Здіорук, А. Колодний, Ю. Решетніков, О. Саган, О. Самойленко, Л. Филипович та інші. Малодослідженою залишається проблематика впровадження предметів духовно-морального спрямування у школи України. Власне на розкриття зазначеного питання направлена дана стаття.

Метою статті є дослідження співпраці релігійної та світської системи освіти в контексті розкриття питання щодо

© Владиченко Л. Д., 2013

впровадження предметів духовно-морального спрямування у загальноосвітні навчальні заклади України. **Завдання** статті: описати процес впровадження предметів духовно-морального спрямування у загальноосвітні навчальні заклади України; виділити проблемні моменти процесу впровадження вказаних предметів у школи України; здійснити огляд законотворчої роботи щодо правового врегулювання питання запровадження релігійними організаціями загальноосвітніх навчальних закладів; визначити оптимальні варіанти подальшої співпраці духовної і світської системи освіти в окресленому вище питанні.

Перший досвід співпраці релігійних організацій з середніми загальноосвітніми навчальними закладами в період незалежності України розпочався в першій половині дев'яностих років у західному регіоні країни. Ініціаторами з релігійної сторони виступили Українська греко-католицька церква, Римсько-католицька церква та православні церкви. Дана активність співпраці пояснюється найбільшим відсотком зосередження релігійної мережі України у західних областях на той період. Наприклад, у 1992 р. у західному регіоні України зосереджувалося 57 % від загальної кількості релігійної мережі держави.

Першопочатково у 1992 році предмети духовно-морального спрямування почали викладати у Івано-Франківській, Львівській, Тернопільській областях, згодом з 1993–1994 рр. Волинській, Закарпатській, Рівненській та Чернівецькій областях, згідно відповідних рішень державних обласних адміністрацій. Отже бачимо, що в першій половині дев'яностих років минулого століття викладання предметів вищезазначеного спрямування відбувалося у семи областях західного регіону держави. Згодом аналогічна співпраця церков і релігійних організацій зі школами розпочалася і в інших регіонах країни.

Наприклад, "за даними Міністерства освіти і науки України, на початок 2005-2006 рр. уже в 19 регіонах країни викладається 10 предметів духовно-релігійного навчально-виховного спрямування. Їхнім вивченням охоплено близько 356 тис. учнів, що складає 7 відсотків їх загального контингенту" [1, с. 323].

За інформацією Інституту релігійної свободи, станом на червень 2013 р. "курси духовно-морального спрямування вивчаються у всіх 24 областях України, АР Крим, містах Києві та Севастополі" [5]. Таким чином, можна констатувати, що процес охоплення всіх адміністративно-територіальних центрів України в контексті викладання предметів духовно-морального спрямування відбувався двадцять один рік з 1992 р. по 2013 р.

Зазначимо, що від проголошення незалежності України до нині спостерігається коливання відсотку відносно позитивної оцінки громадської думки щодо введення предметів духовно-морального спрямування у школи України. Це підтверджують дані соціологічних досліджень.

Наприклад, згідно результатів соціологічного дослідження, яке проводилося у 2003–2004 рр. на замовлення Державного комітету України у справах релігій "на питання «Як Ви відноситесь до впровадження предмету “Християнська етика” в систему загальноосвітньої школи?» – переважна більшість респондентів (65,8 %) відповіли – «позитивно»; 15,9 % – «негативно»; 18,2 % – «байдуже»" [11, с. 28].

Зведені результати загальнонаціональних опитувань, в період з 2000 до 2004 рр., проведених соціологічною службою Центра Разумкова відносно тематики "Релігія, церква і освіта", показують підтримання трохи більшою половиною респондентів від 50,3 % до 56,6 % вивчення їхніми дітьми предметів духовно-морального спрямування у загальноосвітніх школах України, за умови вивчення даних предметів на добровільній основі [2, с. 35].

Результати вищезазначеного соціологічного моніторингу за 2010 р. і 2013 р. показують, що 38,4 % (у 2010 р.) та 38 % (у 2013 р.) респондентів обрали відповідь, що "Основи релігійних вчень можуть викладатися у школах лише факультативно за вибором учнів та/або їх батьків"; а відповідно 31 % та 36,5 % – "Релігія не повинна викладатися у загальноосвітніх школах, для цього існують церковні недільні школи" [8, с. 47].

Таким чином, можна констатувати, що за останні тринадцять років (з 2000 до 2013 рр.) спостерігається зменшення в два рази відсотку громадської підтримки процесу викладання предметів морально-духовного спрямування у загальноосвітніх школах України.

Зазначимо, що з 2002 р. питання щодо впровадження предметів духовно-морального спрямування у загальноосвітні навчальні заклади виноситься на загальнодержавний рівень. Зокрема, цьому сприяв Указ Президента України № 279 від 21 березня 2002 р. "Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій". У другому пункті вищезазначеного указу відповідним державним органам, а саме: Міністерству освіти і науки України, Державному комітету України у справах релігій, Академії педагогічних наук України надається доручення "за участю церков і релігійних організацій розробити пропозиції щодо впровадження духовно-моральних цінностей у навчально-виховний процес та подати їх у встановленому порядку на розгляд Кабінету Міністрів України" [7, с. 41].

На виконання даного Указу Президента України Кабінетом Міністрів України 27 вересня 2002 р. було затверджено "Перспективний план невідкладних заходів щодо остаточного подолання негативних наслідків політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій" в якому, серед іншого, передбачалося здійснити відповідні заходи щодо впровадження до навчально-виховного процесу предметів морально-духовного змісту.

Одночасно у Міністерстві освіти і науки України та Державному комітеті України у справах релігій були створені відповідні робочі групи, які опрацьовували питання щодо розроблення відповідних заходів стосовно вирішення вищезазначеного питання на загальнодержавному рівні.

Зауважимо, що до 2005 року правове забезпечення викладання предметів духовно-морального спрямування регулювалося нормативно-правовими актами регіонального значення (відповідними рішеннями облдержадміністрацій). З виданням доручення Президента України №1-1/657 від 8 липня 2005 р. "Про удосконалення державно-церковних відносин, відновлення порушених прав і законних інтересів релігійних організацій, прискорення розв'язання актуальних проблем у їхній діяльності", а згодом ряду наказів та листів Міністерства освіти і науки України в контексті даного питання, визначило його правове регулювання нормативно-правовими актами загальнодержавного значення.

Такими нормативно-правовими актами профільного Міністерства є: наказ Міністерства освіти і науки України № 437 від 26 липня 2005 р. "Про вивчення у навчальних закладах факультативних курсів з етики віри та релігієзнавства"; лист Міністерства освіти і науки України № 1/9-436 від 18 серпня 2002 р. "Про вивчення етики у 2005/2006 навчальному році"; лист Міністерства освіти і науки України № 14/18.1 – 997 від 13.12.2005 р. "Про перелік програм та посібників, дозволених до використання при викладанні факультативних курсів духовно-морального спрямування"; рішення Колегії Мініс-

терства освіти і науки України № 8/1-2 від 29 червня 2006 р. "Про концептуальні засади вивчення в загальноосвітніх навчальних закладах предметів духовно-морального спрямування" та інші.

Одночасно із процесом впровадження предметів духовно-морального спрямування в загальноосвітні навчальні заклади України постало вирішення ряду проблемних питань, які стосувалися наступного: визначення статусу предмету та назви предмету, змістовно-методичного забезпечення учбового процесу, кадрового забезпечення компетентними фахівцями та ряду фінансових питань тощо.

Розглянемо вирішення вищеперерахованих питань пов'язаних із процесом впровадженням в школи України предметів духовно-морального спрямування.

Відносно вирішення питання щодо визначення статусу предметів духовно-морального спрямування, то дискусії розгорталися в контексті впровадження даних предметів в шкільну програму, як обов'язкових, або на факультативній основі. Зокрема певна частина представників церков і релігійних організацій виступають щодо впровадження даних предметів на основі обов'язкового предмету. Наприклад, за даними соціологічного опитування Центру Разумкова проведеного у 2013 р. таку думку відстоюють 26,9 % віруючих респондентів. Відносно конфесійно-церковної належності респондентів, то з таким твердженням погоджуються: 21,5 % опитаних віруючих УПЦ, 32,2 % – віруючих УПЦ КП, 39,2 % – інших православних (у результатах соцдослідження не деталізовано), 14 % – УГКЦ, 45,3 % – тих хто відносить себе до "просто християн" та 29,2 % респондентів, які відносять себе до інших конфесій. Наприклад, 43,2 % респондентів вважають, що основи релігійних вчень можуть викладатися у школах лише факультативно за вибором учнів та/або батьків. Конфесійно-церковна належність показує наступну диференціацію: 43,2 % опитаних віруючих УПЦ, 41,5 % – віруючих УПЦ КП, 41,5 % – інших православних, 40,4 % – УГКЦ, 31,4 % – просто християни та 35,4 % – інших конфесій [8, с.47].

Однак, враховуючи норми чинного законодавства (ст. 35 Конституції України, ст. 5 Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації України", ст. 6 і 8 Закону України "Про освіту") в яких затверджено принципи: відділення церкви і релігійних організацій і держави; світських характер освіти; незалежність державних і комунальних закладів освіти від релігійних організацій, а також той факт, що українське суспільство включає в себе, як релігійну, так і не релігійну спільноту (наприклад, "станом на початок 2013 р. … число громадян, які визначили себе віруючими … становить 67 %. … невіруючих 6 %" [8, с. 23]) Міністерство освіти і науки України затверджує рішення щодо впровадження предметів духовно-морального спрямування у навчальний процес на основі факультативу і за умови обрання даного курсу учнями або батьками. Ці принципи відображено у п. 4 наказу Міністерства освіти і науки України № 437 від 26 липня 2005 р. "Про вивчення у навчальних закладах факультативних курсів з етики віри та релігієзнавства".

Стосовно вирішення питання щодо конкретної назви предметів духовно-морального направлення, то тут слід зазначити, що не існує єдиної взірцевої норми, оскільки це залежить від регіональної специфіки зосередження релігійної мережі країни. На сьогодні існує доволі широкий спектр назв даних предметів які викладаються, а саме: "Основи релігійної етики", "Християнська етика", "Основи християнської етики", "Біблійна історія та християнська етика", "Християнська етика в українській культурі", "Основи православної культури", "Основи православної культури Криму", "Основи мусульманської культури Криму" тощо. Зауважимо, що більшість цих предметів є християноцентричними.

Згідно вищезазначеного указу Президента України №1-1/657 від 8 липня 2005 р. при Міністерстві освіти і науки було створено комісію для розроблення змісту факультативних курсів духовно-морального спрямування. "За попередніми підсумками роботи комісії запропоновано назву предмету «Основи християнської етики»" [9, с. 72]. Однак потрібно зазначити, що певна частина громадськості не погодилася із вищезаначеним рішенням комісії, а саме: представники Форуму атеїстів України, громадська організація Українська асоціація релігійних свобод, правозахисна організація – Харківська правозахисна група, частина релігійної спільноти (представники: мусульман, іудеїв та деяких протестантських церков). В загальному, їх аргументом було те, що даний курс в якості такої робочої назви обмежує права представників не християнських релігій та не віруючих спільнот.

У 2006 р. Міністерство освіти і науки України затвердило "Концептуальні засади вивчення в загальноосвітніх навчальних закладах предметів духовно-морального спрямування" при розроблені яких було враховано пропозиції вищезазначених громадських інститутів. Зокрема, у ІІІ розділі серед пояснення мети вивчення курсів духовно-морального спрямування зазначено, що здійснення духовно-морального виховання в школі відбувається "на основі християнського (в рамках курсу «Основи християнської етики»); мусульманського, іудейського або інших релігійних вчень (у рамках курсу «Основи релігійної етики») чи на основі науково-філософських засад (у рамках курсу «Етика»)" [3, с. 48], "у загальноосвітніх навчальних закладах може одночасно вивчатися предмет «Етика» та факультативний курс морально-етичного спрямування" [6, с.45].

Відносно питання щодо змістовно-методичного забезпечення учбового процесу зазначимо, що вирішення даного питання на загальнодержавному рівні, як і решти вищезазначених, розпочалося після 2005 р. До 2005 р. методичне забезпечення даних курсів мало спорадичний та безсистемний характер. Починаючи з другої половини двохтисячних років профільне міністерство починає здійснювати експертну оцінку відповідних програм та підручників предметів духовно-морального спрямування, надаючи відповідним матеріалам міністерський гриф, відповідно рекомендуючи їх до використання під час учбового процесу. Наприклад, перелік програм та підручників, які дозволені та не дозволені до використання містяться у листі Міністерства освіти і науки України № 14/18.1 – 997 від 13.12.2005 р. "Про перелік програм та посібників, дозволених до використання при викладанні факультативних курсів духовно-морального спрямування" та в інших нормативно-правових актах міністерства.

Стосовно вирішення питання щодо кадрового забезпечення читання вказаних предметів компетентними фахівцями, то необхідно зазначити, що до 2005 р. це питання не було урегульовано нормативно-правовою базою. Власне кажучи такі предмети читали, як світські викладачі, так і представники релігійних організацій.

Урегулювання даного питання передбачено п. 8 наказу Міністерства освіти і науки України № 437 від 26 липня 2005 р. "Про вивчення у навчальних закладах факультативних курсів з етики віри та релігієзнавства", листом Міністерства освіти і науки України № 1/9-436 від 18 серпня 2002 р. "Про вивчення етики у 2005/2006 навчальному році", п. 3 рішення Колегії Міністерства освіти і науки України № 8/1-2 від 29 червня 2006 р. "Про концептуальні засади вивчення в загальноосвітніх навчальних закладах предметів духовно-морального спрямування".

У текстах вищезазначених нормативно-правових актів зазначено, що викладати предмети духовно-морального спрямування можуть педагогічні кадри, які пройшли відповідні курси перепідготовки у інститутах післядипломної педагогічної освіти. Такі інститути в Україні існують в усіх адміністративно-територіальних одиницях України при Міністерстві освіти України, а також в деяких педагогічних ВУЗах.

Щодо організаційних засад учбового процесу (що не було розглянуто вище) викладання предметів духовно-морального спрямування організовується згідно наступних умов: на основі факультативу; у 5-6 класах, також передбачена можливість викладання у інших класах, якщо це дозволяє кількість годин із варіативної частини; обов'язковою згодою батьків (письмова заява на ім'я директора загальноосвітнього навчального закладу) на вивчення їхньої дитини відповідного факультативного курсу; мінімальна наповненість груп у міській місцевості становить 8 учнів, у сільській 4; кількість годин таких предметів становить 35 годин на рік; оцінка з таких предметів не виставляється [6; 3].

Паралельно із процесом впровадження в школи України предметів духовно-морального спрямування представники церков і релігійних організацій піднімають питання щодо правового врегулювання можливості заснування останніми навчальних закладів різних рівнів акредитації. Власне кажучи це питання піднімається релігійною спільнотою впродовж всього періоду незалежності України. Неодноразово воно висловлювалося у зверненнях Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій до керманичів держави.

Згідно норм чинного законодавства, релігійні організації не зазначені в переліку юридичних осіб які можуть засновувати навчально-виховні заклади (п. 2.2 Положення "Про порядок створення, реорганізації і ліквідації навчально-виховних закладів" затвердженого Постановою Кабінету Міністрів України № 228 від 5 квітня 1994 р.). Виходячи з вищезазначеного для релігійних організацій актуалізується питання щодо заснування останніми загальноосвітніх навчальних закладів з можливістю надання атестату державного зразку. Дане питання є одним із актуальних у сфері державно-релігійного комплексу держави.

Для урегулювання цього питання відбувалася(ється) відповідна законотворча робота. Безпосередньо до Верховної Ради України IV, V, VI та VII скликання було внесено ряд законопроектів щодо його вирішення. Це наступні законопроекти: Проект Закону "Про внесення змін до деяких законів України (щодо заснування релігійними організаціями загальноосвітніх шкіл)" (реєстр. № 8002 від 18.07.2005 р., внесено Народним депутатом України Бойко Ю. А.), Проект Закону "Про внесення змін і доповнень до деяких законодавчих актів України (щодо заснування релігійними організаціями навчальних закладів)" (реєстр. № 2020 від 30.08.2006 р., внесено Народним депутатом України В. М. Стретовичем), Проект Закону "Про внесення змін до деяких законів України (щодо заснування релігійними організаціями навчальних закладів)" (реєстр. № 3160 від 12.02.2007 р., внесено групою Народних депутатів України В. М. Стретовичем, О. Б. Бондар-Петровською, В. С. Малишевим, В. С. Марущенко), Проект Закону "Про внесення змін і доповнень до деяких законодавчих актів України (щодо заснування релігійними організаціями навчальних закладів)" (реєстр. № 2729 від 09.07.2008, внесено групою Народних депутатів України В. М. Стретовичем, О. Б. Бондар-Петровською, В. С. Малишевим, В. С. Марущенко), Проект Закону "Про внесення змін до деяких законів України (щодо заснування релігійними організаціями навчальних закладів)" (реєстр. № 9580 від 13.12.2011 р., внесено групою Народних депутатів України Стретовичем В. М., Бондар О. Б., Жванія Д. В., Білозір О. В. та ін.); Проект Закону "Про внесення змін до деяких законів України (щодо партнерських взаємовідносин держави, школи і церкви)" (реєстр. № 2340а від 18.06.2013 р., внесено Народним депутатом України Ю. Р. Мірошніченко).

Той факт, що впродовж останніх трьох скликань Парламенту України до нього вносяться законопроекти з вищезазначеної проблематики вказує на те, що ідея заснування релігійними організаціями навчальних закладів державного стандарту не знаходила підтримку серед парламентарів. В більшості випадків вказані проекти законів не виносилися на розгляд до сесійної зали. Наприклад, вищезазначені законопроекти № 2020 та 3160 не знайшли підтримку у Міністерстві освіти і науки України в результаті чого перший не було прийнято, другий відкликано; проект закону № 2729 було підтримано Міносвіти, однак профільним парламентським Комітетом з питань науки і освіти було рекомендовано його відхилити в результаті чого він не був включений до розгляду в порядок денний; законопроект № 9580 було відкликано.

Станом на жовтень 2013 р. у профільних комітетах Верховної Ради України на розгляді знаходиться вищезазначений проект закону № 2340а. Як зазначається у пояснювальній записці до даного проекту нормативно-правового акту: "Шляхом прийняття законопроекту пропонується внести зміни до законів України "Про свободу совісті та релігійні організації", "Про освіту", "Про дошкільну освіту", "Про позашкільну освіту", "Про загальну середню освіту" та "Про вищу освіту" з метою створення правових засад розбудови партнерських взаємовідносин держави, школи і церкви (релігійних організацій)" [4]. Прийняття вказаного законопроекту, окрім іншого, надасть право релігійним організаціям засновувати загальноосвітні заклади, що, в свою чергу, надасть можливість викладання в цих закладах відповідного комплексу предметів духовно-морального спрямування властивого релігійній організації, що є засновником конкретного навчального закладу.

Згідно результатів соціологічних опитувань, за останні тринадцять років спостерігається не дуже високий відсоток однозначної підтримки громадської щодо можливості заснування релігійними організаціями загальноосвітніх навчальних закладів. Наприклад, у 2003 р. він складав 27 % [2, с. 31], у 2005 р. – 17,7 % [12, с. 28], у 2010 р. – 39 % та у 2013 р. – 32 % [10, с. 10]. Однак потрібно зазначити, що спостерігається тенденція до його поступового зростання.

Зазначимо, що питання впровадження предметів духовно-морального спрямування у школу визивало доволі жваві дискусії в громадських та наукових колах України. Зокрема рядом наукових, державних, релігійних установ було проведено цілий ряд науково-практичних конференцій присвячених даній тематиці; видано наукові, довідкові збірники в яких комплексно висвітлюється усесторонній огляд даної проблематики і наведені відповідні тексти нормативно-правових актів.

Впровадження предметів духовно-морального спрямування у школи України після проголошення незалежності першопочатково відбувається у західних областях країни з 1992 р. В 2013 році вказані предмети вивчаються у всіх адміністративно-територіальних центрах держави. Таким чином, процес впровадження даних предметів тривав з 1992 р. по 2013 р. Результати соціологічних опитувань в Україні (з 2003 р. до 2013 р.) показують поступове зменшення відсотку громадської підтримки процесу викладання предметів духовно-

морального спрямування у школах України. Наприклад, у 2003 р. даний процес підтримували 65,8 % респондентів, а в 2013 р. – 36,5 %.

Процес впровадження предметів духовно-морального спрямування в школи України супроводжувався вирішенням кола проблемних питань, а саме: визначення статусу предмету та назви предмету, змістовно-методичного забезпечення учбового процесу, кадрового забезпечення компетентними фахівцями та іншими. Зазначимо, що у першому десятилітті незалежності України вирішення вказаних питань мало безсистемний характер, оскільки сам процес впровадження вищезазначених предметів у середні загальноосвітні школи України був спорадичний.

З 2002 р. дане питання набуває загальнодержавного обговорення, а з 2005 р. правове забезпечення викладання предметів духовно-морального спрямування регулюється нормативно-правовими актами вищих органів державної влади України. Отже з другої половини другого десятиліття незалежності України процес впровадження предметів духовно-морального спрямування поступово набуває системного характеру.

Паралельно із процесом впровадження предметів духовно-морального спрямування у світську систему освіти, церкви і релігійні організації піднімають питання щодо можливості заснування останніми навчальних закладів різних рівнів акредитації на рівні із світськими закладами освіти. В контексті вирішення даного питання в державі відбувається законотворча робота. До Верховної Ради України впродовж IV, V, VI та VII скликання вносилися відповідні законопроекти, однак, на сьогодні, дане питання державно-релігійного комплексу не знаходить підтримки серед парламентарів. Однак, результати соціологічних опитувань, за останні тринадцять років, показують поступове збільшення відсотку громадської думки щодо підтримання даної ініціативи церков і релігійних організацій.

Для існування в подальшому гармонійної моделі співіснування релігійної і світської систем освіти, в контексті присутності релігійного компоненту в світській освіті, в державних школах необхідно залишити викладання предметів духовно-морального спрямування на факультативній основі та одночасно надати правову можливість релігійним організаціям засновувати навчальні заклади різного рівня акредитації згідно державного зразка.

Перспективою подальших досліджень можуть слугувати наукові розвідки в контексті вивчення досвіду впровадження предметів духовно-морального спрямування у інших країнах, наприклад Польщі.

Список використаних джерел

1. *Андрусишин Б. І.* Державно-церковні відносини: історія, сучасний стан та перспективи розвитку: навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів / Б. І. Андрусишин, В. Д. Бондаренко. – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2011. – 387 с. 2. Громадська думка про релігію і церкву (Соціологічне дослідження Центру Разумкова) // Національна безпека і оборона. – 2004. – № 3. – С. 30–40. 3. Концептуальні засади вивчення в загальноосвітніх навчальних закладах предметів духовно-морального спрямування (курси "Етика", "Основи християнської етики", "Основи релігійної етики") // Збірник нормативно-правових актів щодо запровадження курсів морально-духовного спрямування у навчально-виховний процес / [укл.: Луценко С. М., Ніколаєнко С. П., Третьякова О. В.]. – Суми : ОІППО, 2007. – С. 46–52. 4. Пояснювальна записка 18.06.2013 [Електронний ресурс] // Проект Закону про внесення змін до деяких законів України (щодо партнерських взаємовідносин держави, школи і церкви). – Режим доступу : http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=47456. 5. Предмети духовно-морального спрямування, що викладаються у школах всіх областей України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1244:1&catid=34:ua&Itemid=&lang=uk. 6. Про вивчення етики у 2005/2006 навчальному році. Лист Міністерства освіти і науки України від 18.08.2002 р. № 1/9-436 // Збірник нормативно-правових актів щодо запровадження курсів морально-духовного спрямування у навчально-виховний процес / [укл.: Луценко С. М., Ніколаєнко С. П., Третьякова О. В.]. – Суми : ОІППО, 2007. – С. 44–45. 7. Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій. Указ Президента України № 279 від 21 березня 2002 р. // Збірник нормативно-правових актів щодо запровадження курсів морально-духовного спрямування у навчально-виховний процес / [укл.: Луценко С. М., Ніколаєнко С. П., Третьякова О. В.] – Суми : ОІППО, 2007. – С. 41. 8. Релігійність українців: рівень, характер, ставлення до окремих аспектів церковно-релігійної ситуації і державно-конфесійних відносин (результати загальнонаціонального соціологічного дослідження) // Релігія і влада в Україні : проблеми взаємовідносин. Інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу на тему "Державно-конфесійні відносини в Україні станом на 2013 рік: рух до партнерства держави і Церкви чи до кризи взаємин?", 22 квітня 2013 р. – К. : [б. в.], 2013. – С. 23–48. 9. *Самойленко О. А.* Релігійна освіта і виховання в системі світської освіти: проблема взаємодії // Українська полоністика. – К., 2009. – Вип. 6. Історико-філософські дослідження. – С. 71–77. 10. Україна-2013: державно-конфесійні відносини // Релігія і влада в Україні : проблеми взаємовідносин. Інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу на тему "Державно-конфесійні відносини в Україні станом на 2013 рік: рух до партнерства держави і Церкви чи до кризи взаємин?", 22 квітня 2013 р. – К. : [б. в.], 2013. – 76 с. 11. Церква в українському суспільстві. Матеріали соціологічного дослідження / [авт. кол.: В. П. Перебенесюк (кер., ред.) та ін.]. – К. : ВІП, 2004. – 52 с. 12. *Шангіна Л.* Релігійність українського суспільства : окремі тенденції 2000–2007 років // Національна безпека і оборона. – 2007. – № 8. – С. 21–44.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

Л. Д. Владыченко

ВНЕДРЕНИЕ ДУХОВНО-МОРАЛЬНОГО КОМПОНЕНТА В СВЕТСКУЮ СИСТЕМУ ОБРАЗОВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО СОСТОЯНИЯ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В УКРАИНЕ

Освещены вопросы сотрудничества религиозных институтов с государственными учреждениями в сфере образования в период независимости Украины. Рассмотрен процесс внедрения предметов духовно-морального направления в общеобразовательные учебные заведения на современном этапе развития Украины. Выделены проблемные вопросы, связанные с процессом внедрения в школы Украины предметов духовно-нравственной направленности. Проанализирована законотворческая работа относительно решения одного из актуальных вопросов для религиозного сообщества, а именно – правового урегулирования возможности основания религиозными организациями учебных заведений разных уровней аккредитации. Приведены результаты общественных опросов относительно преподавания предметов духовно-морального направления в школах Украины и возможности создания в Украине религиозными организациями учебных заведений.

Ключевые слова: предметы духовно-нравственной направленности, религиозные организации, религиозная и светская система образования, учебные заведения, государственно-конфессиональные отношения.

L. D. Vladychenko

IMPLEMENTATION OF SPIRITUAL AND MORAL COMPONENT IN A SECULAR EDUCATION SYSTEM IN THE CONTEXT OF THE CURRENT STATE OF CHURCH-STATE RELATIONS IN UKRAINE

The questions of religious institutions cooperate with state institutions have been elucidated in the field of education in independent Ukraine. The process of implementation of spiritual and moral direction in secondary schools has been considered at the current stage of development of Ukraine. Problems, related to the process of implementation of spiritual and moral directed subjects in Ukrainian schools, have been highlighted. Legislative work as for solving one of the current issues for the religious community of the state has been analyzed – namely, legal regulation of possibility to establish educational institutions at various levels of accreditation by religious organizations. The results of public opinion polls concerning the teaching of spiritual and moral direction in schools of Ukraine and possible establishment of educational institutions by religious organizations in Ukraine have been given.

Keywords: spiritual and moral directed subjects, religious organizations, religious and secular educational system, educational institutions, state-confessional relations.

УДК 17

В. А. Ворона, асп., КНУТШ

КОНТРАКТУАЛІЗМ І ПРАВА ТВАРИН

У статті розглядаються дві основні форми контрактуалізму в контексті їх стосунку щодо проблеми дискримінації тварин, зокрема практики тваринництва. Здійснюється порівняльний аналіз між версією контрактуалізму Гоббса та версією контрактуалізму Роулза і Роулендса. А також наводяться аргументи на користь того, що контрактуалістська теорія Роулза може бути використана для обґрунтування морального обов'язку вегетаріанства.

Ключові слова: контракт, контрактуалізм, права тварин.

В історії філософії контрактуалістську теорію прийнято розглядати як таку, що не може брати під свій захист життя тварин. І хоча це дійсно випливає із форми контрактуалізму, яка представлена в філософії Гоббса, однак не можна дійти такого висновку, виходячи з форми контрактуалізму, що представлена в політичній філософії Джона Ролза.

Твердження, що контрактуалістська теорія (її форма,що представлена у філософії Дж. Ролза) є одним із найбільш сильних союзників захисників прав тварин,- вивловив Марк Роулендс у своїй праці "Права тварин: моральна теорія і практика".

Форма контрактуалізму, яку започаткував Томас Гоббс, згідно якої договір не може брати під свою опіку нераціональних істот, і яка в подальшому справить певний вплив на ту форму контрактуалізму, яка буде представлена в "Теорії справедливості" Джона Ролза, дійсно є послідовною, обґрунтовуючи необхідність укладення контракту лише між раціональними істотами.

В філософії Гоббса договір відіграє роль засобу, що забезпечує моральну поведінку. Таке обґрунтування включає дві умови. Перша умова полягає в тому, що учасники договору мають бути раціональними істотами, щоб розуміти зміст та умови договору. Як зазначає Гоббс – "угоди з тваринами неможливі. Укладати угоди з дикими тваринами неможливо, бо, не розуміючи нашої мови, вони не розуміють і не приймають ніякого перенесення права, не можуть також вони самі перекладати ніяке право на інших, – а без взаємного отримання немає угоди" [1, с. 162]. Друга умова полягає в рівних можливостях учасників; ця умова передбачає, що укладання договору із тими, хто не може заподіяти нам шкоду, не має сенсу. Згідно цього типу контрактуалізму цілі та засоби, які обираються не можуть бути оцінені як об'єктивно правильні або неправильні. Заподіяння шокди іншим заради досягнення власної мети не є чимось поганим згідно цієї форми контрактуалізму, скоріше це є не раціонально, оскільки інші також можуть завдати шкоди, тому більш вигідно утриматись від такої поведінки, адже це є взаємовигідно. Тому гоббсівський контракт охороняє від рівних по силі суперників, а значить зберігає сили та кошти, які могли б бути використані у боротьбі з цими суперниками.

Друга версія контрактуалізму істотно відрізняється від першої. Якщо перша версія контрактуалізму використовує ідею контракту для того, щоб обґрунтувати мораль і підстави необхідності дотримання правил поведінки, передбачених цим контрактом, то друга версія використовує ідею контракту як евристичний механізм, в межах якого ми можемо визначити і сформулювати принципи, які ми приймаємо [3, с. 196]. Ця форма контрактуалізму передбачає, що контракт може бути використаний, наприклад, для обґрунтування рівного морального статусу; ця версія контрактуалізму походить від Канта.

Версія контрактуалізму Гоббса передбачає, що договір утверджується мовчазною згодою раціональних агентів з рівними силами. Весрія ж контрактуалізму Канта містить принаймні мінімальне поняття моральної істини чи об'єктивності, незалежної від договору, досягнутого агентами. Тому для Канта договір матиме значення лише тоді, якщо договірні умови втілюють або наближають нас до моральної істини або правильності. І з цієї позиції мовчазне прийняття договірних умов не є морально правильним. Контракт, згідно цієї другої форми контрактуалізму, швидше потрібно розглядати як пристрій, функція якого полягає у тому, щоб допомогти нам визначити або виявити, що є морально правильним або неправильним, та що має цей стан незалежно від самого контракту. Такий підхід передбачений формою контрактуалізму Канта. Для цієї форми повноваження договору є похідними від влади моральних принципів, які договір допомагає нам розкрити, і якщо це дійсно правильні принципи, то слідуючи цим принципам, ми чинимо правильно.

Також суттєвим моментом є те, що умова рівних можливостей (рівної сили чи влади) та умова раціональності не відіграє важливої ролі в кантівській версії контрактуалізму. Чи може бути індивід включений у договір чи ні, не залежить прямо від його влади або раціональності, але залежить лише від того, що говорить Закон Моралі. Однак дійсно положення про включення нераціональних агентів ще потребує додаткових аргументів.

Марк Роулендс пропонує версію контрактуалізму, яка використовує договір не як засіб з'ясування будь-якого Закону Моралі з позиції Канта, а з принципу, який покладений в основу сучасного морального мислення – принципу рівної поваги інтересів. Функція договору в цьому випадку полягатиме у сприянні з'ясуванню змісту даного принципу. Належне розуміння цього принципу, згідно Роулендса, руйнує умови раціональності та рівних можливостей. Хоча творці договору повинні бути раціональними агентами, однак це ще не дає підстав для висновку, що одержувачі захисту повинні бути лише раціональними істотами з рівними можливостями.

Роулендс використовує версію контрактуалізму Канта, що сформульована в концепції Дж. Ролза, але на його думку, хоча в теорії Дж. Ролза і міститься ядро контрактуалізму Канта, однак воно оточене невдалими і непотрібними елементами версії контрактуалізму Гоббса. Таким чином, Роулендс ставить собі за мету "exorcise Rawls of his Hobbesian demons" [4, p. 128].

Отже, Роулендс виходить із форми кантівського контрактуалізму, який надається Дж. Ролзом в "Теорії Справедливості", однак Роулендс підкреслює суттєву розбіжність між його теорією та теорією Ролза, адже Ролз як політичний філософ застосовує контрактуалізм для визначення природи того, що він називає основною структурою суспільства, шлях, в якому основні соціальні інститути розподіляють основні права і обов'язки і визначають поділ переваг від соціальної співпраці; натомість Роулендс пропонує використовувати контрактуалістські ідеї в більш широкому сенсі, такому як забезпечення загальної теорії моралі, а точніше – обґрунтування основи для надання моральних прав і обов'язків в цілому.

Суть контрактуалізму Ролза пов'язана із поняттям вихідного становища, з яким у свою чергу пов'язана

© Ворона В. А., 2013

ідея завіси невідання. Для контрактуалістської теорії Дж. Ролза важливо виявити на які принципи погодяться люди, які були б позбавлені знання певних фактів про себе. Люди тут перебувають у вихідному становищі, і не знають про факти, що приховані завісою невідання. Вони не знають свого соціально-економічного становища, а також вони не знають своїх природних талантів та здібностей, а також вони не знають свого власного уявлення про благо. Тобто, якщо існують можливі варіанти переконань про те, який спосіб життя є правильним, то люди, що перебувають у вихідному становищі, не знають, яким варіантом переконань вони будуть володіти. Отже, ці люди перебувають у вихідному становищі, вони є раціональними, і основна мета для них полягає у тому, щоб сформулювати таку систему правил, щоб після зняття завіси невідання поставити себе у найбільш вигідні умови [3, с. 196].

За Розлом людина б обрала два принципи справедливості у розподілі благ: перший полягає у тому, що кожна людина повинна мати рівні права на саму велику загальну систему рівних основних свобод, сумісною з аналогічною системою для всіх, а другий принцип полягає у тому, що соціальні та економічні нерівності повинні бути влаштовані таким чином, щоб вони, по-перше, з найбільшою користю найменш забезпечених відповідали принципам економії, і по-друге, були пов'язані з правами та обов'язками, відкритими для всіх в умовах справедливої рівності можливостей.

Розвиваючи контрактуалістську теорію Дж. Ролза, Роулендс підкреслює важливість зв'язку між інтуїтивним аргументом рівності і соціальним аргументом договору, адже це пов'язано із поясненням того, яким чином контрактуалізм може обґрунтовувати поширення прав на нераціональних істот.

На думку Роулендса, основи інтуїтивного аргументу рівності полягають в наступному:

1) Якщо людина I не несе відповідальності за володіння властивістю P, то I морально не має права на P.

2) Якщо у I не має морального права на P, то I не має морального права на будь-які переваги, одержувані з володіння P.

3) Для будь-якої людини I, існує набір властивостей $S = (P_1, P_2, ... P_n)$ такий, що I володіє S, не будучи відповідальним за зберігання S.

Отже, для будь-якого індивіда I, існує безліч властивостей S таких, що I не має морального права на вигоду від володіння S [4, p. 133].

Якщо певна властивість є незаслуженою, а саме, – якщо той, хто володіє певною властивістю нічого не зробив для того, щоб нею володіти, то він відповідно не має права на будь-які переваги, які можуть бути отримані з цього володіння. І Ролз підтримує цей принцип. Адже наприклад, народження з певним соціальним становищем у суспільстві, що пов'язано з певною соціальною, расовою, економічною або гендерною групою – це незаслужене становище. Тому індивід не заслуговує ні певних переваг, ні покарання від володіння певною властивістю. Тобто економічні або соціальні нерівності є незаслуженими, і, відповідно, несправедливо через це когось ставити у гірше становище або позбавляти певних прав. Роулендс звертає увагу на те, що концепція рівних можливостей, так як вона розуміється у сучасній ліберальній культурі, не надає значення тому, що існує ще багато властивостей, які незаслужені. Зокрема, природні здібності або можливості таким же чином незаслужені, як і соціальні, расові, економічні та гендерні властивості. Ніхто не заслуговує того, щоб народитися вродливим або потворним, атлетично обдарованим або фізично слабким. Тому Роулендс наполягає на тому, що принцип рівних можливостей, який втілений в сучасній ліберальній ідеології реалізується не послідовно [4, p. 133]. Таким чином в теорії Дж. Ролза є певний дисонанс між втіленням принципу і послідовною прихильністю до цього принципу.

Як уже зазначалося, як і в теорії Ролза, так і в концепції Роулендса важливе значення відіграє поняття вихідного становища. Вихідне становище є інтуїтивним тестом справедливості. Роулендс наводить приклад, що вихідне становище – це приблизно такий самий вибір як вибір людини, що розрізає піцу, але вона не знає який шматочок піци дістанеться їй, тож розподільник прав сам не знає, в якому місці розподільної схеми буде він, і це незнання змушує його здійснювати справедливий розподіл. Це підтверджує, що ідея вихідного становища використовується як евристичний механізм для моделювання моральної рівності індивідів.

Роулендс починає переглядати це поняття вихідного становища Дж. Ролза із важливого уточнення. Оскільки вихідне положення не слід розглядати як реальний стан справ, але варто розглядати як евристичне поняття певний інструмент уявлення. За Роулендсом, цей процес міркувань виглядає приблизно так: "As a matter of fact, I have property P. But what if I did not have P? What principles of morality would I want adopted if I didn't have P?" [4, p. 143].

Отже, уточнення М. Роулендса полягають в наступному:

1) не існує жодних вимог, що, щоб бути у вихідному становищі, треба обмежити всі властивості людини. Тобто, не потрібно уявляти себе без будь-яких властивостей. Все, що потрібно, так це поступово призупиняти віру у те, що ми володіємо кожною індивідуальною властивістю.

2) необхідно дотримуватись важливого розрізнення між тим, що ми можемо назвати, уявляючи це і уявляючи на що це буде схоже. Наприклад, чоловік входить у вихідне становище, припускаючи, що у нього відсутня властивість бути чоловіком, отже він повинен поставити запитання про те, які моральні принципи він би хотів отримати в даній ситуації [4, p.143].

Варто також підкреслити, що для Роулендса ні множинність агентів, ні поняття договору не мають важливого значення щодо ідеї вихідного становища. Головним є те, що будь-яка можливість несправедливості виключається незнанням нашого становища в суспільстві.

Отже, запропонована версія контрактуалізму Роулендса, яка бере за основу поняття вихідного становища, що пов'язане із завісою незнання, не вимагає включення умови рівних можливостей агентів, як цього вимагає теорія Гоббса.

Що стосується умови раціональності, то згідно Роулендса, той факт, що раціональні агенти є відповідальними за розробку моральних принципів, не говорить на користь того твердження, що ці принципи стосуються лише самих раціональних агентів. Як уже зазначалося, людина не приймає рішення щодо того, якими природними властивостями вона буде наділена, це рішення не її, а природне, отже, це морально довільна властивість, а тому у людини не має морального права на володіння нею, відповідно не має права на отримання переваг від неї. Тому ми виключаємо через завісу невідання такі властивості як раса, стать, інтелект, саме тому, що вони є морально довільними властивостями, які не залежать від нас. Тому раціональність є незаслуженою властивістю, відповідно, у вихідному становищі ми не можемо знати чи після зняття завіси невідання ми виявимось раціональними агентами чи ні. Отже, й моральні принципи ми маємо обирати відповідно до такого незнання.

Що раціональність має бути виключена через завісу невідання Роулендс підкріплює наступним твердження: "none of us can be certain how much of our lives will be lived as a rational agent. We all know that during the early years of our lives we were not rational agents. We suspect that the later years of our lives might return us to the same state. And at every moment in between, the possibility of irreparable brain trauma due to accident or illness dogs our tracks." [4, p. 150]. Тому можна назвати навіть нераціональною відмову від визнання вищезгаданих можливостей або випадковостей, і відповідно є нераціональним обирати моральну систему, яка не враховує цих можливостей.

Отже, поняття вихідного становища, як і у Дж. Ролза, так і у Роулендса відіграє дуже важливу роль. Саме у вихідному становищі через завісу невідання ми виключаємо знання свого виду і свого статусу як раціонального або морального агента. І цей суто теоретичний механізм виявляється тестом на справедливість для всієї діяльності людства стосовно тварин. З позиції контрактуалізму, на думку Роулендса, моральність розведення тварин для їжі залежить від раціональності вибору, який ми здійснюємо у вихідному становищі через завісу невідання. Тому окрім того, що ніхто не може знати в яку саме групу він потрапить після зняття завіси невідання (1. люди; 2. тварини, яких люди зазвичай не вживають у їжу; 3.тварини, яких люди вживають у їжу,на яких, проводять досліди, тестування товарів і т. д.), Марк Роулендс пропонує також розглянути питання про те, що, кожна із груп втрачає від вибору, який ми здійснюємо у вихідному становищі.

Розглядаючи питання про те, що втратить людство, якщо відмовиться від практики тваринництва, Роулендс доходить висновку, що дійсно людство змушене буде від чогось відмовитись, однак він підкреслює, що ця відмова не стосується життя та здоров'я. Адже хоча м'ясо і є джерелом надходження необхідних для організму амінокислот, однак воно не є істотним у цьому відношенні джерелом, бо необхідні для організму амінокислоти можуть бути отримані також і з рослинних білків. Тому єдине, від чого людство повинне було б відмовитись – це певні смакові задоволення, адже м'ясо для багатьох людей є смачним, і навіть деякі вегетаріанці можуть певною мірою страждати від такої втрати. Хоча як слушно підкреслює Роулендс, – вегетаріанство і вживання смачної їжі – не є взаємовиключними варіантами. Але навіть якщо припустити, що м'ясні страви дійсно є більш смачними, ніж вегетаріанські, ми все ж маємо брати до у ваги в першу чергу те, що, у порівнянні із цією такою втратою, втрачають тварини. Очевидно, що ми втрачаємо певні смакові задоволення, тварини – втрачають своє життя, а також усі можливості, які не можуть бути реалізовані у зв'язку із проведенням людством практики тваринництва; тому вони не лише втрачають своє життя, але й фактично смерть для них виявляється довгоочікуваним порятунком, адже все своє життя вони змушені проводити у жахливих умовах, де щоденно піддаються жорстокому поводженню. Отже, коли порівняти людські "страждання" через відмову від вживання м'яса із тим стражданням тварин, яких використовують для їжі, вибір виявляється очевидним, і як слушно зазначає Роулендс: "what one stands to lose as a human is surely inconsequential compared to what one stands to lose as a cow, or pig, or lamb. After all, how many lamb chops would one be prepared to accept for one's life?" [4, p. 165]. Тому раціональний вибір має бути здійснено на користь світу, у якому вегетаріанство було б морально обов'язковим для людей. Отже, якщо контрактуалізм підтверджує, що через механізм вихідного становища, ми робимо вибір на користь світу, де вегетаріанство є морально обов'язковим, цей вибір є морально обґрунтованим і для реального світу.

Заслуга Марка Роулендса полягає у тому, що він намагається версію контрактуалізму, яка сформульована Джоном Ролзом, зробити більш послідовною. Роулендс пропонує Дж. Ролзу не зупинятись лише на тому, щоб піддати тесту на справедливість наше соціальне та економічне становище, адже сама теорія дозволяє нам піти далі, і з'ясувати чи є справедливим наше переконання, що сам факт народження людиною дає нам моральне право на експлуатацію інших видів тварин. Людина, перебуваючи у вихідному становищі, одним із моральних принципів світу, у якому їй довелось би жити, обрала б вегетаріанство, адже у вихідному становищі вона не знає чи стане вона людиною або твариною, яка буде страждати від практики промислового тваринництва чи буде використана як матеріал для медичних, військових чи наукових експериментів.

Звісно, що сам принцип вихідного становища, ні у Дж. Ролза, ні у М. Роулендса не є положенням, що відображає будь-який стан справ, скоріше це є механізм для прояснення того, що має розумітися під справедливими принципами.

Отже, розглянувши дві основні форми контрактуалізму, із врахуванням важливих зауважень Марка Роулендса, можна дійти висновку, що переконання, яке є поширеним і сьогодні, в тому, що контрактуалізм не може брати під свій захист життя нераціональних істот, зокрема тварин, послідовно витікає лише із першої форми контрактуалізму, що походить від Гоббса. Однак версія контрактуалізму, що представлена в теорії Дж. Ролза, якщо послідовно їй слідувати, не дає підстав стверджувати, що під захист контракту підпадають лише раціональні істоти, і це є суттєве уточнення, яке в цілому має важливе значення для загальної теорії моралі.

Список використаних джерел

1. *Гоббс Томас*. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної / Томас Гоббс ; [пер. з англ. Р. Димерець]. – К. : Дух і літера, 2000. – 600 с. 2. *Кант И.* Метафизика нравов / [пер с нем. С. Шейман-Топштейн, Ц. Арзаканян] // Кант. Сочинения : [в 8 т.]. Т. 6. – М. : Чоро, 1994. – 613 с. 3. *Ролз Дж.* Теорія Справедливості / Дж. Ролз ; [пер. з англ. О. Мокровольского]. – К. : Вид. Соломії Павличко "Основи", 2001. – 822 с. 4. *Rowlands M.* Animal Rights: Moral Theory and Practice / M. Rowlands. – New York : Palgrave Macmillan, 2009. – 240 p.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

В. А. Ворона

КОНТРАКТУАЛИЗМ И ПРАВА ЖИВОТНЫХ

В статье рассматриваются две основные формы контрактуализма в контексте их отношения к проблеме дискриминации животных, в частности практики животноводства. Осуществляется сравнительный анализ между версией контрактуализма Гоббса и версии контрактуализма Роулза и Роулендса. А также приводятся аргументы в пользу того, что контрактуалистская теория Роулза может быть использована для обоснования морального долга вегетарианства.

Ключевые слова: договор, контрактуализм, права животных.

V. A. Vorona

CONTRACTARIANISM AND ANIMAL RIGHTS

In this paper two main forms of contractarianism in the context of their relationship to the problem of discrimination against animals, particularly animal breeding practices are considered. The comparative analysis between the Hobbes and Rawls and Rowlands versions of contractarianism is conducted. The paper also argues that Rawls' contractarianism theory can be used to justify the moral duty of vegetarianism.

Keywords: contract, contractarianism, the rights of animals.

УДК 161/162

В. В. Гаджиєв, асп., КНУТШ

ПОНЯТТЯ ГРИ У ГУМАНІТАРНОМУ ЗНАННІ

У статті досліджується поняття гри у гуманітарному знанні. Головна увага приділяється концепціям Л. Вітгенштайна, Й. Гейзинги та Е. Берна; дається їхній порівняльний аналіз.

Ключові слова: гра, визначення гри, структура гри, учасники гри, правила гри, результат гри, логіка, культурологія, психологія.

У наш час поняття "гра" є предметом дослідження багатьох галузей знання. Це філософія, психологія, логіка, лінгвістика, література, економіка, математика тощо. Серед визначних дослідників цієї проблематики можна назвати: Людвіга Вітгенштайна (Ludwig Wittgenstein), [4, 5] Йохана Гейзінгу(Johan Huizinga) [11], Еріка Берна (Eric Berne) [3], Ганса-Георга Гадамера (Hans-Georg Gadamer) [6], Германа Гессе (Hermann Hesse) [7], Річарда Бахмана (Richard Bakhman) [1, 2] та інших.

Проте досі у науковому співтоваристві єдиної концепції гри не розроблено. У цій статті головна увага приділяється специфіці дослідження гри в гуманітарному знанні, а саме у філософії, культурології та психології. Ми зупиняємося саме на цих сферах знання, по-перше, тому, що вони є найбільш близькими для людини, по-друге, вони яскраво ілюструють теоретичні та практичні чинники у бутті людини. У зв'язку з цим метою роботи є порівняльний аналіз цього поняття у концепціях Вітгенштайна, Гейзінги та Берна. Ми зупиняємося на цих трьох мислителях не випадково. Людвіг Вітгенштайн, був яскравим представником логіко-філософського знання. Він першим висунув ідею побудови штучної мови, як "ідеальної" мови. Розробив доктрину логічного атомізму, що представляє собою проекцію структури знання на структуру світу.

Йохан Гейзінга, є видатний нідерландський філософ та історик культури. Гейзінга примикає до традиції швейцарського історика культури Я. Буркхардта, відмовляючись від формальних схем історичного процесу, його об'єктивації. Він висуває на перший план поняття культури і особистості, уявлення про цілісність тієї чи іншої епохи, теза про властиві їй особливому культурному мовою, ідеал єдності і духовної наповненості людської культури.

Ерік Берн, американський психотерапевт і психолог, який створив на основі розвитку їм деяких психоаналітичних ідей "трансакційний аналіз". На відміну від класичних психоаналітиків, які доводять аналіз пережитих клієнтом проблем до його перших років життя, Берн вважав за необхідне довести аналіз до історії життя його батьків та інших предків. Головна праця Берна – "Ігри в які грають люди" [3], була однією з найбільш читаних книг з психології XX століття.

Отже, ми будуємо нашу статтю на підставі таких чинників, як: визначення гри, структура гри, учасники гри, правила гри та практичне застосування результатів гри.

Людвіг Вітгенштайн (1889–1951), відомий філософ і логік, представник аналітичної філософії. Творчість Вітгенштайна поділяють на два етапи: ранній і пізній. На ранньому етапі Вітгенштайн пише одну зі своїх відомих праць "Логіко-філософський трактат" (1922) [5]. Пізній період його творчості визначається іншою книгою – "Філософськими дослідженнями"(1953) [4], яка вийшла друком через два роки після його смерті. Принципової різницею між двома періодами є те, що у "Логіко-філософському трактаті" філософ розглядав як панацею мову науки, яку він вважав логічно бездоганною. Ця мова, на його думку, мала розв'язати всі двозначності та недоліки природної мови. Пізніше, у "Філософських дослідженнях", він вже говорить про мову природну, застосовуючи поняття мовної гри. Воно відноситься саме до природної мови, в ідеальній мові науки подібне неможливе.

Отже, мовна гра є одним з головних понять пізньої філософії Вітгенштайна. Для критики філософських уявлень про мову і мовних значень він розробляє особливий методологічний прийом, у якому виділяє реальні та уявні фрагменти мовної діяльності. Простота цих фрагментів дозволяє людині роздивитися нові аспекти мови. Такі примітивні засоби використання мови Вітгенштайн називає іграми. Він пише: "Я назву ці ігри «мовними іграми» і буду іноді міркувати про примітивну мову як про мову гри" [4, с. 20].

Мовна гра невідривна від самої природної мови, яка є складовою людської діяльності. Філософ висвітлює недосконаліть такої мови на прикладі старовинного міста: "Нашу мову можна описати, як старовинне місто: лабіринт провулків, вулиць, майданів, старих і нових будівель, будинків різних періодів…" [4, с. 25]. Таким чином, природна мова ніколи не буде повною, однозначною та завершеною.

Вітгенштайн на прикладі простого твердження "Плита!", описує безліч варіантів, які може усвідомити пропонент – "Дай мені плиту", "Подай мені плиту", "Подай цю плиту". Таким чином, в одному твердженні може бути безліч варіантів смислу.

Більш яскравий приклад – уявити малюнок, на якому зображений боксер у конкретній позиції. Цей малюнок можна використати, щоб пояснити, як треба стояти, як триматися, яку позу прийняти; або як конкретна людина стояла в конкретному місці. Вітгенштайн наводить велику кількість речень для його опису.

Існує безліч варіантів вживання символів, слів та речень. Ці комбінації не можуть бути точними та завершеними, вони можуть бути лише нескінченними. Нові типи мови, нові мовні ігри виникають постійно, а інші зникають. Вітгенштайн описує перехід від однієї мовної гри до іншої як певну форму життя. Він наводить приклади мовних ігор. Серед них: віддавати накази та підкорятися, описувати зовнішній вигляд об'єкту, створювати об'єкт через його опис, повідомляти про подію, обговорювати подію, висувати та перевіряти гіпотезу, репрезентувати результати експерименту в таблицях та схемах, вигадувати історії тощо.

Отже, концепція мовних ігор побудована за такою аналогією: правила мови аналогічні правилам гри, тому сказати щось, застосовуючи мову, є аналогією ходу в певній грі. Аналогія між мовою і грою показує, що слова мають сенс тільки залежно від їхнього застосування у різноманітних ситуаціях людського життя.

Нідерландський філософ та культуролог Йохан Гейзінга (1872–1943) описує гру з культурологічної точки зору. Він розглядає норми та функції гри, стверджуючи, що гра є однією з невід'ємних частин людського існування. Гра є старішою за культуру, оскільки остання асоціюється з людиною. Гра ж виникає ще в тваринному світі. "Якщо тварини можуть грати, – пише Гейзінга, то це означає, що вони щось більше, ніж біологічні автомати, якими керують тільки інстинкти. Якщо люди грають, то це означає, що вони щось більше, ніж просто

© Гаджиєв В. В., 2013

розумні істоти, поведінка яких підпорядковується тільки розуму, адже гра не вміщається цілком у межі раціональності" [11, с. 31].

У праці "Homo ludens" [11] він описує співвідношення гри з різними культурними та біологічними чинникам життя людини. Гейзінга наводить таке її визначення: "Гра є добровільна дія або заняття, яке здійснюється всередині встановлених меж місця і часу за добровільно прийнятими, але абсолютно обов'язковими правилами з метою, яка міститься в ньому самому, і яке супроводжується почуттям напруження і радості, а також свідомістю «інакшого буття», ніж «повсякденного» життя" [11, с. 41]. Філософ пише, що гру не можна заперечувати. Гра починає бути грою для людини, лише тоді коли вона співвідноситься з духом, тобто, коли в грі окрім матеріального аспекту з'являється аспект духовний. Саме ці два чинники відкидають поняття детермінізму в грі і роблять її можливою.

Гра – це відхід людини від повсякденного життя. Будь-яка гра переносить людину в магічний вимір. Це – тимчасова сфера, яка знаходиться серед буденного життя. У цьому полягає подвійність гри: вона виступає як діяльність у реальному світі і одночасно – в уявному, ілюзорному світі. Гра витає над дійсністю, як якась невловима видимість. Вона є в кожній дії людини і супроводжує її впродовж усього життя. З цього приводу Гейзінга зазначає: "Найважливіші види першочергової діяльності людської спільноти, тісно перетинаються з грою. Візьмемо мову, найвищій та найперший інструмент, створений людиною для того щоб повідомляти, вчити, володіти. Дух формує мову, кожного разу стрибаючи з рівня матеріального, на рівень мисленнєвий" [11, с. 21]. Таким чином, гра формується на свідомому та вербальному рівні.

Одним з аспектів нашого усвідомлення гри є її несерйозність. Тут мова йде також про фізіологічні характеристики людини: посмішку або сміх. Людина на відміну від тварини єдина істота, яка може посміхатися. Сміх робить гру несерйозною, оскільки він асоціюється з комічним, а що є комічним, те є несерйозним. Проте, футболісти, шахісти грають без долі комічності, що показує нам, що гра піддається також розгляду з точки зору серйозності залежно від її виду. Гра не може мати за основу пуерелізм. Справжня гра не є дитячістю, за Гейзінгою. Справжня гра пов'язана з натхненням, а не з істеричною збудженістю.

Будь-яка гра є перш за все вільна дія. Гра за наказом вже не може бути грою, вона буде лише її імітацією. І. Кант з цього приводу зазначав, що гра і художня діяльність схожі одна з одною тим, що вони обидві вільні [7]. На відміну від ділових занять вони не мають зовнішню (утилітарну) мету. За рівнем свободи гра виходить за межі природного стану. Свободу гри потрібно розглядати в широкому сенсі цього слова, у ній має бути відсутній детермінізм. Це є одним із чинників гри, гра є вільною і тільки вільною.

Іншим чинником гри є те, що вона є ізольованою. Вона є поза сферою прямої матеріальної зацікавленості, або задоволення потреб.

Ще одна характеристика гри – те, що вона – це порядок. Як пише Гейзінга: "Вона творить порядок, вона сама є порядок" [11, с. 21]. У недосконалому світі гра створює досконаліть. Якщо в ній відсутній порядок, то гра перестає бути грою. Те, що обмежує свободу гравців, – не природа, не опір людським поривам, не ворожість оточення. Сама гра встановлює обмеження у вигляді правил. Навіть невелике відхилення від порядку руйнує її.

Існує вираз гра без правил. Чи можливо таке? Гра без правил – це словосполучення, схоже на "круглий квадрат" або "промінь пітьми". Точного змісту воно не має. А в переносному сенсі під таким виразом можна розуміти сумбурне, безладне життя. Так буває, коли люди діють заради якоїсь мети, ігноруючи норми взаємин з іншими людьми, вироблені культурою. Це щось протилежне справжній грі.

Порушення правил, якщо це не випадкові помилки, можуть бути двох видів: шахрайство та бунтарство. Шахрай тільки робить вигляд, ніби грає в ту ж гру, що й інші учасники, або взагалі в що-небудь грає. По суті, він не визнає духу такої гри. Бунтар ж відкрито оголошує, що не визнає цієї гри та її правил.

Ігрове співтовариство зазвичай значно краще ставиться до шахраїв, ніж до бунтарів. Перші не ламають світ гри, вони навіть можуть зачаровувати щирих і наївних гравців своєї загадкової віртуозністю. Бунтарі ж викликають обурення спільноти: вони, відкидаючи правила гри, розкривають відносність і крихкість того малого світу, який дарує задоволення його мешканцям. Бунтарі стають ізгоями або створюють нове співтовариство за власними правилами. Наша повсякденність сповнена прикладами шахрайства – у науці, мистецтві, подружніх стосунках тощо. І тут знову спостерігається та ж закономірність: шахрайство вибачають набагато легше, ніж бунтарство. Бунтарів у науці, мистецтві, у будь-якій сфері культури часто вважають невдахами або параноїками, і вони не рідко тільки за межами свого суспільства і часу отримують визнання.

Під функцією гри Гейзінга розуміє таке. "Функція гри в її високорозвинених формах, про які йде мова, може бути виведена з двох існуючих аспектів, у яких вона проявляється. Гра є боротьба за щось – за матеріальне або абстрактне. Ці дві функції легко співвідносяться таким чином, що гра являє собою боротьбу за щось, вона є змаганням за краще" [11, с. 24].

Щодо відношення гри до філософського знання. Тут Гейзінга розглядає античну та схоластичну філософію. Він пише, що в самому центрі кола, яке ми окреслюємо грою, стоїть фігура софіста. "Пристрасне бажання розіграти спектакль або у реальній битві перемогти супротивника, ці два великі двигуни соціальної гри, покладені … на поверхню функції софіста" [11, с. 167].

Поняття софізм згадується у підручниках з логіки українських науковців А. Є. Конверського [9] та І. В. Хоменко [12]. У підручнику І. В. Хоменко "Логіка" визначення софізмів є таким: "Софізми – це логічні помилки, яких припускаються в міркуваннях навмисно, з метою введення опонента в оману, обґрунтування неправдивого твердження, якоїсь нісенітниці тощо" [12, с. 18].

Гейзінга підкреслює, що софізм є грою, яка навчає. Він описує, що уся антична філософія, яку він називає примітивною базується на грі. Це є саме той випадок, коли неможливо усвідомити, де гра є серйозною, а де ні. Щодо самого софізму філософ пише: "Це гра в чистому вигляді: супротивники ловлять один одного в сітки силогізмів, відправляють у нокаут, похваляються вмінням задавати супротивнику настільки каверзні запитання, що будь-яка відповідь на це буде хибною" [11, с. 168].

Правил гри, якими користувалися софісти Гейзінга не наводить. Якщо ми будемо сприймати софізм як гру, то з логічної точки зору можна виокремити лише одне правило – софізм можливий лише тоді, коли у міркуванні навмисно допущена помилка, в іншому випадку (якщо помилка допущенна не навмисно, через незнання), це вже буде паралогізмом.

Таким чином, беручи до уваги погляди Гейзінги ми можемо побачити, що софіст є шахраєм. Він використовує помилки у міркуваннях у власних цілях.

Ігрову манеру викладання, за Гейзінгою, використовували не тільки софісти, але й інші античні філософи.

Серед них Хрисипп, Парменід, Сократ, Зенон, Аристотель та інші. Навіть Платон серед тих, хто подає свої думки в грайливій формі. Гейзінга зазначає з цього приводу: "Діалог – форма штучна. Це художня вигадка, фікція. Як би високо не ставили греки мистецтво бесіди, воно ніколи цілком не співпадало з літературною формою діалогу. Діалог у Платона – це легка, ігрова форма мовного мистецтва" [11, с. 171].

Отже, підводячи підсумки, ми можемо виділити такі характерні ознаки гри в концепції Гейзінги.

1. Доступ до гри є вільним, сама гра є свободою. Гра і детермінізм є несумісними.
2. Гра – це перехід від повсякденного життя до уявного світу.
3. Гра відрізняється від буденного життя як місцем проведення, так і тривалістю.
4. Гра встановлює порядок. Вона є абсолютним і повним порядком, який є неможливим в реальному світі.
5. Гра не може бути лише матеріальною або лише духовною. Вона не існує без поєднання обох цих чинників.

Поняття гри розглядалося не тільки у рамках мовного та культурологічного аспектів. Достатньо цікавим, на наш погляд, є психологічний аспект гри.

Одним з яскравих представників психологічного напряму був Ерік Берн (1910–1970), засновник трансакційного та сценарного аналізів. Трансаційний аналіз являє собою психологічну модель, що слугує для дослідження поведінки людини (індивідуальної та групової). Трансакція розглядається як одиниця спілкування людей.

Берн в своїй книзі "Ігри, у які грають люди"[3] пише, що у людини є три Я – це БАТЬКО, ДОРОСЛИЙ та ДИТИНА. Всі ці Я характеризують людину з моменту її самоусвідомлення. Батько – це стан Я, який збігається з образом батьків. Дорослий – це стан Я, який спрямований на об'єктивну оцінку дійсності. Дитина – це стан Я, який все ще діє з моменту фіксації у ранньому дитинстві і який являє собою архаїчні пережитки.

Автор використовує термінологію З. Фройда [10], описуючи Я-концепцію – Его. Берн вважає, що коли людина знаходиться в соціальній групі час від часу вона обирає одне з трьох Я для комунікації з іншими людьми. Він пише: "Вислів «Це ваш БАТЬКО» означає: «Ви зараз думаєте так само, як думає один з ваших батьків. Ви реагуєте так само, як він: тими ж жестами, позами, словами почуттями тощо». Слова «Це ваш ДОРОСЛИЙ» означають: «Ви тільки що самостійно оцінили ситуацію і зараз у неупередженій манері описуєте хід ваших думок, формуєте свої проблеми та висновки, до котрих ви прийшли». Вираз «Це ваша ДИТИНА» означає: «Ви реагуєте так само і з тією ж метою, як це зробила б маленька дитина»" [3, с. 21].

Трансакційний аналіз містить дві стадії: стимул та реакцію. Наприклад, стимул: "Добридень", реакція: "Добридень, як справи?". У наведеному прикладі пройшов обмін трансакціями. Вони бувають трьох типів:

1. Паралельні (трансакції, в яких стимул однієї людини доповнюється реакцією іншої людини).
2. Пересічні (трансакції, в яких напрямки стимулу та реакції перетинаються, такі трансакції є основою для конфлікту).
3. Приховані (трансакції, в яких людина говорить одне, проте має на увазі зовсім інше. Приховані трансакції є підставою для розгортання психологічних ігор).

Крім ігор, Берн розглядає ще "процедури", "ритуали" та "проведення часу". Ці елементи не є іграми, оскільки не мають на миті ніякого виграшу. Їх можна назвати стратегіями. Стосовно процедури Берн пише: "Процедури ми можемо оцінювати за двома параметрами. Ми говоримо, що процедура дійсна, якщо суб'єкт діяльності, якого ми назвали агентом, краще за всіх використовує данні і досвід, хоча його данні самі по собі можуть бути недостатніми" [3, с. 26].

Ритуал – це серія простих трансакцій, які мають місце під впливом соціальних факторів. Ритуал може бути неформальним або формальним. Неформальний ритуал може змінюватися залежно від соціального стану та події, але він є незмінним (наприклад, прощання). Формальний ритуал, характеризується відсутністю свободи, він діє за чітко встановленими правилами (наприклад літургія в церкві). Формальні ритуали цікаві з точки зору релігії, етнографії, сімейних звичок. Під час дії формального ритуалу людина діє як БАТЬКО. Проте сам Берн не може провести чітку межу між ритуалом та процедурою.

Проведення часу – це неформальні зустрічі (наприклад, вечірка). Його можна розглядати на соціальному і темпоральному рівнях і відповідно до складності ситуації. За динамікою у соціальній групі проведення часу є комунікація між незнайомцями, а ніж між знайомими. Проведення часу підкріплює ролі, які людина грає в соціумі та укріплює її життєву позицію.

Щодо самого поняття гри Берн пише: "Грою ми називаємо серію послідовних одна за одною прихованих трансакцій з певним передбачуваним результатом. Вона являє собою набір іноді однотипних трансакцій, зовнішньо вони виглядають цілком правдоподібно, проте мають на меті приховану мотивацію…Це серія ходів, які мають на меті пастку, підступ. Гра відрізняється від процедур, ритуалів, проведення часу двома характеристиками: 1) прихованими мотивами; 2) наявністю виграшу" [3, с. 37].

Об'єктом аналізу гри є конкретні випадки, які виникають за певних обставин. Хоча є ігри, які є шаблонами, як правило, для кожного випадку гра набуває неповторних ознак. Серед шаблонних ігор, які наводить сам автор, можна виокремити такі: "Алкоголік", "Це все через тебе", "Боржник", "Глухий кут", "Бийте мене" та інші. У кожній грі, за Берном, мають бути присутні такі чинники: теза, антитеза, мета, ролі, трансакційна парадигма, ілюстрації, ходи, винагорода.

Ігри, в які ми граємо, є іграми, які ми усвідомлюємо в нашому досвіді. Це ігри, які ми знаємо ще з дитинства. Кожна гра несе певну можливість (виграш).

Функцією гри є пошук близькості з іншими людьми. Крім того, деякі ігри є необхідними для людей задля укріплення їхнього душевного стану. Ігри бувають конструктивні і деструктивні залежно від людини, яка розпочинає грати. Конструктивні ігри притаманні людям зі здоровою психікою та усвідомленням виграшу. Натомість в деструктивні ігри грають люди, схильні до тиранії, які заздалегідь обирають трагічний сценарій гри.

Класифікація ігор у Берна базується на таких підставах:

1. Кількість гравців (від двох до нескінченності).
2. Використаний матеріал (слова, пози).
3. Клінічна класифікація (істерика, синдром нав'язливості, депресивний, МДП).
4. Психодинамічна класифікація (контрофобія, проектування).
5. Класифікація за інстинктами (садизм, мазохізм, фетишизм).

Підводячи підсумки, можна сказати, що поняття гри є невід'ємною частиною людського буття. Ігри можуть мати різний характер: мовний, культурологічний, психологічний тощо. Усі автори концепцій, розглянутих у статті, пропонують власні моделі гри. Проте можна вирізнити спільні для цих концепцій характеристики гри. Серед них можна назвати такі. У кожній грі обов'язково є учасники (двоє чи більше гравців). Гра не може відбутися, поки не сформульовані її правила. Порушення

правил призводить до закінчення гри. Елементарною складової гри є хід, який передбачає перехід від одного гравця до іншого. При аналізі гри важливу роль відіграє розв'язання проблеми застосування результатів гри в теорії (Вітгенштайн), або на практиці (Гейзінга, Берн).

Таким чином можна надати наступні характеристики щодо моделей гри трьох мислителів:

1. Модель гри у Вітгенштайна, є суто теоретичною. Вона служить для побудови цілісних та міжособистісних моделей комунікацій, які будуються на чітко проведених правилах "глибинної граматики".

2. Модель гри у Гейзінги, є культурно-історичною. Вона слугує для побудови типологізації культури. Головним критерієм культури у Гейзінги виступає відсутність авторитаризму у грі.

3. Модель гри у Берна має суто психологічний характер. Одним з головних критеріїв є виконання певних сценаріїв. Гра у Берна протікає в сфері людської дії, таким чином ґрунтуючись як на практичному, так і на теоретичному рівнях.

Отже, головними параметрами, або критеріями, які є в кожній моделі гри вищезгаданих мислителів, виявляються наступні: 1) чітко наведені правила; 2) кількість гравців; 3) проявлення (бажання) комунікації; 4) гра є головним критерієм в усіх сферах людського буття; 5) гра перестає бути грою в момент порушення правил; 6) гра являється основою типологізації сфери знання (психологія, філософія, культура); 7) в основі кожної моделі існують інтерсуб'єктивні ознаки.

На базі заданих критеріїв ми можемо сформулювати своє визначення моделі гри. Гра – це дія, яка виникає між гравцями задля вирішення власних потреб з метою перемоги і базується на чітких правилах. Гра може бути як свідомою, так і несвідомою, як теоретичною, так і практичною. Гра проникає в усі сфери буття особистості в залежності від необхідності.

Список використаних джерел

1. *Бахман Р.* Долгая прогулка : [роман] / Р. Бахман ; [пер. с англ. А. Грегорьева]. – М. : АСТ МОСКВА, 2009. – 285 с. 2. *Бахман Р.* Бегущий человек : [роман] / Р. Бахман ; [пер. с англ. В. А. Вебера]. – М. : АСТ : Астрель ; Владимир : ВКТ, 2012. – 252 с. 3. *Берн Э.* Игры, в которые играют люди. Психология человеческих взаимоотношений ; Люди, которые играют в игры. Психология человеческой судьбы / Э. Берн ; [пер. с англ. и общ. ред. М. С. Мацковского ; послесл. Л. Г. Ионина и М. С. Мацковского]. – СПб. : Лениздат, 1992. – 400 с. 4. *Витгенштайн Л.* Философские исследования / Л. Витгенштайн ; [пер. с нем. Л. Добросельского]. – М. : АСТ : Астрель, 2011. – 347 с. 5. *Витгенштейн Л.* Философские работы. Часть I. / Л. Витгенштейн ; [пер. с нем., состав., вступ. ст., примеч. М. С. Козловой ; пер. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева]. – М. : Изд-во "Гнозис", 1994. – 612 с. 6. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер ; [пер. с нем., общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова]. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с. 7. *Гессе Г.* Степной волк. Игра в бисер : [романы] / Г. Гессе ; [пер. с нем. С. Апта ; вступ. ст. Н. Павловой]. – М. : АСТ : Астрель ; Владимир : ВКТ, 2010. – 669 с. 8. *Кант И.* Тартуская рукопись // Эстетика Иммануила Канта и современность. – М., 1991. – 384 с. 9. *Конверський А. Є.* Логіка традиційна та сучасна : підр. / А. Є. Конверський. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2007. – 440 с. 10. *Фрейд З.* Я и Оно: Сочинения / З. Фрейд. – М. : ЗАО "Изд-во ЭКСМО–Пресс" ; Харьков : Изд-во "Фолио", 1998. – 140 с. 11. *Хейзинга Й.* Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга [пер. с нидерл., общ. ред. и послесл. Г. М. Тавризян]. – М. : Издательская группа "Прогресс", "Прогресс-Академия", 1992. – 464 с. 12. *Хоменко І. В.* Логіка : підр. / І. В. Хоменко. – К. : Центр учбової літератури, 2007. – 335 с.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

В. В. Гаджиев

ПОНЯТИЯ ИГРЫ В ГУМАНИТАРНОМ ЗНАНИИ

В статье анализируется понятие игры в гуманитарном знании. Основное внимание уделяется концепциям Л. Витгенштайна, Й. Хейзинги и Э. Берна; проводится их сравнительный анализ.

Ключевые слова: игра, определение игры, структура игры, участники игры, правила игры, результат игры, логика, культурология, психология.

V. V. Gadzhiev

THE CONCEPT OF GAME IN HUMANITIES

The article focuses on the concept of game in humanities. The comparative analysis of Wittgenstein, Huizinga and Bern approaches is considered in the paper.

Keywords: game, game definition, game structure, game agents, game rules, game result, logic, culturology, psychology.

УДК 1(091):130.2

І. П. Кальмук, асп., КНУТШ

ТВОРЧІСТЬ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА В КОНТЕКСТІ УКРАЇНОЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ ВІКТОРА ПЕТРОВА

У статті аналізується творчість Тараса Шевченка в контексті українознавчих досліджень Віктора Петрова, які ґрунтуються на конкретно-історичній концепції. Висвітлюється поняття "шевченкізм", що означує особливі філософсько-естетичні засади творчості Шевченка.

Ключові слова: ідеологія, український модернізм, Тарас Шевченко, "шевченкізм".

На сучасному етапі вивчення історії української культури важливим та актуальним постає завдання дослідити філософсько-українознавчі студії минулого століття. Це стало можливим завдяки тим суспільно-політичним перетворенням, які відбулись після здобуття Україною незалежності, адже відкрився доступ до раніше заборонених публікацій та архівних матеріалів. Якщо раніше на філософську спадщину багатьох українських мислителів свідомо накладались штампи марксизму-ленінізму та вульгарної соціологічної критики, то наразі слід надати об'єктивний аналіз тенденціям, присутнім у їхніх філософських працях.

Одним з українських мислителів, який був наново відкритим лишень наприкінці XX – поч. XXI ст., є Віктор Петров (1894–1969), який працював під псевдонімами Домонтовича та Бера. Сфера його наукових інтересів охоплювала не тільки філософію та історію філософії, але й археологію, етнографію, літературознавство та фольклористику. Він представив оригінальну концепцію дослідження історико-культурних явищ, у центрі якої перебувало поняття епохи, що поставало головною одиницею осмислення та аналізу. Зміна епох, за Петровим, складає суть історичного процесу, а змістовна характеристика епохи – її ідеологія, тобто спосіб буття епохи, що є підґрунтям економіки, права, моралі, естетики тощо [1; 4]. Зважаючи на це, постає питання : коли формується ідеологічне ядро української культури, оскільки саме воно стає як способом буття нації, так і ключем для розуміння національного існування українського етносу. На думку Петрова, ідеологічне ядро

© Кальмук І. П., 2013

української культури слід шукати у новочасній культурі, а тому він звертається до розгляду світоглядних та стильових засад творчості провідних постатей бароко і романтизму – Г. Сковороди, Т. Шевченка та П. Куліша. Задля виконання завдань статті важливо детально розглянути публікації Петрова, присвячені Шевченку, адже вони створювались у той час, коли антинародницькі тенденції у сфері культури та літератури заперечували канонічність постаті Кобзаря. Спробу пояснення подібних тенденцій та експлікації ідеологічного ядра творчості Шевченка, яке стало уособленням українського духу, Петров здійснює у статті "Естетична доктрина Шевченка. До постановлення проблеми".

Мислитель каже, що народництво створило культ Шевченка. У свою чергу, антинародники "наважились на блюзнірство: вони зреклись Шевченка" [2, с. 85]. Навіть Микола Зеров, один з представників "грона неокласиків", до якого зараховували і Віктора Петрова, не включив жодної статті про Шевченка в збірку своїх літературознавчих статей про письменників XIX ст. Зеров, підкреслюючи свою антинародницьку спрямованість, цю збірку означив полемічним викликом: "Від Куліша до Шевченка", а свою вагому літературознавчу працю "Історія української літератури" він обірвав перед Шевченком [2, с. 85]. З канонічного списку поетів Шевченка виключив також "неокласик" Максим Рильський. У доповіді, яка була виголошена 1941 року, він розташував поетів за такою ієрархічною послідовністю: на першому місці – Пушкін, на другому – Міцкевич, на третьому, останньому – Шевченко. Це викликало протест, однак Рильський виправдав себе хронологією. Петров коментує таку послідовність у власній іронічній манері: "Поза сумнівів, плеяду найбільших поетів слов'янства Рильський волів би завершити згадкою не про Шевченка, а про себе! Пушкін, Міцкевич, Рильський…" [2, с. 85]. У лінії загальної тенденції боротьби з етнографізмом народників виступив у 20 рр. XX ст. і Микола Хвильовий. Ідеологічним лідером він обрав Куліша. Таким чином, підсумовує Віктор Петров, негація Шевченка знаходила своє завершення в ствердженні Куліша, Шевченко відходив у тінь, а Куліш набував значення, у якому йому було відмовлено за життя [2, с. 86].

Якщо розглядати не тільки мистецьке середовище, але й взяти до уваги академічне наукове коло, то шевченкознавство 20–30-х рр. XX ст. обмежило свої студії розглядом біографії Шевченка та почасти формальної сторони його поезій. Не було створено жодної концепції Шевченка-поета.

Наприкінці 40-х рр., тобто в час написання статті "Естетична доктрина Шевченка. До постановлення проблеми", однаково втратили свій сенс і концепція народників, і негація антинародників. Зважаючи на це, Петров каже про потребу переосмислення творчості Шевченка й витворення її нових оцінок, оскільки естетичні цінності народників та антинародників були кардинально протилежними. Народники, за висловлюванням Петрова, зневажали естетичні цінності, антинародники були естетами. Антинародництво замикало визнання естетичних цінностей рамками літературної традиції, тривалої підготовки, шкільної виучки, творчої дисципліни, упертої студійної праці, особливої вибагливості до форми, тобто "усього того, чого бракувало Шевченкові" [2, с. 86]. У цьому полягає головна причина невизнання його серед кола "неокласиків" та інших представників літератури 20–30-х рр. XX ст. Їм йшлося про недисциплінованість Шевченка, його "непричесаність", як казав Куліш. Шевченко писав розмірами, які не мали нічого спільного з літературними, тобто він перебував поза літературними нормами. Тут, на думку Петрова, проходить біографічна грань, яка відокремлює Шевченка-поета і Шевченка-маляра.

Шевченко здобув кваліфікацію маляра у Петербурзькій академії мистецтв, отримав звання "класного художника", вчився у видатного майстра Карла Брюллова і навіть був нагороджений кількома срібними медалями. Атестат, який отримав Шевченко, стверджував за ним право "користуватися з потомством його вічною й повною свободою й вільністю" [2, с. 86]. Хоча Шевченко й отримував срібні медалі за свої малярські твори, однак серед його товаришів були й ті, хто отримував золоті медалі. Так встановлювався своєрідний рейтинг студентів, який впливав на сприйняття Шевченком свого малярства. До того, ж "велич Брюллова затьмарювала. Шевченко відчував себе меншим за вчителя" [2, с. 86].

Петров визнає, що малюнки, портрети, картини й офорти Шевченка талановиті, але не геніальні. Геніальність Шевченка починається для Петрова там, де він переступає за академічні межі, тобто в поезії, а не малярстві. Для ствердження свого генія Шевченко потребував повної свободи без тиску академічного авторитету та різного роду регламентацій (приписи, іспити, оцінки комісій, поради вчителів). Саме у літературі він мав такого роду свободу творчості: "Літературна недосвідченість не ставила перед ним жодних побічних, привнесених ззовні вимог школи, стилю, форми" [2, с. 87]. Зазвичай це призводить до літературної поразки, але Шевченко становив, на думку Петрова, виняток. Канон існував для нього у малярстві (закони анатомії, світла й тіні, математично точні перспективи, норми рисунка), а не у поезії. Петров каже, що у Шевченка малярство і поезія були двома протилежними методами акції: "В малярстві він починав із скорення, в поезії – з повстання" [2, с. 87].

Шевченко у поезії порушував правила, не писав усталеними розмірами, а писав своїми власними, не передбаченими жодними підручниками віршоскладання, розмірами. У цьому Петров вбачає великий плюс, адже на відміну від інших новаторів Шевченкові не довелося переборювати опору літературних доктрин, він ігнорував їх з самого початку. Шлях Шевченка є ризикованим, "або: цілковитої поразки, нікчемного коломийкового доморобства; або: ствердження своєї геніальності" [2, с. 87]. Народники приймали і геніальність Кобзаря, і його геніальність доморобна. Саме ця позиція була, у свою чергу, неприйнятною для антинародників.

З цього приводу Петров замислюється: що таке власне геніальність? Повнота творчого самоздійснення? Чи стихійна обдарованість? Насамперед, він враховує ці риси, але доповнює, що окрім стихії має бути теорія, розрахунок, концепція, конструкція, розум: "Не випадок, а послідовність. Доктрина, що твориться з переборення всіх доктрин. Догма, що народжується супроти всіх інших догм" [2, с. 88]. Петров зауважує, що поезії Шевченка не були сліпим письмом. Він зводив власний творчий досвід на ступінь власної теорії, тобто теоретично творчість Шевченка була так само повноцінна, як і творчість Гете. Так, поема "Сон" 1845 року стала яскравим зразком естетичної та літературної доктрини Шевченка. Вона не вкладалася в жодні визнані поняття і норми літератури XIX ст. Епіграф поеми, взятий з Іоанна: "Дух истины, его же мир не может прияти, яко не видит его, ниже знает его" [5, с. 209]. Він вказує на ті істини, що є недоступними для буденного, профаного світу. Декларовано вище, трансцендентне знання. Епіграф корелює з кінцевими рядками: "Отаке то / Приснилося диво. / Чудне якесь!.. таке тілько / Сниться юродивим / Та п'яницям. Не здивуйте, / брати любі, милі, / Що не своє розказав вам, / А те, що приснилося" [5, с. 228]. Петров каже, що в прикінцевих рядках філософсько-містичну формулу, взяту з Іонна, перенесено в план творення власної літературної доктрини Шевченка. Те, що не бачить світ, стверджене як інша дійсність, як дійсність деформована, як сон, як те, що відкри-

вається через сон і уві сні [2, с. 89]. Це було не новим для естетики романтизму. Єнські романтики також не відкидали метафізичних снів, але Шевченко пішов далі. Він стверджує як догму "сон юродивих і п'яниць", химери, зміщення планів деформованої реальної дійсності. У цьому Петров вбачає Шевченкову специфічну особливість літературної позиції, яка також була притаманна Е. Т. А. Гофману та Е. А. По, але на відміну від них, у Шевченка "змішування дійсності в бік гротеску має виразно революційний сенс" [2, с. 89]. У Шевченка гротеск обернено на політичний памфлет, сон – на царененависність.

"Сон" був записом маячні, нічної химери, що підтверджує фіксація обставин, з яких виник твір: "Ідучи попід тинню з бенкету п'яний уночі, я міркував в собі йдучи, поки доплентавсь до хатини. А в мене діти не кричать і жінка не лає, тихо, як у раї, усюди Божа благодать – і в серці, і в хаті. Отож, я ліг спати. Та й сон же, сон, напричуд дивний, мені приснився…" [2, с. 89]. Зважаючи на це, Петров наголошує, що у Шевченка слід шукати зв'язку не з романтиками, не проявів романтизму чи реалізму, а "шевченкізму", розкриття його власної доктрини, основ теорії, розробленої ним із сполученням Біблії, фольклору, історизму, революційного пафосу, творчих фантасмагорій.

У цій же стилістиці виконана поема "Великий льох" [5, с. 243] 1845 року. Вона є найвиразнішим прикладом "шевченкізму", зразок кристалізації творчої догми. Авторське визначення жанру поеми як містерії вказує на справжній сенс задуму поета. Шевченко розчленовує дійсність, дешифрує реальність, адже тему революційного гніту, бунту перенесено у метафізичну площину: "З прямого показу ненависті зроблено містерію кари" [2, с. 90]. Реальність ірреалізується, а персонажі, ландшафт, деталі, система образів розробляються згідно вимог доктрини "шевченкізму". Зосереджуючись на не-зорових образах, Шевченко фіксує знов-таки надреальне, недоступне у буденності. У цьому, на думку Петрова, його схожість з бароко, зокрема зі сковородинською тематикою, оскільки через провідний символ серця (як ридання душі) сполучено зовнішнє та внутрішнє, тимчасове та вічне, конечне та безкінечне, тобто головних онтологічних антитез. Шевченко риторично запитує: "Серце моє трудне, що тебе болить? Чи пити, чи їсти, чи спатоньки хочеш?" [6, с. 230]. Таким чином, серце існує в ізольованій відокремленості як самість. Петров каже, що "невкрите серце", "серце з закритими очима" – образи, які не належать до реалістичної чи романтичної системи образів. Аналогічні можна знайти лише в стилях літератури до XIX ст. або в актуальних для XX ст., а саме в картинах сюрреалістів (Далі, Макса, Ернста та ін.), де внутрішнє – це органи, що існують самі по собі, як персонажі [2, с. 91].

Петров підсумовує, що знадобилося 75-літнє розхитування стилів канонічних стилів, щоб європейське мистецтво зімкнулося з принципами, які були засадничими для мистецької системи Шевченка.

Свої роздуми щодо творчості Шевченка Петров фіксує також у статті "Тарас Шевченко як поет нації (до 85-ліття з дня його смерти)". Зокрема, у ній йдеться про значущість збірки "Кобзар" для української культури. Віктор Петров порівнює "Кобзар" з Біблією, оскільки між цією книгою і народом немає жодного посередника, у ній живе народ своїми безпосередніми почуттями. Поет у даному разі не відокремлений як спостерігач від народу, народ ніби сам говорить з середини про своє життя. Градація народності "Кобзаря" значно перевищує, на думку Петрова, стрижневі книги інших народів (драми Шекспіра, "Фауст" Гете, "Дон-Кіхот Сервантеса" та ін.): "Жоден народ не живе так безпосередньо в якійсь зі своїх книг, як український в «Кобзарі» Шевченка" [3, с. 720].

З ідеї "народ про себе каже своє слово", зазначає Петров, постала згодом праця Куліша "Записки о Южной Руси". У ній зібрано народні оповідання. Однак, це є прикладом етнографії, а не мистецтва, хоча Куліш і намагався їх ототожнити, особливо радіючи виходу книги Марка Вовчка "Народні оповідання". Саме у творчості цієї письменниці він вбачав здійснення власних теоретичних настанов. Про це детальніше йтиметься далі.

Шевченко, на відміну від Куліша, не збирав фольклор. Він ніде не подає точний запис фольклору, не створює мистецької переробки усного народного оповідання. Шевченко мав особливий шлях у літературі. Якщо Куліш волів вивчати народ і задля цього відходив від нього на дистанцію, то Кобзар працював просто всередині цього середовища: "Для Куліша народ був об'єктом – об'єктом його наукових студій; для Шевченка суб'єктом" [3, с. 721]. Шевченко записував власні слова, думки і почуття, що збігалось з тим, що говорить, думає і відчуває народ. Особисте Шевченка є голосом українського народу. Подібне можна зустріти лишень в "Іліаді" Гомера, ісландських сагах або, скажімо, в українських козацьких думах кобзарів. Шевченко дотичний до героїчного епосу. Спроби відродити цей жанр за новіших часів були нерезультативними, радше нагадували штучне реставраторство. Шевченкові, навпаки, вдалося довести, що творчість індивідуального письменника може бути здійснена як творчість народу. Петров зауважує, що у цьому і полягає сенс назви першої збірки Шевченка. "Кобзар" 1845 року став справді національною книгою українського народу. До "Кобзаря" український народ звертається в годину своїх найважчих випробувань, знаходить у поетичних рядках відповідь на запити. Петров відмічає навіть певну профетичну силу збірки.

Шевченка визначало активне ставлення до дійсності. Він був борцем, поетом-націоналістом. Його почуття національного доведено до найвищого напруження, до останньої межі, "до палання немов булим вогнем розпеченого заліза" [3, с. 730]. При цьому Петров наголошує, що Шевченко не був егоїстичним націоналістом: волю він розумів не як свавілля, а як прояв звільненого духу, великодухість.

Така позиція Шевченка пояснює і його участь в Кирило-Мефодіївському Братстві. Петров каже, що існувала тенденція відмежовувати Тараса Шевченка від кирило-мефодіївців, навіть протиставляти їх з погляду того, що національно-революційна ідея, ідея самостійницької державності України була властива лише Шевченкові і нікому іншому за тих часів. Сучасників Шевченка було змальовано як москвофілів та реакціонерів, підданих цісарської Росії. У вступній статті до "Гайдамаків" ("Кобзар", ювілейне видання 1941 року, Прага) професор Леонід Білецький висловлює думку, що Шевченко – перший, хто в цілім українським вольнім рухові проголошує максимальну націоналістичну ідею, тобто перший, оскільки перед ним ніхто серед українців не стояв на суто самостійницькій позиції [3, с. 731]. Петрову ця теза видається полемічною. Він ставить питання: чи справді Шевченко був одним, стояв поза будь-якою організацією, не перебував у спільноті? Чи лунав заклик до повстання, присутній у поемі "Гайдамаки", у порожньому просторі? Очевидно, що ні, адже голос Шевченка мав зв'язок з сучасністю. Це підтверджують неопубліковані матеріали, що стосуються Кирило-Мефодіївського Братства, які дають змогу сформувати уявлення про правдиві наміри та цілі цього товариства.

На судовому слідстві у своїй справі братчики намагались висвітлити справу так, що їхнє товариство ставило перед собою суто просвітницькі завдання, і вони не мали жодної іншої мети окрім розповсюдження освіти серед народу шляхом заснування народних шкіл та поширення книг. Члени організації твердили, що Шевченко не мав стосунку до Братства, покликаючись на хронологію: Шевченко перебував у Петербурзі, а вони діяли у Києві [3, с. 731]. Петров зауважує, що марно покладатися

лише на ці викази, братчики воліли не компрометувати себе й будь-якою ціною вигородити Шевченка.

Поміж тим, Кирило-Мефодіївське Братство не було ані науковим, ані літературним товариством, ані громадсько-просвітним. Спомини Куліша, про які йтиметься далі, фіксують, що братчики розглядали бойові, революційні, завдання своєї організації. Вони мали широку національну, державну та соціально-політичну програму, що мала на меті самостійну демократичну Україну в складі сполучення держав Слов'янських народів Європи [3, с. 732]. Ця ж ідея є провідною для "Гайдамаків" Шевченка. Немає сумніву в тому, що ідеологом Братства виступив Шевченко: "Шевченко не як усамотнений поет, а як чинний член організації – ось теза, яку слід висунути супроти поглядів, що досі панували в шевченкознавчій науці" [3, с. 732].

На думку Петрова, Шевченко не був самітним у своїх визвольних змаганнях. Він був ідеологом національно-революційного руху, який намагались впровадити братчики. Плани та ідеї Шевченка були не особистісними, вони становили ідеологію організації. У цьому контексті часто-густо протиставляють романтизм та реалізм. "Козакоманія" творів Шевченка та поглядів кирило-мефодіївців видається типовою романтичною настановою, яка не мала реального підґрунтя. Однак, Віктор Петров заперечує подібну тезу. Він каже, що романтизм XIX ст. не був абстракцією. Це була акція національного відродження. Кажучи про постать Шевченка та романтизм, Петров має на увазі творчість, що мала свідоме національне та націоналістичне спрямування. Таким чином, за романтичними гаслами стояла конкретна політична акція, діяльність передових лідерів свого часу, до яких належав і Шевченко. Акція братчиків була скерована, вважає Петров, на створення передумов для революції народних мас, політичної революції національного характеру.

Творчість Шевченка для Петрова є невід'ємною складовою Кирило-Мефодіївського Товариства. Їх не можна уявити окремо один від одного. Сенс існування братства виправдовувався наявністю Шевченка, а творча діяльність Шевченка знаходила своє чинне завершення у факті існування та діяльності Братства.

Отже, Віктор Петров здійснив вагомий внесок у шевченкознавчу науку XX ст. Він означив філософсько-естетичні засади творчості поета, які виходили за межі романтичної доктрини та традиційного канону. Йдеться про особливий "шевченкізм", ідеологічне ядро, яке витворювало власні "теоретичні догми". Зіставивши живопис як прямий (безпосередній) спосіб ставлення до дійсності з поезією як символічно багатий спосіб непрямого стосунку до світу, Шевченко робить вибір на користь останнього, руйнуючи усі мовні канони і розширяючи в такий спосіб можливості символічного перетворення дійсності. Тобто перша поетична революція відбулась у мові: у своїх поезіях Шевченко зміщував дійсність у бік гротеску, викриваючи реальність, декодуючи її. Революційний бунт Шевченка перенесено у метафізичну площину, він фіксує надреальне, трансцендентне, недоступне для буденного світу. Символічне перетворення дійсності відкриває істинне бачення реальності. "Шевченкізм", побудований на алюзіях з Біблії, фольклорі, історизмі, революційному пафосі та творчих фантасмагоріях, дозволив Шевченкові стати поетом нації, чия творчість була і залишається тотожною самоздійсненню народу. Активне ставлення Шевченка до дійсності дозволило йому стати ідеологом Кирило-Мефодіївського Братства і, таким чином, втілити свою ідеологію у конкретну національно-політичну програму. Поет стає соціальним революціонером: люди тільки поетично можуть правдиво бачити світ, поет відкриває їм очі на те, хто вони, і чого, по-справжньому, бажають – вони є українцями і бажають свободи.

Список використаних джерел

1. *Корпусова В.* Від упорядника // Петров В. Мислення родового суспільства. – К. : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2006. – 149 с. 2. *Петров В.* Естетична доктрина Шевченка // Україна: філософський спадок століть. – Хроніка-2000. – 2000. – № 39-40. – С. 88–95. 3. Т. Шевченко як поет нації (до 85-ліття з дня його смерти) // Петров В. Розвідки. – К. : Темпора, 2013. – Т. 2. – 576 с. 4. *Руденко С. В.* Філософські погляди В. П. Петрова : монографія / С. В. Руденко. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2008. – 136 с. 5. *Шевченко Т.* Кобзар / Т. Шевченко. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2004. – 504 с. 6. *Шевченко Т.* Кобзар / Т. Шевченко. – К. : Державне видавництво художньої літератури, 1963. – 718 с.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

И. П. Кальмук

ТВОРЧЕСТВО ТАРАСА ШЕВЧЕНКО В КОНТЕКСТЕ УКРАИНОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ВИКТОРА ПЕТРОВА

В статье анализируется творчество Тараса Шевченко в контексте украиноведческих исследований Виктора Петрова, которые базируются на конкретно-исторической концепции. Освещается понятие "шевченкизм", охватывающее особенные философско-эстетические основания творчества Шевченко.

Ключевые слова: идеология, украинский модернизм, Тарас Шевченко, "шевченкизм".

I. P. Kalmuk

THE CREATION OF TARAS SCHEVCHENKO IN CONTEXT OF UKRAINIAN STUDIES BY VIKTOR PETROV

The article deals with the creation of Taras Schevchenko in context of ukrainian studies by V. Petrov, based on the concrete-historical conception. The concept "shevchenkizm" is analyzed in context of the special philosophical and esthetic bases of creativity of Shevchenko.

Keywords: ideology, ukrainian modernism, Taras Shevchenko, "shevchenkizm".

УДК 1(091)

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

ПОНЯТТЯ ДОСВІДУ В ФУНДАМЕНТАЛЬНІЙ ОНТОЛОГІЇ МАРТИНА ГАЙДЕҐЕРА ТА В ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІЙ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ЖАН-ПОЛЯ САРТРА І МОРИСА МЕРЛО-ПОНТІ

У статті йдеться про поняття досвіду у фундаментальній онтології Мартина Гайдеґера й екзистенціальній феноменології Жан-Поля Сартра й Мориса Мерло-Понті. Автор описує Гайдегерову інтерпретацію буття й феномена як теоретичне тло феноменологічної концепції досвіду. Він також показує, що Гайдегеровий опис феномена використано в Сартровому обґрунтуванні антиметафізичного характеру феноменології. Інтенційність репрезентовано як головну тему феноменологічної філософії. У статті також проаналізовано поняття інтерсуб'єктивності та тілесності в Сартра та Мерло-Понті.

Ключові слова: буття, досвід, інтенційність, інтерсуб'єктивність, феномен, тілесність.

У цьому короткому нарисі розпочато спробу вказати на деякі важливі сюжети філософських концепцій Мартина Гайдеґера, Жан-Поля Сартра та Мориса Марло-Понті, які пов'язані з філософським осмисленням по-

© Кебуладзе В. І., 2013

няття досвіду. Глибшої розробки ці сюжети дістають у творі автора цих рядків "Феноменологія досвіду" [2]. Тут ми зосереджуємося лише на історії написання та репрезентації головних тем найважливіших творів цих філософів, творів, у яких віднаходимо лематизацію поняття досвіду та комплементарних цьому поняттю концептів і проблем.

Улітку 1923 року Гайдеґер розпочав роботу над фундаментальним твором "Буття і час". Твір мав складатися із двох частин. Утім 1927 року під назвою "Буття і час" виходять друком лише два перших розділи першої частини. Є всі підстави вважати, що тематику третього заключного розділу першої частини Гайдеґер розробляє в лекційному курсі, який був прочитаний у літньому семестрі 1927 року в Марбурзькому університеті і який потому виходить окремою книжкою "Основні проблеми феноменології" [6]. Принаймні на рукописі цього курсу віднаходимо позначку: "Нова розробка 3-го розділу I частини «Буття і часу»". Друга частина твору не була опублікована ніколи, але тематику цієї частини, заявлену у "Вступі", можна віднайти в інших працях Гайдеґера, зокрема в "Європейському нігілізмі" [5].

Сучасний дослідник творчості Гайдеґера Петер Травни так характеризує значення і основний зміст цього твору: "Першим головним твором Гайдеґера вважають незавершену працю "Буття і час", яка вийшла друком 1927 року. Без ретельного вивчення цього тексту вся творчість Гайдеґера залишається недоступною. В цьому творі його мислення постає як "аналітика тут-буття", зрештою як аналіза "фактичного життя". Утім згідно з його власною інтерпретацією він ініціював при цьому запитування про "саме буття" в перспективі життя" [8, с. 15].

Головне питання твору "Буття і час" – це питання про буття [7]. Гайдеґер звертає нашу увагу на те, що в історії європейської філософії це питання не тільки ще ніколи не отримувало адекватної відповіді, воно навіть ніколи ще не було порушено в адекватний спосіб. Це пов'язано з трьома фундаментальними упередженнями щодо поняття буття:

1. Буття – це найзагальніше поняття.
2. Поняття буття не можна визначити.
3. Буття є самозрозумілим поняттям.

Гайдеґер указує на те, що ці упередження затуляють підступ до проблеми буття. По-перше, буття не є загальним у сенсі роду. По-друге, буття не можна визначити як найзагальніше суще, тому що воно й не є сущим. По-третє, звісно, в кожному нашому висловлюванні про суще вже приховане буття, але це аж ніяк не означає самозрозумілість буття, навпаки це й робить його найзагадковішим.

Позбавившись цих упереджень ми маємо знову порушити питання про буття. Запитування про буття – це завжди запитування про буття сущого. Але із запитування про буття якого сущого ми маємо розпочати наше запитування про саме буття? На думку Гайдеґера, це той спосіб буття, в якій є ми самі, оскільки лише тому сущому, яким є ми, в його бутті йдеться про його буття. Це суще Гайдеґер позначає поняттям "Dasein", яке частіше за все перекладають як "тут-буття". Утім його адекватний переклад все ще залишається проблемою. Саме про це поняття як про центральне у творі "Буття і час" пише у вищенаведеній цитаті Травни. Важливість цього поняття у Гайдеґеровій філософії зазначає і вітчизняний дослідник Володимир Єрмоленко: "Напевно, у словнику німецької філософії XX ст. немає іншого поняття, яке б тривкіше асоціювалося з Мартином Гайдеґґером (Тут і далі в цитатах зберігається авторське написання.), ніж поняття *Dasein*. Воно є одним із ключових слів Гайдеґґерового трактату "Буття і час" (*Sein und Zeit*, 1927); однак попри "поворот" (*Kehre*) 1930-х років, коли колишній феноменолог розпочав рух у бік мислення менш академічного та більш містичного, Гадеґґер не полишав цього поняття у своїх пізніших текстах. Найсуттєвішою інтриґою в історії цього слова буде Гайдеґґерова подорож від феноменології та замаскованої антропології до онтології і зрештою від сущого (*Seiende*) – до буття (*Sein*)" [1, с. 20]. Відповідь на питання про буття розгортається в аналітику тут-буття, сенсом буття якого виявляється темпоральність. З огляду на це стає зрозумілою назва трактату "Буття і час". Те суще, через запитування про буття якого, ми й стаємо вперше здатні адекватно запитати про саме буття, є принципово темпоральним, отже, час виявляється не випадковою характеристикою, а фундаментальною властивістю самого буття.

Для феноменологічного дослідження досвіду особливо важливим є Гайдеґерове поняття феномена, яке він розробляє в § 7 "Буття і часу" (Докладніше про це у 2 підрозділі "Інтенційний характер феноменів, онтологічна реінтерпретація cogito, хіазма" 2 розділу "Інтенційність як умова можливості досвіду в трансцендентальній феноменології" III частини "Статична феноменологія досвіду: інтенційність як засадова структура досвіду" твору автора цих рядків "Феноменологія досвіду" [2, с. 145–150]). Гайдеґер визначає феномен як те, що "саме себе через саме себе показує". Спираючись на цей опис, можна стверджувати, що феноменальний досвід – це досвідчування саморозкриття феноменів. Таке розуміння феноменів і досвіду, як побачимо, є засадовим для феноменології Жан-Поля Сартра.

Перехід до творчості Сартра є цілком логічним, адже твір Гайдеґера "Буття і час" мав потужний вплив на подальший розвиток філософської думки і насамперед на так звану французьку екзистенціальну феноменологію. Нижче ми зупинимося на розгляді головних творів Жан-Поля Сартра і Мориса Мерло-Понті, які є представниками цього напряму філософії, що він багато в чому спирається на фундаментальну онтологію Мартина Гайдеґера. Особливо це стосується твору Сартра "Буття і ніщо".

Основний філософський твір Сартра "Буття і ніщо. Досвід феноменологічної онтології" [4] виходить друком в Парижі 1943 року. За зізнанням самого Сартра, він працює над цим твором від 1930 року. В 1933–1934 роках він як стипендіат Французького інституту в Німеччині стажується спочатку в Берліні, а потім у Фрайбурзі, де вивчає твори Гусерля, Гайдеґера, Ясперса й Шелера. Впливи мислення цих німецьких філософів даються взнаки у творі "Буття і ніщо".

Показовим є підзаголовок цього твору "Досвід феноменологічної онтології", який свідчить про те, що Сартр розглядає феноменологію насамперед як онтологію, тобто як вчення про буття, а не лише як специфічну теоретико-пізнавальну стратегію. Цьому розумінню феноменології відповідає і назва вступу "В пошуках буття", який Сартр розпочинає зі специфічного тлумачення поняття феномена. Автор намагається показати, що головна амбіція феноменології як вчення про феномени полягає в подоланні одвічної метафізичності європейського мислення (Докладніше про це див. у 1 розділі "Мотиви, принципи і рівні феноменологічного дослідження досвіду" I частини "Теоретико-методологічні засади феноменології досвіду", а також у 2 підрозділі "Інтенційний характер феноменів, онтологічна реінтерпретація cogito, хіазма" 2 розділу "Інтенційність як умова можливості досвіду в трансцендентальній феноменології" III частини "Статична феноменологія досвіду: інтенційність як засадова структура досвіду" твору автору цієї статті "Феноменологія досвіду" [2, с. 13–24,

с. 145–150]). Якщо спробувати коротко представити цю антиметафізичну спрямованість феноменології, то варто зазначити, що, на думку Сартра, ми маємо до діла з феноменами, які не приховують якийсь сутнісний рівень досвіду, а вказують лише один на одного. В такий спосіб феноменологія долає те, що Ніцше називає "ілюзією світу поза сценою". Феномен – це, за висловом Сартра, "відносний абсолют", що є абсолютним, оскільки не відсилає до чогось іншого, й відносним, оскільки завжди передбачає свідомість, у досвіді якої він постає. В такому розумінні феноменів дається взнаки Гайдеґеровий опис феномена як того, що "саме-себе через саме себе показує", про що йшлося вище.

У першій частині "Проблема ніщо" Сартр створює специфічну концепцію "ніщо" на засадах філософської методології, в якій намагається поєднати феноменологію і діалектику. При цьому людська свідомість постає як "ніщо".

У другій частині проаналізовано такі поняття як присутність, темпоральність і траснцендентність.

Третя частина "Буття-для-Іншого" присвячена викладу авторської концепції інтерсуб'єктивності, в якій Сартр намагається подолати соліпсизм Гусерля. Як комплементарне поняттю інтерсуб'єктивності в другову розділі цієї частини "Тіло" розглянуте також поняття тілесності (докладніше про Сартрову концепцію досвіду тілесності йдеться в 2 підрозділі "Характеристики й виміри тілесного досвіду" 3 розділу "Інтерсуб'єктивність і тілесність досвіду" IV частини "Генетична феноменологія досвіду" твору "Феноменологія досвіду" [2, с. 229–241]). Окрім Сартрової концепції тілесності для феноменологічної концепції досвіду важливою також є проблематизація Гусерлевого поняття інтенційності, яку можна віднайти у творі "Буття і ніщо" (докладніше про це у 3 розділі "Проблематизація поняття інтенційності у феноменологічній філософії" III частини "Статична феноменологія досвіду: інтенційність як засадова структура досвіду" твору "Феноменологія досвіду" [2, с. 165–173]).

В останній четвертій частині твору "Буття і ніщо" "Мати, робити і бути" Сартр виходить до проблематики практичної філософії, порушуючи проблеми свободи й відповідальності. У парадоксальний спосіб Сартр стверджує, що ми приречені на свободу, а саму свободу визначає через поняття "ніщо", протиставляючи її поняттю "буття". Свобода, за Сартром, і є проявом в людському досвіді "ніщо", яке змушує людину не просто бути, а у власному існуванні створювати саму себе. В цій останній частині також запропоновано специфічну концепцію екзистенційної психоаналізи, яка вплинула на подальший розвиток методології психології та психотерапії. Ця тематика виходить за межі нашого дослідження, але вказує на можливості застосування феноменологічної методології не лише в філософії, а також в інших гуманітарних науках, що підтверджує практичну значущість феноменологічного вчення про досвід.

Як зазначалося, окрім Сартра представником екзистенціальної феноменології заведено вважати іншого французького філософа – Мориса Мерло-Понті. Головні ідеї власної феноменологічної філософії він виклав у творі "Феноменологія сприйняття", який виходить друком майже водночас із розглянутою щойно книгою Сартра.

Твір "Феноменологія сприйняття"[3], у якому найбільш повно викладено феноменологічну концепцію французького філософа Мориса Мерло-Понті, опубліковано 1945 року в Парижі. Мерло-Понті починає цей твір із запитування про феноменологію і зі спроби дати на нього попередню відповідь, що вона має бути експлікована в самому творі: "Феноменологія – це вчення про сутності, і всі проблеми в ній зводяться до визначення сутностей – сутності сприйняття чи, наприклад, сутності свідомості. Проте феноменологія – це також філософія, яка переміщує сутності в існування і вважає, що людину і світ не можна зрозуміти інакше, як виходячи з їхньої "фактичності". Це трансцендентальна філософія, яка ставить під сумнів (для того, щоб зрозуміти) настанови природного стану, але це також філософія, для якої світ завжди "вже тут", до рефлексії, як невідчужувана присутність, і яка всі зусилля докладає до того, щоб відновити безпосередній контакт зі світом й надати йому, нарешті, філософського статусу. Феноменологія – це прагнення філософії до того, щоб бути "точною наукою", але це також звіт "життєвих" простору, часу та світу. Це спроба прямого опису нашого досвіду таким, яким він є, безвідносно до його психологічного походження та каузальних пояснень, які вчений – історик або соціолог – могли б запропонувати…" [3, с. 3]. Спробуймо, спираючись на цей уривок, виокремити головні характеристики феноменологічної філософії:

1. Феноменологія – це вчення про сутності.
2. Феноменологія розуміє людину і світ через їхню "фактичність".
3. Феноменологія – це трансцендентальна філософія.
4. Феноменологія – це точна наука.
5. Феноменологія – це прямий опис досвіду.

На перший погляд, визначення феноменології як точної трансцендентальної філософської науки про сутності суперечить тому, що метод феноменології полягає у прямому описі фактичного досвіду або досвідчування фактичності. Утім антиметафізичність феноменології долає цю суперечність. Точні феноменологічні описи досвіду виявляють у фактичності сутності як трансцендентальні умови можливості досвіду взагалі й кожної конкретної досвідчуваної фактичності зокрема.

У вступі "Класичні упередження та повернення до феноменів" Мерло-Понті з феноменологічних позицій розглядає такі важливі філософські та психологічні поняття, як відчуття, асоціація, пригадування, увага, судження, вказуючи на хибні способи їх розуміння в попередній інтелектуальній традиції. Він також критикує психологічні методи бігевіоризму й інтроспекціонізму, впроваджуючи поняття "феноменальне поле". В першій частині "Тіло" Мерло-Понті розробляє власну феноменологічну концепцію тілесності. Він критикує погляд на тіло, як на складний механізм, і через критичну рецепцію певних психологічних концепцій тілесності створює власну феноменологію тілесного досвіду, в якій він розглядає такі проблеми, як тілесність і просторовість, рух власного тіла, тіло й стать, тіло й мова. В другій частині "Видимий світ" розглянуто проблему зовнішнього світу та інших людських суб'єктивностей в ньому. Третю частину "Буття для себе та буття у світі" Мерло-Понті розпочинає з аналізи картезіанського поняття "cogito", аби потому перейти до концепції темпоральносі досвіду й насамкінець до проблеми свободи.

Отже, у фундаментальній онтології Мартина Гайдеґера та в екзистенціальній феноменології Жан-Поля Сартра і Мориса Мерло-Понті ми віднаходимо витончену аналітику таких пов'язаних із поняттям досвіду тем, як буття, свідомість, феномен, інтенційність, темпоральність, інтерсуб'єктивність, тілесність. Подальша розробка цих тем як засадових аспектів і вимірів досвіду й становить зміст твору автора цих рядків "Феноменологія досвіду" [2], головною метою якого є репрезентувати тенденцію перетворення феноменології з філософії свідомості на філософію досвіду. Реалізація цієї тенденції дозволяє феноменології здолати суб'єктивізм і претендувати на роль строгої філософії в розумінні засновника феноменології Едмунда Гусерля.

Список використаних джерел
1. *Єрмоленко В.* Dasein Гайдеґґера: від сущого до буття // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. – К. : Дух і Літера, 2011. – Т. 2. – С. 20–21. 2. *Кебуладзе В.* Феноменологія досвіду / В. Кебуладзе. – К. : Дух і Літера, 2011. – 280 с. 3. *Мерло-Понті М.* Феноменологія сприйняття / М. Мерло-Понті ; [пер. з франц. Оксани Йосипенко, Сергія Йосипенка]. – К. : Український центр духовної культури, 2001. – 552 с. 4. *Сартр Ж.-П.* Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології / Ж.-П. Сартр ; [пер. з фр. Віталія Ляха, Петра Таращука]. – К. : Основи, 2001. – 854 с. 5. *Heidegger M.* Das europäische Nihilismus // Heidegger M. Nitzsche. – Frankfurt–a/M. : Vittorio Klostermann, 1997. – 2 Bd. – S. 31–256. 6. *Heidegger M.* Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20) / M. Heidegger. – Frankfurt–a/M. : Vittorio Klostermann, 2010. – X, 274 s. – (Martin Heidegger Gesamtausgabe 58). 7. *Heidegger M.* Sein und Zeit / M. Heidegger. – Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1967. – 437 s. 8. *Trawny P.* Martin Heidegger / P. Trawny. – Frankfurt ; New York : Campus Verlag, 2003. – 191 s.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

В. И. Кебуладзе

ПОНЯТИЕ ОПЫТА В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ЖАН-ПОЛЯ САРТРА И МОРИСА МЕРЛО-ПОНТИ

В статье идёт речь о понятии опыта в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера и экзистенциальной феноменологии Жан-Поля Сартра и Мориса Мерло-Понти. Автор описывает хайдеггеровскую интерпретацию бытия и феномена как теоретического фона феноменологической концепции опыта. Он также показывает, что хайдеггеровское описание феномена используется Сартром для обоснования антиметафизического характера феноменологии. Интенциональность представлена как главная тема феноменологической философии. В статье также анализируются понятия интерсубъективности и телесности Сартра и Мерло-Понти.

Ключевые слова: бытие, интенциональность, интерсубъективность, опыт, телесность, феномен.

V. I. Kebuladze

EXPERIENCE CONCEPT IN MARTIN HEIDEGGER'S FUNDAMENTAL ONTOLOGY AND IN EXISTENTIAL PHENOMENOLOGY OF JEAN-PAUL SARTRE AND MAURICE MERLEAU-PONTY

The article deals with the experience concept in Martin Heidegger's fundamental ontology and existential phenomenology of Jean-Paul Sartre and Maurice Merleau-Ponty. The author describes Heidegger's interpretation of being and phenomenon as theoretical background of phenomenological conception of experience. He also shows that Heidegger's description of phenomenon is used in Sartre's foundation of the antimetaphysical character of phenomenology. Intentionality is represented as the main topic of phenomenological philosophy. The notions of intersubjectivity and corporeity by Sartre and Merleau-Ponty are also analyzed in the paper.

Keywords: being, corporeity, experience, intentionality, intersubjectivity, phenomenon.

УДК 1(91)

А. С. Колесник, асп., КНУТШ

АНТИЧНЕ КОРІННЯ ПОНЯТТЯ СВІДОМОСТІ У КЕМБРИДЖСЬКОМУ ПЛАТОНІЗМІ XVII СТОЛІТТЯ

У статті здійснено спробу реконструювати античні джерела, що зумовили виникнення філософського поняття свідомості у кембриджському платонізмі сімнадцятого століття.

Ключові слова: Кембриджський платонізм, Ральф Кедворт, розум, душа, свідомість, Плотін.

Поняття "свідомість" є одним із найсуперечливіших концептів як новоєвропейської, так і сучасної філософії. Втім, саме це поняття визнане істориками філософії ключовим у самовизначенні філософії Нового часу. Фактично, до сімнадцятого століття включно, зокрема, до інтелектуальних напрацювань Рене Декарта та Джона Лока, у філософському слововжитку це поняття не використовувалося.

Водночас, в такому прямолінійному ставленні до історії розвитку людської думки є певна суперечність, оскільки питання про душу, інтелект, чуттєву та розумову здібності людини завжди були магістральними як для мислителів давньогрецьких, так і середньовічних. Цікаво, невже у їх доробку немає жодного відповідника для позначення цього поняття? Зрештою, чи доречно, в даному випадку, казати про античні джерела поняття свідомості?

Вочевидь, схожі запитання поставали і перед іншими дослідниками. Скажімо, на думку С. В. Мєсяц, якщо відповісти на питання про зміст поняття свідомості у працях новоєвропейських мислителів, то виявиться, що "свідомістю, зазвичай, називають такий спосіб мислення, де той, хто мислить, окрім змісту думки, вирізняє і факт власного мислення, що дозволяє відрізнити себе як суб'єкт мислення від предмету мислення як свого об'єкта" [3, с. 155].

На позір, дослідження С. В. Мєсяц торкається наріжної для істориків філософії проблеми. Проте у своєму дослідженні свідомості у філософії Нового часу авторка не обмовилася жодним словом про роль кембриджських платоніків у розвитку цього поняття. Фактично, вказавши на особливості інтерпретації понять "я", "розум" і "душа" у Плотіна та новоєвропейських мислителів, науковець не з'ясувала, чи йдеться про продовження традиції, чи маємо справу з незалежним відкриттям.

Мета цієї статті показати, що зв'язок між античним платонізмом і новоєвропейською філософією існував міцно і нерозривно, й поняття свідомості можна розуміти не лише як унікальне явище філософії сімнадцятого століття, але як закономірний наслідок рецепції платонізму мислителями Нового часу, зокрема, представниками школи кембриджського платонізму, яскравими представниками якої були Бенджамін Вічкоут, Генрі Мор та Ральф Кедворт.

Для досягнення поставленої мети необхідно виконати наступне: по-перше, з'ясувати в якому контексті поняття свідомості з'являється у працях Плотіна; по-друге, продемонструвати, як поняття свідомості витлумачено кембриджським платоніком Ральфом Кедвортом.

На думку дослідника спадщини Плотіна П'єра Адо, для творця неоплатонізму істинне "я" належить духовному світу. При цьому, духовний світ не є чимось принципово відокремленим від матеріального: перший є більш глибинним "я", і його можна пізнати, занурюючись у себе [1, с. 22]. Людина є живою істотою, наділена розумною душею. А розумна душа – це така душа, що не остаточно втратила зв'язок з Божественним Розумом, а тому належить матеріальному світу не повністю.

З поміж різних філософських термінів Плотін намагається віднайти такий, який би найкраще передавав його розуміння свідомості та самосвідомості, і зупиняється на понятті "sunaisthesis". Як зазначає Едвар Уорен, саме це поняття запозичене у стоїків, у яких воно вживалося для позначення симпатії або тілесного самосприйняття [12, p. 91].

Плотін не виходить за межі платонічної традиції, де душа знаходиться в проміжку між матерією, тілом та інтелектуальним життям, властивим божественному розуму, та ще вищою ланкою – вільним існуванням єдиної першопричини. Кожен з цих рівнів реальності неможливо пояснити без існування рівня ще вищого: єдність тіла не

© Колесник А. С., 2013

пояснити без єдності життєдайної душі, життя душі – без життя вищого розуму, життя самого розуму – без простоти абсолютного божественного начала.

П'єр Адо намагається перекласти на сучасну мову (в якій уже присутнє поняття суб'єкта і "Я") уявлення Плотіна, щодо структури внутрішнього життя. У внутрішньому переживанні ці рівні реальності стають внутрішнім життям, щаблями нашого "Я". Плотін вважає, що людське "я" не остаточно відокремлене від прообразу – істинне "Я" знаходиться всередині нас. За певних умов, коли рівень внутрішнього напруження людини зростає, вона ідентифікує себе зі своїм справжнім "Я", а, отже, просякнута Божественною думкою, котра це "Я" породжує. Тож, зв'язок зі справжнім "Я" ніколи не був втрачений – ми завжди в обіймах Першопричини. Й усе – в нас, і ми – в усьому, перебуваючи в духовному світі, водночас, лишаючись у земному [1, с. 24].

Плотін пише, що не все в душі осмислене. Ми сприймаємо лише те, що пройшло через сито свідомості. Адже не все наявне в душі сприймається нами безпосередньо. Вочевидь, те, що пов'язане з відчуттям; якщо ж окрема енергія нічого не може надати відчуттям, вона всією душею не сприймається (V 1, 12, 5). Отже, ми не усвідомлюємо божественної думки нашого "я" – найвищої частини нашої душі. "Але що мислить про все це? Ми чи душа? Ми, але за допомогою душі. Що означає: "за допомогою душі"? Ми мислимо через те, що маємо душу? Швидше за все, тому, що ми – душа" (I 1, 13, 1–3).

Свідомість є для нас центром перспективи, що дозволяє споглядати весь світ або нашу душу. Аби нам належати, психічна активність має бути свідомою. Таким чином, наше "я", ніби проміжний центр, знаходиться між двома тіньовими зонами, розташованими вище і нижче: безмовною, що не усвідомлює себе життям нашого "я" у Першопричині, і мовчазним, несвідомим життям тіла. Ми можемо дійти до цього шляхом розмірковування. Проте ми не станемо по-справжньому тим, ким ми є, доки не відчуємо цього в повній мірі, не дозволимо життю духа зайняти все поле нашої свідомості [1, с. 24]. "Щоб вище життя стало нам доступним, потрібно, щоб воно заволоділо центром нашої істотності" (I 1, 11, 2). А досягнути цього ми можемо лише тоді, коли перестанемо дивитись і навчимося бачити не очима, а завдяки здібностям, котрі закладені в нас, але якими користуємося вряди-годи.

Й хоч кожен наш рух здійснюється за допомогою душі, його розуміння як "нашого" виникає лише тоді, коли сприймаємо його за допомогою внутрішнього відчуття. Як справедливо зазначає С. В. Мєсяц, якщо "ми" є суб'єктами внутрішнього відчуття, то простежується очевидна паралель між тим, що новоєвропейська філософія називає свідомістю або рефлексією і тим, що Плотін називає "здатністю внутрішнього відчуття", котра дозволяє людині сприймати в собі дії розуму і душі [3, с. 163].

В британській філософії англомовні терміни "свідомість" та "бути свідомим" до кінця XVII століття практично не вживалися. Кедворт був першим англомовним філософом, який почав широко застосовувати іменник "свідомість" та надав йому чіткого філософського значення. Мислитель уперше використовує поняття "consciousness" у, власне, філософському сенсі цього слова. Хоча інші англійські мислителі, наприклад, його колега по школі, кембриджський платонік Генрі Мор, час від часу використовував цей термін до нього, але без чіткого, завершене визначення. Кедворт також надає цьому терміну визначення як "бути присутнім з собою, уважним до своїх власних дій, або порухів душі, сприймаючи себе діяльним та таким, що піддається дії, а також мати результати або прийняття себе" [8, p. 159]. Цілком закономірно, що для неусталеного поняття, яке щойно з'явилося у слововжитку і не має чіткого змістовного образу, Кедворт вживає і низку синонімічних до "свідомості" понять на зразок "Духовна уява або Синаестезис, відображає Свідомість та Самосприйняття" [8, p. 160].

Сара Хаінемаа вказує: "Той факт, що свідома ментальність сама по собі не була визначена Кедвортом та іншими англійськими філософами сімнадцятого століття як предмет дослідження, пояснюється полісемантичністю цього терміну" [10, p. 6–7]. Зрозуміло, Ральф Кедворт не є винахідником цього поняття. Зокрема, у своїй науковій роботі "Дослідження слів" Клайв Стейплз Льюїс вказує на вісім термінів, що кардинально змінювали своє значення протягом століть, особливо два з них – **conscience** та **conscious**. Кедворт вживає поняття свідомості виключно у філософському сенсі і подвійним чином робить вказівку на філософську традицію.

По-перше, мислитель з Кембриджа протистоїть Декартовому онтологічному поділу на протяжність та мислення, в якому мислення виступає як віддзеркалення свідомості. Цей поділ Кедворт намагається замінити на дуалізм активності та пасивності, апелюючи до наявної в усіх живих істот свідомої та несвідомої дії.

По-друге, для обґрунтування цього поняття він використовує і більш давнішу традицію. Удо Тіль вказує, що Кедвортове поняття "свідомості" є перекладом грецького слова sunaisthesis, що використовується Плотіном для того, щоб описати таку характеристику розуму як здатність вказувати на власні дії [11, p. 81].

Принагідно слід зазначити, Кедворт хоч і часто використовує термін "свідомість" і вказує на певні важливі розрізнення, свідомість не є для нього окремою темою обговорення. Крім того, важливо також пам'ятати, міркування Кедворта про свідомість, здебільшого, є не частиною складного аналізу людської суб'єктивності, а розглядом цього поняття в широкому метафізичному плані: він обстоює традиційну ідею про ієрархію природи, переважно запозичену в Плотіна [8, p. 648].

По факту, Кедворт уперше порушує питання свідомості у контексті дискусії про причинність у природі. Він заперечує як чисто механістичне пояснення природних подій, так і теологічний волюнтаризм, згідно з яким Бог втручається в ці події як їхня єдина причина. Для платоніка вважати, що все відбувається завдяки сліпому механізму матерії, так само безпідставно, як і приймати те, що Бог керує всім безпосередньо через дива [8, p. 147]. За Кедвортом, крім механізму та Божої волі, варто припустити існування третьої сили – божественного інструменту, який слугує причиною діяльності, реалізуючи Божу волю. Цю силу Кедворт називає "пластичною природою Всесвіту".

Знаний людині світ складається з ідей, які розум розгортає у процесі внутрішньої самостійної діяльності (self-activity). Йому це під силу, оскільки він наділений здатністю до всезнання (potential omniformity), завдяки якій може створити зі своєї власної субстанції інтелігібельні форми всіх речей.

Ці форми або ідеї Кедворт називає першорядними предметами людського знання. "Головні та безпосередні об'єкти розуму і знання – існуючі не поза розумом предмети, а ідеї самого розуму, активно видобуті, тобто розумні сутності (reasons) речей" [8, p. 275]. Оскільки пізнання не може починатися в одній і закінчуватися в іншій здатності, його предмет має бути повністю репрезентований у розумі.

Вочевидь, Кедворт не заперечує існування речей емпіричного світу. Проте для нього вони "є вторинними об'єктами знання, які розум пізнає, зазираючи у власне єство" [8, p. 284]. Звідси мислитель робить висновок, що знання не починається з окремих предметів, а ними завершується [8, p. 286]. Людський розум розпочинає справжню пізнавальну діяльність з універсалій, просуваючись до знання не лише емпіричних об'єктів, а й їх сутностей, які осягаються в універсальному. На думку

Кедворта, раціональна пізнаваність речей гарантована раціональною сутністю Бога, що знає світ споконвіку.

Для того, щоб довести це Кедворт і розробляє доктрину "пластичного життя природи" (the Plastic Life of Nature). Як зазначає М. В. Пєрєпьолкіна, "у сучасній історії філософії повторне введення терміну "пластична природа" у філософський обіг і розробка цього поняття, зазвичай, розглядається як одне з головних філософських досягнень Кедворта. Відступ, присвячений пластичній природі, вважається найоригінальнішою частиною його твору і найчастіше наводиться в антологіях і згадується дослідниками. Практично, "будь-яка енциклопедія чи підручник, де згадано Кедворта бодай у кількох реченнях, обов'язково вказує на це поняття" [4, с. 13].

Пластична природа відповідає за впорядкування матерії та формування в ній рослин, тварин та інших тілесних сутностей. Усі закони природи є віддзеркаленням пластичної природи, що діє на весь фізичний світ [8, p. 151]. Як силу божественну, мислимо її нематеріальною. Проте, і як найнижча божественна сила вона має здатність поєднуватися із матерією та з нею працювати. За словами Кедворта, пластична природа – це "… занурений у матерію, вкладений у неї та змішаний з нею Розум. Природа не є архетипічним божественним мистецтвом, але тільки копіювальним" [8, p. 155]. Таким чином, філософ вказує, що пластична природа не здатна створювати нічого, крім того, що їй призначено створювати. Бог замислює, природа втілює, і аж ніяк не навпаки.

Кедворт жодного разу на наполягає, що поняття "пластичної природи" придумане ним особисто. Воно використане й у працях іншого кембриджського платоніка Генрі Мора. Втім, під іншою назвою – "Дух Природи", і сам Кедворт зазначає, що цей термін можна знайти у філософів античності. Це поняття присутнє у філософії стоїків – "logos spermatikos" – "початкові причини" або "формуючі сили" і, найвірогідніше, відповідає нижчому рівню Світової Душі у Плотіна (physis).

Після сказаного вгорі, виникає логічне запитання, яким чином все це пов'язано зі свідомістю? Кедворт наголошує, оскільки пластична природа є найнижчою із божественних сил, то має і певні недоліки, які стосуються самозвернення природи, усвідомлення нею власної діяльності. По-перше, якщо пластична природа діє згідно з божественною мудрістю і виконує божественні завдання, вона їх не усвідомлює, як і не розуміє причини своїх дій. "Природа є живим відбитком або підписом божественної мудрості, яка мислить свої дії в точній відповідності до своїх архетипів, незалежно від того, як вона сприймає чи розуміє підстави своїх дій" [8, p. 155]. Вона "не господиня цього довершеного мистецтва, а лише служниця його, і покірний виконавець його наказів" [8, p. 156].

По-друге, крім незнання своїх цілей та причин, природа має й інший недолік: вона не знає про дії, які виконує. Таким чином, Кедворт розрізнює дві форми самозвернення: 1) знання причин та мети своїх дій; 2) знання факту, що вона виконує дії. Описуючи другий тип знання, Кедворт вживає термін самосвідомість. Він пише, що пластична природа не є "повністю свідомою того, що вона робить" [8, p. 158]. Кедворт розуміє свідомість як безпосереднє відчуття власних думок та дій у той час, як вони з'являються і виконуються.

Для Кедворта, як і для Декарта, людські душі є нематеріальними. Проте, для розрізнення двох типів нетілесного ментального життя, Кедворт якраз і використовує поняття свідомості. Він бачить розрізнення між чистою раціональною частиною душі, яка є свідомою, та несвідомою силою душі, яка відповідає за органічні функції, рефлексивні дії, інстинкти, звички та сновидіння. Кедворт називає цю силу "пластичною природою" душі [8, p. 160–161]. Тож, хоч філософ і пише, що "свідомість… є первинною до мислення" [9, p. 62], він все ще спростовує погляд Декарта, що свідома активність є найсуттєвішою для душі. Про картезіанські роздуми Кедворт каже, що неможливо пояснити, яким чином душа продовжує існувати впродовж міцного сну та втрати свідомості. Вочевидь, вона існує і в таких станах. Але він ставить інше питання: чи постійно свідомість та самосвідомість супроводжують нас у наших діях? Він звертає увагу на те, що і в людей, і у тварин можна спостерігати дії, які вони не усвідомлюють. Відповідаючи на це питання, Кедворт робить висновок, що "свідомість не є первинною для життя" [8, p. 160]. Він вказує, якщо свідомість була б первинною для життя, то це означало, що в той момент, коли людина здійснює неусвідомлену дію, вона здійснює її без допомоги душі, що неможливо, оскільки душа є причиною всіх дій.

Таким чином, можна зробити висновок: у Кедворта свідомість постає як сприйняття розумом своїх власних внутрішніх відчуттів, думок та інших видів діяльності. І це найважливіше лише для розмірковувань (cogitations). Натомість акти пластичної природи свідомістю не супроводжуються, адже свідомість – це те, "що робить істоту присутньою з самою собою".

Список використаних джерел

1. *Адо Пьер.* Плотин или простота взгляда / Пьер Адо ; [пер. с фр. Е. Штофф]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. – 140 с. 2. *Диллон Дж.* Александрийский платонизм // Средние платоники (80 г. до н. э. – 220 н. э.) / Дж. Диллон ; [пер. с англ. Е. В. Афонасина]. – СПб. : Издательство Олега Абышко, Алетейя, 2002. – С. 1–73. 3. *Месяц С. В.* Сознание и личность в философии Платона // PLATONIKA ZHTHMATA. Исследования по истории платонизма / [под общ. ред. В. В. Петрова]. – М. : Кругъ, 2013. – С. 147–168. 4. *Перепелкина М. В.* Платонизм Ралфа Кедворта [текст] : автореф. дисс. … канд. филос. наук / М. В. Перепелкина ; Московский университет [МГУ] им. М. В. Ломоносова. – М. : [Б. и.], 2001. – 21 с. 5. *Плотин.* Первая эннеада / Плотин ; [пер., вступ. ст., коммент. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова]. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2004. – 320 с. 6. *Плотин*. Пятая эннеада / Плотин ; [пер. с древнегр. и послесл. Т. Г. Сидаша]. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2005. – 320 с. 7. *Cassirer Ernst*. The Platonic Renaissance in England / Ernst Cassirer. – New York : Gordian Press, 1970. – 207 p. 8. *Cudworth Ralph.* The True Intellectual System of the Universe: Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted, and Its Impossibility Demonstrated // The True Intellectual System of the Universe: Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted, and Its Impossibility Demonstrated. Vol. I / [ed. by Thomas Birch]. – New York : Gould & Newman, 1837. – 804 p. 9. *Cudworth Ralph*. The True Intellectual System of the Universe: Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted, and Its Impossibility Demonstrated // The True Intellectual System of the Universe: Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted, and Its Impossibility Demonstrated. Vol. II / [ed. by Thomas Birch]. – New York : Gould & Newman, 1838. – 759 p. 10. *Heinämaa Sara*. Introduction / Sara Heinämaa, Vili Lähteenmäki and Paulina Remes // Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy. – Dordrecht : Springer, 2007. – P. 1–26. 11. *Thiel Udo.* Cudworth and the seventeenth-century theories of consciousness // The Uses of Antiquity / [ed. by S. Gaukroger]. – P. 79–99. 12. *Warren Edward W.* Consciousness in Plotinus // Phronesis. – 1964. – Vol. 9, No. 2. – P. 83–97.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

А. С. Колесник

АНТИЧНЫЕ ОСНОВАНИЯ ПОНЯТИЯ СОЗНАНИЯ В КЕМБРИДЖСКОМ ПЛАТОНИЗМЕ XVII ВЕКА

В статье предпринята попытка реконструкции античных источников философского понятия сознания в кембриджском платонизме семнадцатого века.

Ключевые слова: Кембриджский платонизм, Ральф Кедворт, разум, душа, сознание, Плотин.

A. S. Kolesnyk

THE ANCIENT ROOTS OF THE CONCEPT OF CONSCIOUSNESS IN THE SEVENTEENTH CENTURY CAMBRIDGE PLATONISM

The aim of this article is to evaluate the ancient sources that gave rise to the idea of consciousness developed consequently by the Cambridge Platonists of the Seventeen century.

Keywords: Cambridge Platonists, Ralph Cudworth, mind, soul, consciousness, Plotinus.

УДК 111:316.75

В. М. Корабльова, докторант, КНУТШ

ІДЕОЛОГІЯ ЯК МЕХАНІЗМ ПОДВІЙНОЇ РЕЇФІКАЦІЇ У СТРУКТУРІ СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

Пропонується соціально-філософська концептуалізація ідеології як соціального механізму реїфікації та інерції (реїфікації другого порядку). Доводиться, що ідеологія постає іманентною складовою соціальної реальності, яка забезпечує її (від)творення – через застосовування інверсії (К. Маркс) та нерозпізнавання (Л. Альтюсер). Наголошено, що ідеологія окреслює межі релевантного світу, задаючи епохе й формуючи соціально зумовлене світоглядне апріорі.

Ключові слова: ідеологія, реїфікація, інерція, інверсія, méconnaissance.

К. Маркс у "Вступі до гегелівської "Філософії права" зазначає, що "*людина* – не абстрактна істота, яка тулиться десь поза світом. Людина – це *світ людини*, держава, суспільство" [9, с. 414]. Зазначена тенденція взаємоперетину антропологічного й соціального дискурсів, властива сучасним розвідкам (хоча й веде свій родовід від "zoon politikon" Аристотеля), сьогодні поєднується з іншою тенденцією – зведення світу як такого до людського / соціального світу. І хоча витоки даного інтелектуального ходу можна також віднайти в античній філософії, саме *секуляризація як відмова від трансцендентного фактично підмінила онтологію соціальною онтологією*, адже все "поцейбічне" є людиномірним. Розрізняючи метафізичний та феноменальний рівні існування соціального як об'єкта дослідження соціальної філософії (соціальні сутності та їхні прояви, відповідно), ми наполягаємо на тому, що вивчення ідеології у сфері політики є вивченням саме її проявів. Натомість, соціальна філософія має насамперед висвітлити *сутність ідеології*, її онтологічний статус, соціальні підстави, що дозволяють схопити наріжні смислові інваріанти, які простежуються в усьому розмаїтті її соціально-політичних проявів.

Отже, сутність ідеології ми розглядаємо саме крізь призму власне людського світу. При цьому ключова гіпотеза полягає в тім, що ідеологія не передує соціальному світові (ідеологія як проект перетворення реальності) й не вторинна щодо нього (ідеологія як відображення), а постає його *іманентною складовою – соціальним механізмом, що забезпечує (від)творення соціальної реальності*. При цьому суспільство розглядається як віртуальна реальність [6]: вжита базова метафора акцентує штучний характер соціуму як антропогенної реальності, що передбачає потенційно бінарну позицію актора щодо неї за логікою включення – виключення (Ми-група, Вони-група) та ефект занурення як *переживання реальності*. Методологічне підґрунтя розгляду складатимуть соціальний конструктивізм (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман), символічні концепції суспільства (Е. Касірер, К. Гірц) та дискурс-аналіз ідеології Е. Лакло та Ш. Муфф, сполучений з лакано-марксистським підходом С. Жижека. Головна інтенція при цьому полягатиме в очищенні поняття ідеології від негативних оціночних конотацій й виведенні його *за межі критико-потестарного дискурсу*.

Як саркастично зазначає К. Гірц, "навіть марксисти цитують Касірера" [4, с. 41]. Евристичними є побудови неокантіанця і в контексті нашого дослідження. Продовжуючи тезу щодо людини як єдиної істоти, яка здатна (й потребує) вибудовувати штучні реальності [6, с. 31], додамо, що вибудовуються вони символічно. Ми ніколи не маємо справу з реальними умовами існування безпосередньо, а завжди лише символічним чином [10, с. 181]. Як зазначають П. Бергер і Т. Лукман, "сама-собою-зрозуміла реальність" створюється у думках і діях людей, але переживається ними як реальна [2, с. 39]. За Е. Касірером, між реальністю та людським поглядом пролягає територія символу. Структури мови та міфу формують символьний шар, що задає особливу призму людського сприйняття, яка робить множинне й розрізнене системним і когерентним. Символ поєднує світ фактів і світ фізичних понять, закриваючи собою розщілину між ними. Е. Касірер досліджує процес сприйняття, наполягаючи, що воно головним чином залежить не від реальності, а від свідомості, адже будь-яке емпіричне спостереження є насправді теоретичною схемою сприйняття, імпліцитною свідомості. Територія символу знаходиться між емпірією та теорією, тобто між спостережуваними речами та структурами свідомості. Справжню, безпосередню реальність, за Е. Касірером, слід шукати не у речах, які ми бачимо інтенціонально, а у собі (картезіанські мотиви щодо єдиного, що не варто піддавати сумніву – існування субстанції мислення).

Беручи за висхідну точку специфіку процесу сприйняття, обумовлену ставленням до знаку, Е. Касірер вибудовує діахронічну класифікацію стадій "символічного" розвитку людства (подібну до ідеї історичної зміни порядків симуляркрів Ж. Бодріяра). Першу стадію філософ визначає як "*чисту експресивність*" – цілісне, безпосереднє сприйняття світу. Поступово переживання світу замінюється його "*репрезентацією*" – сприйняттям за посередництвом знаків – те, що М. Гайдеґер позначає "часом картини світу". Третя стадія позначена як "*світ чистого значення*" – така соціокультурна ситуація, коли позначник "втрачає" позначуване, перетворюючи значення на цінність-у-собі. "Усе «субстанціональне» тут цілковито переводиться у функціональне; те, що вважалося абсолютно «постійним», втратило характер наявного буття у просторі й часі, ставши тими величинами й відношеннями величин, що утворюють універсальні константи в будь-якому описі фізичних процесів. Не існування певних окремих сутностей, а інваріантність подібних відношень *утворює останній шар об'єктивності*" [5, с. 371]. *Єдиним можливим інваріантом* за таких умов стає *структура досвіду, що забезпечує його стабільність і безперервність*. Це виводить нас на концепцію смислової будови реальності, запропоновану А. Шюцем.

А. Шюц наголошує, що те, що ми сприймаємо як реальність, є насправді "кінцевою областю значень" – отже, по-перше, має смислову природу, а по-друге, є скінченним, має межі. Особисте випробовування таких меж завжди має шоковий характер, оскільки вимагає адаптації: зміна "порядку реальності" передбачає переконфігурацію типізацій всередині соціально погодженої системи релевантностей. Приміром, зустріч із грабіжником на вулиці передбачає його підведення під тип "небезпечної людини", "порушника кримінального кодексу", що передбачає низку соціально схвалених реакцій – втечу, виклик міліції або іншої сторонньої допомоги, фізичний спротив. Якщо ж грабіжника ви "зустрічаєте" на сцені театру або уві сні, вище змальовані сценарії поведінки є неприйнятними, натомість, слід пасивно спостерігати за діями контрагента, розуміючи їхнє драматургічне походження, або демонструвати надприро-

© Корабльова В. М., 2013

дні здібності (злетіти у повітря, перетворитися на суперагента тощо). Головне – не змішувати "режими реальності", бути чутливим до ініціаторних "обрядів переходу" (підняття театральної завіси, засинання – прокидання тощо). При подібному "переході" з окремих фрагментів світу *"відзиваються" риси реальності*: випадаючи з фокусу зацікавленої уваги, вони втрачають властивість бути реальними, у нашій термінології, денатуралізуються. Необхідною передумовою світогляду, сталого буття у світі є виокремлення архетипу будь-якої реальності – *референта реального,* відносно якого решта реальностей проголошуються "квазі-реальностями". У соціальній феноменології подібним архетипом проголошується світ повсякденності.

Отже, існує безліч "порядків реальностей", кожен з яких позначений особливим окремішнім стилем існування. Проте у межах світогляду окремого індивіда вони мають бути зорганізовані особливим чином, вишикувані в певну ієрархію, відповідно до "верховної реальності", за критерієм "ступеню реальності" – від "достеменно реального" (повсякдення) до ілюзорно-віртуального ("марення"), або, за А. Бергсоном, від світу дії до світу мрії – залежно від ступеню напруженості. У такому контексті *ідеологія окреслює межі релевантного світу, регулюючи ступінь напруженості інтересу до життя* (attention à la vie) – від абсолютного "пильнування" до фонового ідеологічного "непомічання" (méconnaissance).

Ми від початку переживаємо світ – і самих себе – *типово*, тобто крізь призму соціально схвалених типізацій (і самотипізацій). Консенсус визначається співпадінням внутрішніх і зовнішніх типізацій (наших і чужих), у тому числі самотипізацій – тоді ми почуваємося "як удома": це і буде маркером соціальної інтеграції – можливість безпроблемного віднайдення світоглядних і соціальних орієнтирів, наявність розмаїтого арсеналу сценаріїв типової поведінки. Протилежна ситуація – різка зміна контексту на тлі відсутності адаптивних сценаріїв поведінки – часто переживається / оцінюється як "поганий сон", "несправжні" події, що свідчить про брак адекватних зміненій ситуації реїфікацій, котрі мають забезпечити відчуття "справжності", "природності", "реальності" – криза як "відзивання" маркерів реальності з ситуації в цілому (що актуалізує евристичність метафори віртуальної реальності – криза як вихід за межі, "іскейп"-дія).

Смисл є елементом системи типізацій і релевантностей, схвалених групою, що, у свою чергу, є елементом соціокультурної ситуації, яка приймається у певний момент історії як даність [11, с. 616]. Усе це формує "відносно природний світогляд" (М. Шелер) або "народні звичаї ми-групи" (В. Самнер), які А. Шюцем позначаються як "життєві звичаї ми-групи". У результаті світ, що приймається як даність ми-групою, є світом "спільної ситуації, в якій у спільному горизонті народжуються спільні проблеми, що потребують типових розв'язань типовими засобами для досягнення типових цілей" [11, с. 627]. Важливо те, що завдяки означеним механізмам типізації набувають статусу "безсумнівної реальності" не лише окремі елементи світу та моделі поведінки, але й "текстура" світу – загальна модель сполучення розрізнених елементів у єдину когерентну цілісність. "Соціальний світ, в якому людина народжується й має віднайти свої орієнтири, переживається нею як *щільна мережа суспільних відносин*, що має *особливу смислову структуру систем знаків і символів*, інституалізованих форм соціальної організації, систем статусу та престижу, тощо. Значення усіх цих елементів соціального світу в усьому його розмаїтті й розшаруванні, а разом із тим і зразок (pattern) самої його текстури *визнається як даність* людьми, які живуть у ньому" (курсив – В. К.) [11, с. 621]. На думку А. Шюца, стрижнем групової моделі світобудови є "центральний міф", який фундує самоідентичність групи, задаючи групові упередження. Міф раціоналізується та інституціоналізується, але це "залишок" (В. Парето), завжди приховуваний під виглядом чогось іншого. Подібне приховування має ідеологічний характер – як нерозпізнавання (méconnaissance).

Незважаючи на те, що А. Шюц не концептуалізує ідеологію, зазначене поняття може бути інтерпретоване в даному теоретичному контексті. Для нас значуще, що *ідеологія характеризує не зміст, набір конкретних смислів* (як це видається з точки зору буденної свідомості), і навіть *не спосіб їхнього застосування* (що є поширеною точкою зору в сучасній соціальній і політичній теорії), *а соціальний механізм*. Теоретичний підхід А. Шюца уможливлює витлумачення ідеології як *механізму управління системами релевантності, що задає епохе:* вона натуралізує соціокультурну "даність", створюючи "темні плями" безсумнівного, периферійного щодо релевантності, того, що не має постати в епіцентрі завдання для типізації. Ідеологія міститься у *соціально зумовленому світоглядному апріорі*, стрижнем якого є модель структури світу, щодо якої похідними, вторинними є життєві прагнення та цінності.

Поділяючи твердження М. Вебера щодо людини як тварини, обплутаної зітканими нею самою мережами смислів [4, с. 11], ми вбачаємо завдання соціальної філософії в експлікації цих смислів та висвітленні їхньої квазі-об'єктивності щодо кожної окремої людини. Як зазначає В. Джеймс, будь-який предмет, що сприймається свідомістю без суперечності, *приймається як реальний,* тобто безперешкодність перебігу подій, когерентність певної реальності є де-факто *критерієм реального*. Наш повсякденний світ складається з подібних квазі-реальних речей – об'єктивованих і натуралізованих продуктів людської творчості. *Саме реїфікація підтримує наш "природний" світ, гарантує передбачуваність середовища і безперешкодну комунікацію – звісно, у випадку конгруентності систем релевантності*. У межах нашої концепції те, що вважається "реальним" (середовище буття, повсякденний світ), насправді *переживається як реальне*, а онтологічно є неавтономним, людинотвірним – інтерсуб'єктивним твореннням, що внаслідок об'єктивації набуло ознак "об'єктивності".

За влучним висловом М. Мерло-Понті, людина – це не біологічний вид, а історичний проект. Біологічна незавершеність людини, її принципова відкритість світові має важливі соціальні наслідки. Люди у процесі своєї взаємодії примусово "закривають" себе та свій світ, обмежуючи нескінченність задля стабільності, встановлення ладу. Режим такої закритості – суспільство, або, у термінології П. Бергера і Т. Лукмана, "символічний універсум". У зазначеному контексті варто *розрізняти соціальне та суспільне*: під "соціальним" ми розуміємо інтерсуб'єктивний вимір людського існування, відкритість іншим, потребу в колективному співіснуванні; під "суспільним" – інституалізоване соціальне; вивершене, а не потенційне соціальне, закріплене в інституціях – правилах, нормах, стандартах, типізаціях. Соціальне властиве ситуаціям тет-а-тет (безпосереднього спілкування), в яких індивідуалізація переважає над типізацією, індивідуальні відмінності більш значущі за загальні риси. Суспільне характеризує знеособлене, деіндивідуалізоване, типізоване й закріплене інституціонально. Зазначене розрізнення пов'язане з наріжною для соціології дихотомією спільноти та суспільства – Gemeinschaft та Gesellschaft (Ф. Тьоніс). Суспільне обмежує соціальне, встановлює свою *гегемонію* над ним: їхня

роз'єднаність, покроковість як різних щаблів інтерсуб'єктивної взаємодії існує лише в умоглядному експерименті до-суспільного досвіду. Насправді ж суспільне нав'язує типізації навіть у соціальних ситуаціях тет-а-тет, коли ми сприймаємо себе та візаві не в повноті цілісної особистості, а крізь призму суспільно схвалених типізацій (у даному разі, рольових очікувань).

Перехід від соціального до суспільного простежується в соціально-конструктивістських побудовах П. Бергера та Т. Лукмана в діалектиці екстерналізації – інтерналізації соціальної реальності, переході від активного творення до пасивного сприйняття в процесі соціалізації. Створений зразок соціальної взаємодії, що підтверджує власну ефективність, закріплюється як модель поведінки – габітуалізується (озвичаюється), втім, залишаючи всю повноту смислу для своїх суб'єктів ("Він робить так знову"). Затим відбувається взаємна типізація "Ми робимо це знову", що поступово замінюється об'єктивацією "Так це робиться". У даному процесі "губиться" згадка про творця, суб'єкта, стирається пам'ять про умовність і твореність даної моделі. По мірі своєї об'єктивації соціальна норма набуває примусового характеру щодо всіх членів спільноти. Непрозорість світу, затемнення окремих моментів його історії (процесу творення) роблять його об'єктивним і безумовним. У якості останнього він інтерналізується, перетворюючи людину на соціальний продукт. Так творець і творіння міняються місцями (*інверсія*), а початковий момент творення "забувається" (*нерозпізнавання*). Наочні дві наріжні ознаки ідеології, наголошені К. Марксом та Л. Альтюсером, відповідно. Коли апелюють до наведеної в "Німецькій ідеології" метафори camera obscura, часто це витлумачують як перекручення, містифікацію [12, p. 16]. Втім, більш точно говорити в даному разі саме про перевертання, інверсію. Коли К. Маркс зазначає, що ідеологія ніби перевертає зображення догори дригом (як на сітківці ока), ідеться про *те саме* зображення. Унаочненням містифікації було би відображення, приміром, слона замість жирафа, або образ кривого дзеркала, що викривлює, хибно подає ознаки предмета. Натомість, ідеться про просторове перевертання, що може унаочнювати інверсію хронологічну та каузальну (до речі, часова послідовність часто витлумачується як причинна, на чому акцентував увагу Д. Г'юм). Коли людина із творця соціальної реальності перетворюється на її продукт – відбувається *ідеологічна інверсія, що сприяє реїфікації* – оречевленню соціальної реальності, її перетворенню на "об'єктивний факт". Як формулюють це П. Бергер і Т. Лукман, реїфікація є ознакою того, що "людина може забути про своє авторство у справі створення людського світу" [2, с. 150]. Ідеться про *процедуру надання автономного онтологічного статусу створеним людиною інституціям – на тлі "забування" їхнього антропогенного походження*.

Як зазначає М. Мамардашвілі, "ідеться про конструювання … оператора в концептуальному апараті гуманітарних наук, що позначає особливу онтологічну реальність – перетворені об'єкти або «перетворені форми» – і вводить ці об'єкти в число об'єктів будь-якої теорії, яка стосується людської реальності (історичної, соціальної, психологічної). Властивості таких областей теорії є *фундаментально некласичними*" [8, с. 269]. Далі філософ робить важливе доповнення: "тут геть не передбачається, що свідомість об'єктивується якимось чином. Об'єктивується *дещо зовсім інше*" (курсив – В. К.) [8, с. 269].

Особливу роль у зазначених процесах відіграє мова як найважливіша знакова система, що є найбільш дистанційованою від суб'єктивності "тут-і-тепер" (а, отже, найбільш "об'єктивною" у людському сприйнятті). При цьому мова є найзначнішим резервуаром суспільно значущих седиментованих значень. Використання мови автоматично "підключає" нас до символічного універсуму, це "пароль доступу" до певної "віртуальної реальності" спільноти. (Зазначимо, що будь-які докорінні зміни суспільного ладу супроводжуються істотними мовними реформами.) Елементи мови завжди імпліцитно містять певні моделі реальності, соціально схвалені інтерпретації дійсності та ракурси бачення ситуацій. Саме тому сучасні ідеологічні розвідки переважно центруються аналітикою дискурсів. Як зазначає П. Бурдьє, мова підсилює "ефект теорії", коли "слова, назви, які конструюють соціальну реальність тією ж мірою, що і відображують її, є виключною ставкою у політичній боротьбі, боротьбі за нав'язування легітимного принципу бачення й ділення, за легітимне здійснення ефекту теорії" [3, с. 198]. Можливо, цим пояснюється невіддільність теоретичних поглядів на ідеологію від політичних поглядів авторів, адже самі теорії ідеології часто стають інструментами політичної дії.

Повертаючись до концепції П. Бергера і Т. Лукмана, варто наголосити, що ідеологія у контексті даного підходу розглядається як інструмент легітимації певного ладу. При цьому легітимація витлумачується відмінним від "класичного" Веберового розуміння чином – як надання смислу соціальним феноменам, їх когнітивна і нормативна інтерпретація. Легітимація тут протиставляється відновленню первинного смислу через пам'ять (доступному лише безпосереднім учасникам): легітимації засвоюються наступними поколіннями в ході соціалізації, це необхідна передумова інтеграції в інституціональний лад. Легітимація пов'язує поодинокі значення в цілісну сукупність, надаючи єдності історії суспільства та життєвій біографії індивіда.

Критики соціального конструктивізму часто апелюють до наступного аргументу. Якщо соціальна реальність є створеною й постійно відтворюваною людьми, вона має бути легко змінюваною й навіть знищуваною. Втім, не варто ототожнювати антропогенність соціальної реальності з химерністю, несправжністю й довільністю. Для ліквідації суспільства необхідні дії, принаймні сумірні з процесами його створення. Будучи об'єктивованою і, внаслідок цього, об'єктивною за своєю дією, соціальна реальність є надзвичайно інерційним утворенням. Одним із найпотужніших механізмів соціальної інерції є ідеологія: на наш погляд, *ідеологія є інструментом не легітимації, а соціальної інерції – це превентивний механізм, що унеможливлює деконструкцію*. І в цьому сенсі ідеологія може бути витлумачена як ***механізм реїфікації другого порядку***: ідеологія не лише апелює до соціальної реальності як "природного стану речей" (реїфікація), але й блокує спроби руйнування соціальної реальності, наголошуючи абсурдність і неможливість таких спроб як безплідної боротьби проти "природного стану речей" (реїфікація другого порядку), *ангажуючи можливі інструменти деконструкції* (мову, моделі взаємодії, соціальні типізації). Важливим аспектом дії контр-деструктивного спрямування є ідеологічне *затемнення (méconnaissance)* питань до засад суспільного ладу, вищезазначене управління системами релевантностей через епохе.

У такому контексті очевидно, що найбільшу небезпеку для ідеології становлять не стільки конкурентні символічні універсуми ("віртуальні реальності"), скільки практики емансипації, що протистоять суспільній інтеграції. Люди, здатні поставити під питання наявний суспільний лад, відповідно до власних життєвих стратегій, поділяються на "експертів" та "інтелектуалів". Перші – "експерти" (П. Бергер, Т. Лукман), або "ідеологи" (Л. В. Губерський) – обслуговують наявний суспільний лад, забезпечуючи йому сталість, але при цьому розу-

міючи його умовність (подібно до Великого інквізитора Ф. М. Достоєвського або іронічного сучасного інтелектуала Р. Рорті). Другі, за визначенням П. Бергера і Т. Лукмана, є експертами, "експертиза яких є небажаною для суспільства в цілому" [2, с. 206], адже вони постають контр-експертами у справі визначення реальності, будучи теоретично не інтегрованими в універсум власного суспільства. Брак теоретичної інтеграції інтелектуалів зумовлений біографічними обставинами: "недосоціалізованість" інтелектуала уможливлює погляд збоку на соціально схвалену царину "здорового глузду" (приміром, С. С. Аверинцев, який через проблеми зі здоров'ям не навчався у радянській школі, отримуючи освіту вдома, від батьків [1], або А. Шюц, який через еміграцію у зрілому віці перебував "на межі" різних смислових універсумів, свідомо обмежуючи власну "вторинну соціалізацію").

Вищевикладене не має на меті обов'язкової критики ідеології: штучність соціальної реальності не передбачає необхідних спроб викриття та деконструкції. Навіть просвічений інтелектуал має рефлексувати власні світоглядні засади й розуміти умовність сфери "здорового глузду", не намагаючись "зруйнувати старий світ до самих підвалин". Як влучно зазначає Б. Латур: "Так само як мініатюризація комп'ютерів зробила їх загальнодоступними, масове виробництво зменшених «моделей» критичного духа *здешевило сумнів* настільки, що тепер будь-хто може з легкістю засумніватися в найсильнішій та найміцнішій достовірності, без зусиль «деконструювати» найміцнішу й найвищу будівлю <…> Деконструктивісти поводяться подібно до уславлених французьких генералів, які завжди запізнювалися на одну війну: вони ще змагаються з наївністю… ніби завдання інтелігенції досі полягає у звільненні народу від надлишку віри. Вони так і не зрозуміли, що критичний дух давно помер від *передозування невір'я*… Чому деконструктивісти ніяк не осягнуть, що «наївна віра в авторитети» вже змінилася настільки ж масовою «*теорією змови*»" [7, с. 385]. Тож висвітлення механізмів створення й відтворення соціальної реальності (зокрема, ідеологічних), має сприяти кращому розумінню природи ідеології та соціальної реальності. Варто розуміти, що це єдиний спосіб людського буття у світі та єдине доступне середовище. Тож ідеологія може бути замінена лише іншою ідеологією: як не буває мислення без пресупозицій, так не існує спільноти без ідеології. Ідеологія іманентна соціальній реальності як механізм забезпечення її відтворення.

Список використаних джерел

1. *Аверинцев С.* Солідарність поколінь як фактор громадянської свободи // Софія–Логос : [словник. – 2-е вид.]. – К. : Дух і Літера, 2004. – 640 с. 2. *Бергер П.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман ; [пер. с англ. Е. Руткевич]. – М. : Медиум, 1995. – 323 с. 3. *Бурдье П.* Начала. Choses dites / П. Бурдье ; [пер. с фр. Н. А. Шматко]. – М. : Socio-Logos, 1994. – 288 с. 4. *Гірц К.* Інтерпретація культур: Вибрані есе / К. Гірц ; [пер. з англ. Н. Комарової]. – К. : Дух і Літера, 2001. – 542 с. 5. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 3. Феноменология познания / Э. Кассирер ; [пер. с нем. С. А. Ромашко]. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2002. – 398 с. 6. *Корабльова В. М.* Людина як віртуальний конструктор // Філософська думка. – 2007. – № 6. – С. 25–33. 7. *Латур Б.* Надежды конструктивизма / [пер. с англ. О. Столяровой] // Социология вещей : [сб. ст. под ред. В. Вахштайна]. – М. : Изд. Дом "Территория будущего", 2006. – С. 365–389. 8. *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. – М. : Прогресс, 1992. – 415 с. 9. *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – Т. 1. – С. 414–429. 10. *Рікер П.* Ідеологія та утопія / П. Рікер ; [пер. з англ. В. Верлоки]. – К. : Дух і Літера, 2005. – 386 с. 11. *Шюц А.* Равенство и смысловая структура социального мира / [пер. с англ. В. Г. Николаева] // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М. : РОССПЭН, 2004. – С. 616–666. 12. *Eagleton T.* Ideology: an introduction / T. Eagleton. – London : Verso, 1991. – 249 p.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

В. Н. Кораблёва

ИДЕОЛОГИЯ КАК МЕХАНИЗМ ДВОЙНОЙ РЕИФИКАЦИИ В СТРУКТУРЕ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТІ

Предлагается социально-философская концептуализация идеологии как социального механизма реификации и инерции (реификации второго порядка). Доказывается, что идеология предстает имманентной составляющей социальной реальности, обеспечивающей ее (вос)создание – через применение инверсии (К. Маркс) и нераспознавания (Л. Альтюссер). Показано, что идеология определяет границы релевантного мира, задавая эпохэ и формируя социально обусловленное мировоззренческое априори.

Ключевые слова: идеология, реификация, инерция, инверсия, méconnaissance.

V. M. Korabljova

IDEOLOGY AS A MECHANISM OF DOUBLE REIFICATION IN THE STRUCTURE OF SOCIAL REALITY

The social and philosophical conceptualization of ideology as a social mechanism of reification and inertia (the reification of the second level) is proposed. It is proved that ideology as an inherent part of social reality that provides its (re)construction involves applying inversion (K. Marx) and méconnaissance (L. Althusser). It is emphasized that ideology defines the boundaries of the relevant world by setting epoché and creating a socially determined ideological a priori.

Keywords: ideology, reification, inertia, inversion, méconnaissance.

УДК 17.026.2

І. І. Маслікова, доц., КНУТШ

У ПОШУКАХ СПІЛЬНОГО БЛАГА: ДО ПОСТАНОВКИ ПРОБЛЕМИ

З'ясовується місце і значення проблематики спільного блага в сучасних етико-філософських та соціально-політичних дослідженнях. Визначаються дослідницькі перспективи концептуалізації ідеї спільного блага як для етичної теорії, так і для вирішення гострих питань соціальної практики.

Ключові слова: спільне благо, соціальні практики, деонтологічна етика, етика чесноти, неоаристотельянство, лібералізм та комунітаризм.

Переважна частина сучасної філософської етики свою увагу зосереджує на питанні "що робити?", або точніше "що я повинен робити?", на обґрунтуванні розумових процедур і принципів діяльності, а також уточненні змісту обов'язків або заборон. Запитання "як правильно жити?", "яке життя слід вибирати?", "у чому проявляється повноцінність життя?", "яке життя може забезпечити розкриття та реалізацію індивідуальних здібностей?" у своїй більшості або залишалися на периферії історико-філософських досліджень, або були віддані на відкуп психології. Відповідно поза увагою залишається благо як зміст правильною і благого життя, благо як предмет нашого прагнення і прихильності.

Враховуючи досвід концептуалізацій моралі, здійснених на сьогоднішній день в етиці, особливо близькою здається позиція Р. Г. Апресяна, згідно якому "у центрі моралі знаходиться благо. Власне специфіка моральних цінностей в тому і полягає, що, по-перше, вони ствер-

© Маслікова І. І., 2013

джують благо індивіда як такого, а, по-друге, відповідні їм вимоги звернені до індивіда як такого і орієнтують на благо іншого індивіда, інших людей, спільноти" [2, с. 43].

При цьому досить важливою обставиною є те, що в сучасних умовах інституційно оформленого життя суб'єктами моральних зобов'язань виступають не тільки індивіди, але й різноманітні суспільні групи, організації, соціум в цілому. У комплексному, складно організованому суспільстві агентами соціальної взаємодії в різних соціальних практиках досить часто є колективні суб'єкти, які не можуть орієнтуватися на максимізацію індивідуального блага, оскільки воно тлумачиться по-різному індивідуумами, що входять у склад такого суб'єкту. Однак передбачається, що такі суб'єкти повинні підтримувати індивідуума в його прагненні бути морально відповідальним за результати своєї діяльності. Відповідно, "ключовими цінностями суспільної моралі є спільне благо і права людини" [2, с. 47].

Таким чином, актуалізується проблема спільного блага, пов'язана з питаннями про цілі сучасних інститутів, сутністю їхньої діяльності, культивуванням та визнанням певних якостей індивідуальних і колективних суб'єктів, пов'язаних з цією інституційно оформленою діяльністю та доброчесністю суспільства в цілому. Отже, *метою* даної статті є з'ясування місця та значення проблематики спільного блага в сучасних етико-філософських та соціально-політичних дослідженнях. Огляд сучасних дискусій дозволить визначити дослідницькі перспективи концептуалізації спільного блага як для етичної теорії, так і для вирішення гострих питань соціальної практики.

Пошук терміну "спільне благо" у словникових статтях філософських енциклопедій, в навчальній літературі, авторефератах дисертаційних робіт з філософських наук засвідчив повну відсутність не тільки чітких дефініцій, але й навіть спроб комплексного аналізу ідеї чи феномену спільного блага, не дивлячись на те, що до даної проблематики останнім часом все частіше звертаються політичні філософи, теоретики економічної науки, соціологи. Дана ситуація викликана низкою причин. По-перше, неоднорідністю, не монолітністю самого феномена моралі, що обумовлює якщо не протиріччя, то певну неповноту описів моралі. По-друге, можна стверджувати, що розпочата з початку 90-х років тенденція звернення дослідників пострадянського простору до виявлення індивідуально-перфекціоністських, духовно-релігійних аспектів моралі в останнє десятиліття супроводжується певним сплеском особливої уваги етиків до соціально-етичної проблематики. Однак такі соціально-етичні дослідження пов'язані в першу чергу із спробами переосмислення соціально-регулятивного, формально-процедурного, імперативного боку моралі. При цьому поза належної уваги залишається актуалізована західними дослідниками на тлі ренесансу етики чесноти і комунітаристських спроб концептуалізації "благого життя" проблематика, пов'язана з пошуком системи ціннісних орієнтирів у прийнятті та оцінці політичних та економічних рішень. Поза дослідницького поля залишаються пошуки і визначення джерел почуття спільності в "розірваному", індивідуалізованому світі, а також спроби побудови несуперечливої системи обґрунтування спеціальних моральних обов'язків перед членами своєї спільноти.

Таким чином, актуальність дослідження спільного блага викликана не тільки відсутністю спеціальних етичних робіт з даної проблеми, але й реальними потребами соціокультурного життя. Іншими словами, спільне благо сьогодні постає проблемою як на рівні осмислення самої ідеї спільного блага, так і на рівні його реалізації в конкретних соціально-культурних практиках. Така ситуація природно не може не викликати дослідницький інтерес філософів моралі. І звернення до історії етики може засвідчити наявність двох тенденцій теоретичного осмислення ідеї блага, які мають на сьогоднішній момент велике значення для побудови етико-теоретичного образу "спільного блага" адекватного запитам сучасних соціальних практик.

Такі тенденції осмислення блага пов'язані із спробами обґрунтування моралі, які склалися в метафізичній (Платон, стоїки, Ф. Аквінський, І. Кант, Ф. Г. Бредлі та ін.) та в емпіричній (Аристотель, Епікур, Т. Гоббс, Б. Мандевіль, К. А. Гельвецій, І. Бентам, Дж. Ст. Мілль, Ф. Хатчесон, А. Сміт та ін.) етиці. Історико-етичний аналіз філософської спадщини представників цих двох напрямків, що проводився низкою дослідників (В. Вунд [5, с. 424–452], Дж. Мур [9, с. 99–226], Р. Апресян [3, с. 15–28], А. Гусейнов [6, с. 123–147] та ін.), дозволяє виділити важливі аспекти в трактуванні суті та природи моралі взагалі, так і позначити певні підстави для виявлення формальних та змістовних характеристик блага. В метафізичній етиці мораль і благо осмислювалися крізь призму деонтології, формалізму, раціональності, універсальності. В емпіричній етиці мораль і благо аналізувалися з позицій телеології, консеквенціалізму, оцінночності та партикулярності.

Такі особливості і сьогодні лежать в основі сучасних теоретичних описів та спроб обґрунтувань ідеї блага та спільного блага зокрема у "формально-процедурній" (К.-О. Апель, Ю. Габермас, Р. Геар, Дж. Ролз та ін.) та "матеріально-субстанціоналістській" (Г. Енском, Дж. Макдауел, Е. Макінтайр, А. Мьордок, М. Нуссбаум, Ч. Тейлор та ін.) етиці. При цьому під процедурної етикою розуміються теорії обґрунтування методів та процедур практичних моральних роздумів (деонтологічна етика з її акцентом на процедурі універсалізації, утилітаристська етика з її розрахунком максимізації, дискурсивна етика з її діалогічною процедурою обґрунтування значущості норм). Досить цікавим є той факт, що хоча процедурна етика свою увагу зосереджує на формальних сторонах моралі, елімінуючи повністю її ціннісний зміст, тим не менш, в ці теорії вмонтовані такі моральні ідеали як свобода, альтруїзм, універсалізм, справедливість, рівність є ціннісними орієнтирами, "вищими благами" західної культури. А так, представники процедурної етики "опиняються в пастці дивної практичної суперечності, коли саме блага, що їх надихають, примушують їх заперечувати всі подібні блага або їх особливий характер" [12, с. 126].

На противагу формальній, процедурній етиці сучасна субстанціалістська етика (етика чесноти, комунітаристські концепції благого життя, феміністська етика турботи) зосереджує свою увагу на просторі моралі за межами належностей. Всі ці неоаристотельянські теоретичні концепції оперують змістовними поняттями, які описують ідеал "благого життя" і конкретні чесноти з метою прояснення питань моральної поведінки в опорі на телеологічний стандарт оцінки вчинків та об'єктивну концепцію блага Аристотеля.

Спровокований Г. Енском [13] аристотеліанський поворот в етиці призвів до появи неоднорідного інтелектуального явища, умовно представленого двома дослідницькими напрямками "традиціоналістське" (Е. Макінтайр) та "есенціалістське" (М. Нуссбаум) неоаристотельянство [10]. Не дивлячись на певні відмінності, сучасна етика чесноти своє призначення бачить у проясненні умов, за яких людина здатна відповідати на головне етичне питання "як слід жити?" як у перспективі усього життя, так і в конкретних ситуаціях. На рівні соціальної взаємодії йдеться про цілі сучасних інститутів, сутності діяльності, а також культивування гідних визнання та шанування якостей суб'єктів, пов'язаних з цією діяльністю і доброчесністю суспільства в цілому (М. Сендел).

Практична значущість етики досягається за рахунок відновлення телеології, завдяки якій стають можливими обґрунтування і упорядкування норм та цінностей. Від-

повідно етика чесноти зосереджується не на принципах і правилах вчинків, а на людському характері та чеснотах, що визначають здатність людини вести гідне життя, єдність і цілісність якого задається перспективою пошуку вищої мети – телосу як блага. Неметафізична телеологія Е. Макінтайра спирається на поняття "практика", "наративна єдність життя", "традиція". При цьому під практикою розуміється "будь-яка послідовна і комплексна форма соціально встановленої спільної людської діяльності, сенс якої полягає в реалізації благ, внутрішніх до неї" [8, с. 278], які задають самоцінність цих практик і можливість постійного вдосконалення. Створення єдиного соціально-телеологічного стандарту в рамках суспільства стає можливим у процесі ієрархизації практик. На індивідуальному рівні така ієрархизація здійснюється в осмисленні наративної єдності життя, на колективному – на тлі певної традиції.

Таким чином, в етиці чесноти мораль виступає певним інструментом, що дозволяє людині гідно жити в конкретиці різноманітного і мінливого світу. А моральний суб'єкт – це "тілесне, не тільки розумна, але й така, що відчуває, істота, ідентичність якої значною мірою визначена історією, культурою, суспільством і більш вузьким співтовариством, якому вона належить, а також її численними різноманітними зв'язками з іншими людьми" [4, с. 442].

Дискусії щодо цілей, сутності та основних завдань сучасних соціальних практик, зокрема політики, економіки, сфери культури, найбільш яскраво знайшли свій вираз в "суперечці лібералів та комунітаристів", теоретичним підґрунтям якої послужила вище зазначена опозиція "процедурної" і "субстанціоналістськой етики". Предметом аналізу тут виступають соціальні практики та інституції, які здійснюють ту чи іншу діяльність, та мають низку цілей. Хоча, здавалося б, інструментальна цінність таких практик має бути визначальною, важливу роль відіграє і внутрішня цінність самої практики, і те, що вона явно чи неявно демонструє внутрішньо властиві їй певні чесноти та досконалості. Тому зусилля представників цих двох таборів спрямовані на визначення того, що вважати правильним та гідним життям.

Ліберали (Р. Дворкін, Т. Нагель, Р. Нозік, В. Кімліка, Дж. Ролз) в обґрунтуванні головних норм соціального устрою виходять з двох підстав: по-перше, з гоббсівського методичного індивідуалізму та інструментального раціоналізму, по-друге, з кантівської деонтологічної етики, з її принципами розуму, свободи і універсалізації справедливості. Ліберали стверджують, що гідне життя має дві умови: по-перше, воно повинно відповідати внутрішнім ціннісним переконанням, по-друге, такі переконання повинні критично осмислюватися і не нав'язуватися ззовні. Відповідно, гідне життя можливе завдяки свободі, яка необхідна для формування, вивчення та критичного ставлення до переконань. Цьому сприятимуть свободи освіти, друку, художньої творчості та ін., оскільки саме завдяки їм можна судити про те, що є благом. У такому сенсі державна політика є нейтральною стосовно індивідуального вибору блага та гідного життя, де "державна нейтральність є просто ідеєю про те, щоб не було громадського ранжирування цінності різних (поважаючих справедливість) способів життя" [7, с. 284]. При цьому ідея "спільного блага" формально присутня в ліберальній політиці, оскільки заходи держави націлені на сприяння інтересам членів спільноти шляхом об'єднання сумісних з принципами справедливості рівних переваг.

Лібертаріанська теорія прав (Р. Рейган, М. Тетчер; Ф. Гайєк, Р. Нозік, М. Фрідман) базується на концепції "власності індивіда на самого себе". Роль держави в політиці є мінімальною та зводиться до функцій захисту приватної власності та підтримки миру. Відповідно неприйнятними вважаються будь-які форми патерналізму, використання примусової сили закону в просуванні концепцій благого життя, перерозподіл доходів, оскільки тим самим держава буде порушувати права особи. Прямим нормативним наслідком цієї концепції є заборона будь-яких форм рабства, примусової праці, підвищення ставок оподаткування, обов'язкової підтримки нужденних з боку більш багатих, щасливих та обдарованих членів суспільства. Однак у спорах про репродуктивну свободу (сурогатне материнство, аборти), трансплантологію (продаж органів), евтаназію, "сексуальну мораль" (одностатеві шлюби) концепція "власності на самого себе" викликає певну занепокоєність, оскільки зводить до певного інструменталізму саму особистість, знецінюючи її в моральному плані.

Комунітаризм (Р. Белла, М. Волцер, Е. Макінтайр, М. Сендел, Ч. Тейлор та ін.) зростає на ґрунті духовної традиції пуританських спільнот, а його ідейними джерелами виступає телеологічна аристотелівськая етика чесноти та гегелівська ідея "субстанційної моральності". Комунітаристські пошуки кращого облаштування соціально-політичного життя пов'язані з критикою теорії лібералізму і практики неоліберальної економіки. У зв'язку з цим, все голосніше звучать заклики: "ми стоїмо перед вибором суспільства, де люди приносять скромні жертви заради спільного блага, або сумнівного товариства, де група захищає власні вигоди" [15]. Такого роду заклики передбачають переорієнтацію фокусу етичних обґрунтувань політичних програм з провідної у другій половини XX століття "етики прав особистості" до "етики спільного блага" з відстоюванням "пріоритету блага для нас над правами для всіх" [1, с. 373].

З позицій комунітаризму, здатність породжувати уявлення про власне благо не є плодом виключно саморефлексії, така здатність до самовизначення може виявлятися тільки в певному соціальному середовищі: "я визначаю, хто я, шляхом визначення позиції спілкування – у своєму родоводі, в соціальному просторі, в географії соціальних статусів та функцій, у моїх близьких стосунках з тими, кого я люблю, а також, що особливо важливо, у просторі моральної та духовної орієнтації, у межах яких здійснюються мої найважливіші, визначальні відносини" [12, с. 54]. Таким чином, особливе "відчуття спільної життя" (М. Волцер) породжує уявлення про власне і спільне благо, а також певні зобов'язання (солідарність, відданість спільноті, патріотизм, гордість та сором, колективна відповідальність) щодо членів спільноти, "разом з якими ми поділяємо певну історію" [11, с. 264].

Коммунітаристи виходять з того, що пріоритетність спільного блага знаходить своє втілення в різних ціннісних формах комунального життя. Відповідно їхній політичний проект пов'язаний з розробкою політики спільного блага, спрямованої на захист та підтримку певних спільнот. При цьому спільне благо виступає основою соціальної єдності таких спільнот, оскільки воно змістовно відображає загальний "спосіб життя". Мова йдеться про різноманітні спільноти, засновані на різних принципах.

По-перше, це місцеві спільноти, засновані на спільній території. Політика захисту таких спільнот пов'язана з участю їх представників у вирішенні важливих питань місцевого самоврядування (можливості ветування сумнівних будівельних проектів, контроль над закриттям підприємств, лобіювання інтересів місцевих компаній та ін.).

По-друге, це "співтовариства пам'яті", засновані на спільній історії та спільній мові. Учасники таких спільнот намагаються зрозуміти перспективи майбутнього через аналіз досвіду минулого. Політичні заходи захисту такого роду спільнот, в більшості своїй етнокультурних груп, пов'язані з політикою націоналізму, громадянського республіканізму та мультикультуралізму.

По-третє, це співтовариства спільної діяльності або особистої взаємодії, заснованій на довірі, кооперації,

альтруїзмі. Учасники таких спільнот схвалюють політичні заходи, спрямовані на підтримку сім'ї шляхом ускладнення процедури розлучення, створення сприятливих умов для виховання дітей шляхом оптимізації робочого графіка та певних заходів, спрямованих на відданість робочому місцю та ін. [14].

Такі дискусії неминуче породжують питання: як поєднати вимоги універсальної етики прав та справедливості "для всіх" з цінностями партикулярної етики добра "для нас". Згідно традиції ліберальної думки, справедливість означає повагу щодо свободи вибору. При цьому в либертаріанській інтерпретації (Ф. Гайєк, Р. Нозік, М. Фрідман) свобода вибору здійснюється в умовах вільного ринку, в ліберально-егалітаристській інтерпретації вибір здійснюється в результаті гіпотетичної ситуації рівності перед завісою незнання (Дж. Ролз). В обох цих концепціях є низка вад, суть яких зводиться до того, що за межами сфери справедливості залишаються моральна цінність та гідність цілей соціальних практиках, зміст і значення приватної та суспільної практики. Щоб досягти справедливого суспільства, необхідні спільні, колективні роздуми про сенс благого життя, гідність, визнання, повагу, честь та відданість спільним цілям та спільному благу, громадянську чесноту.

Найбільш яскраво проблематика співвідношення блага і справедливості проявляється в аристотелівській концепції справедливості. Принципово важливими тут є два моменти. По-перше, це те, що справедливість є телеологічною, оскільки вимагає обов'язкового врахування мети та призначення соціальної практики, в яку включений діючий індивід. Відповідно, за Аристотелем, щоб здійснити справедливий розподіл блага, необхідно осягнути мету блага, що підлягає розподілу. По-друге, така телеологічність пов'язана з розумінням того, які переваги діючого індивіда дозволяють краще досягати цілей, а так, і вимагають шани та поваги.

Такого роду тлумачення справедливості і на сьогодні не втрачає своєї актуальності. По-перше, аристотелівська етика може дати інструментарій для оцінки ключових суспільних практик: контрактна військова служба, репродуктивна медицина, система освіти, міграційна політика та ін. По-друге, в умовах розмивання суспільної сфери та поступового зникнення інститутів, які колись культивували громадянські чесноти, зростання розриву між бідними та багатими громадянами, все більш актуальними постають проблеми зниження якості суспільних послуг та культивування солідарності та почуття спільності. Відповідно однією з перспектив зміни ситуації може бути послідовне проведення "політики спільного блага", спрямованої на реконструкцію інфраструктури громадського життя [11, с. 314]. На противагу політиці "нейтральності" така неоаристольянська "політика залучення" може бути більш обнадійливою основою справедливого суспільства, оскільки постійна залученність громадськості в суперечки щодо актуальних моральних питань не може не породити особливої моральнісної чутливості, що, безумовно, буде служити культивації громадянських чесноти.

Таким чином, звернення до сучасних дискусій, ініційованих суперечкою лібералів та коммунітаристів, дозволяє побачити важливість та значення проблематики спільного блага як для етичної теорії, так і для вирішення проблем сучасних соціальних практик. Розробка і введення в етичну теорію концепту "спільного блага" надасть можливість відобразити повноту моральних цілей і цінностей соціальних практик, а також здійснити роботу щодо створення системи етичної оцінки та легітимації політичної, економічної, соціокультурної діяльності. Дослідження специфіки спільного блага в його формальних та змістовних характеристиках дозволить наблизитися до розв'язання цілої низки проблем соціальних практик. Це – з'ясування перспектив глобальної політичної практики в напрямку до "космополітизму" або "ком'юніті", в яких спільне благо виступає морально-духовною підставою, що забезпечує співіснування множинності та різноманітності культур; визначення нормативного змісту спільного блага як ціннісного орієнтиру сучасної економіки та пошук механізмів його досягнення; реалізація на практиці ідеї колективної відповідальності як звернених до колективного суб'єкту економічної практики моральних вимог сприяння спільному благу та соціальної відповідальності; з'ясування специфіки культурного блага як виду спільного блага в просторі інституційно оформленої соціокультурної практики і виявлення ефективних механізмів та інструментів його досягнення.

Список використаних джерел

1. *Апель К.-О.* Спрямування англо-американського "комунітаризму" в світлі дискурсивної етики / [пер. з нім. А. М. Єрмоленко] // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія : підр. – К. : Лібра, 1999. – С. 372–394. 2. *Апресян Р. Г.* Жизнь в профессии. Беседа с Рубеном Грантовичем Апресяном // Постигая добро : к 60-летию Рубена Грантовича Апресяна : сб. ст / [отв. ред. О. В. Артемьева, А. В. Прокофьев]. – М. : Альфа-М, 2013. – С. 24–78. 3. *Апресян Р. Г.* Идея морали и базовые нормативно-этические программы / Р. Г. Апресян. – М. : ЦОП РАН ИФ, 1995. – 353 с. 4. *Артемьева О. В.* Теоретические основания этики добродетели // Философия и этика : к 70-летию академика А. А. Гусейнова : сб. науч. тр. – М. : Альфа-М, 2009. – С. 433– 445. 5. *Вунд В.* Этика: Факты нравственной жизни. Философские системы морали / В. Вунд ; [пер. с нем. Н. Самсонов]. – М. : Либроком, 2011. – 456 с. 6. *Гусейнов А. А.* Введение в этику / А. А. Гусейнов. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1985. – 208 с. 7. *Кимлика У.* Современная политическая философия: введение / У. Кимлика ; [пер. с англ. С. Моисеева]. – М. : Изд. дом Гос. ун-та ; Высшей школы экономики, 2010. – 592 с. 8. *Макінтайр Е.* Після чесноти: дослідження з теорії моралі / Е. Макінтайр ; [пер. з англ. за наук. ред. В. Малахова]. – К. : Дух і літера, 2002. – 436 с. 9. *Мур Дж.* Принципы этики / Дж. Мур ; [пер. с англ. Л. В. Коноваловой]. – М. : Прогресс, 1984. – 326 с. 10. *Прокофьев А. В.* Человеческая природа и социальная справедливость в современном этическом аристотельянстве // Этическая мысль. – М. : ИФ РАН, 2001. – Вып. 2. – С. 42–63. 11. *Сэндел М.* Справедливость. Как поступать правильно? / М. Сэндел ; [пер. с англ. А. Калинина]. – М. : Манн, Иванов и Фербер, 2013. – 352 с. 12. *Тейлор Ч.* Джерела себе / Ч. Тейлор ; [пер. з англ. під заг. ред. А. Васильченка]. – К. : Дух і літера, 2005. – 696 с. 13. *Энском Э.* Современная философия морали / [пер. с англ. А. Черняка] // Логос. – 2008. – №1 (64). – С. 70–91. 13. *Bell D.* Communitarianism [Електронний ресурс] // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2012 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). – Режим доступу: http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/communitarianism. 14. *Velasquez M.* The Common Good / M. Velasquez, C. Andre, T. Shanks, M. Meyer [Електронний ресурс] // Issues in Ethics. – 1992. – Vol. 5, No 1. – Режим доступу : http://www.scu.edu/ethics/practicing/decision/commongood.html.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

И. И. Масликова

В ПОИСКАХ ОБЩЕГО БЛАГА: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Выясняется место и значение проблематики общего блага в современных этико-философских и социально-политических исследованиях. Определяются исследовательские перспективы концептуализации идеи общего блага как для этической теории, так и для решения острых вопросов социальной практики.

Ключевые слова: общее благо, социальные практики, деонтологическая этика, этика добродетели, неоаристотельянство, либерализм и коммунитаризм.

I. I. Maslikova

IN SEARCH OF THE COMMON GOOD: THE STATEMENT OF A QUESTION

The article deals with the place and importance of the common good issues in contemporary ethical, philosophical and socio-political studies. It determines the research prospects of the common good conceptualization for both ethics and to address urgent issues of the social practice.

Keywords: Common good, Social practices, Deontological Ethics, Virtue ethics, Neo-Aristotelian, Liberalism and Communitarianism.

УДК 130.2

О. О. Ніколаєнко, асп., КНУТШ

БАРОКО ЯК КОД УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРНО-НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ (на матеріалах романістики Юрія Андруховича)

У статті розглядається формування українського коду культурно-національної ідентичності. На матеріалах романістики Юрія Андруховича здійснюється аналіз процесу віднайдення та становлення культурно-національної ідентичності крізь призму культурного коду бароко.

Ключові слова: культурно-національна ідентичність, культурний код, бароко, сучасна українська література, орфізм.

Проблема культурно-національної ідентичності є однією з найбільш дискутованих проблем у вітчизняному гуманітарному дискурсі. Зокрема, вона розглядається у філософії, соціології, політології, психології тощо. Ракурс дослідження, який цікавить автора, полягає у розгляді культурно-національної ідентичності в контексті сучасної української літератури, а саме у комунікативному аспекті крізь призму культурних кодів.

Це пов'язано з тим, що мистецтво завжди гостро реагує на стан суспільних відносин, виявляючи свої діагностичні та терапевтичні функції, оскільки воно має безпосередню дотичність до культурного ґрунту суспільного буття індивідів. Відтак, культурологічний аналіз сучасного українського мистецтва має завдання продемонструвати зв'язок пріоритетної теми мистецтва з особливостями стану суспільства та його ідентичності. На наш погляд, найбільш чітко такий стосунок мистецтва та суспільства можна виявити у сфері літератури. Література є соціально заангажованою через політичну складову, яка вимагає відповідальності та громадянської позиції автора [14], а також через його причетність до певного владного дискурсу (імперського та постімперського, колоніального та постколоніального). Ця політична складова є комунікацією між автором та суспільством, тим конкретним повідомленням, яке створює запит у суспільстві. Подібне повідомлення можна дешифрувати шляхом опису культурних кодів, згідно яких воно вибудовується. На думку У. Еко, під культурними кодами слід розуміти системи поведінки і цінностей, які традиційно не розглядались у комунікативному аспекті [15, с. 405]. Таким чином, очевидним є зв'язок між культурними кодами та культурно-національною ідентичністю, оскільки культурно-національна ідентичність є складним комплексом уявлень індивіда про своє "Я" у стосунку до культурної традиції певної нації, її системи цінностей, поведінки, конвенцій та ієрархій.

Спробуємо розглянути формування українського коду культурно-національної ідентичності в сучасній українській літературі, зокрема на матеріалах романістики Юрія Андруховича. Було обрано саме цього автора, оскільки його творчість демонструє динаміку становлення культурно-національної ідентичності у період з поч. 90-х рр. XX ст., тобто час здобуття Україною незалежності, до 2000-х рр., епохи актуальних, новітніх криз суспільного становлення.

Розглядаючи засадничі характеристики культурного коду, У. Еко покликається на радянську семіологію, зокрема на праці Ю. Лотмана, присвячені типології культури. Так, Лотман виходить з позиції визнання цінності інформації та інформативності в культурі. Він бачить культуру як певний прилад, що передає і зберігає інформацію. Дослідник О. Н. Леута зауважує, що такий погляд робить актуальним сучасні уявлення про специфіку різних форм комунікації при вивченні будь-якої культури. Це дає змогу привнести у дослідження поняття, які застосовує теорія інформації, наприклад, "комунікативний акт", "код", "повідомлення" тощо [10]. Комунікативний акт Лотман розглядає як процес передання інформації, що міститься у тексті, від адресанта до адресата. Текст у цьому випадку не розуміється суто лінгвістично. Лотманівська інтерпретація поняття "текст" є культурологічною. Текст розглядається як простір культурної комунікації, де перетинаються різні групи кодів, традиції, породжуються нові смисли. Текст є поліструктурним, багатоголосним, внутрішньо неоднорідним, шифрованим культурними кодами. Код приписує елементам тексту певні значення, задає правила його побудови та розуміння [12, с. 15–19].

Важливим є також зв'язок коду з функцією пам'яті тексту. Текст акумулює культурну пам'ять, зберігаючи інформацію про попередні контексти, створюючи простір смислу: "Цей смисловий простір, який створює довкола себе текст, вступає у певні стосунки з культурною пам'яттю (традицією), яка відклалась у свідомості аудиторії. В результаті текст набуває семіотичного життя" [12, с. 21]. Тобто код, присутній у тексті, актуалізує пам'ять, яка протистоїть часові. Вона зберігає минуле як прийдешнє. Лотман зауважує, що кожна культура сама встановлює парадигму того, що слід пам'ятати (зберігати), а що забувати. Зміна часу та системи кодів змінює парадигму пам'яті-забуття: те, що вважалось істинносуттєвим може виявитись "наче не існуючим" і підлягати забуттю, а неіснуюче – існуючим та суттєвим [13].

Саме таку зміну парадигми ми можемо спостерігати наприкінці XX – поч. XXI ст. на пострадянському просторі. Встановлення наново політичних та культурних кордонів у колишньому СРСР призвели до "повернення" національних ідентичностей та історій, а відтак, до актуалізації того, що підлягало забуттю. Цей процес вимагав також повернення утраченої колись системи цінностей, поведінки, ієрархій, тобто культурного коду, необхідного задля розуміння власної культурно-національної ідентичності.

Свою відповідь на запит творення актуального культурно коду намагається дати Юрій Андрухович (1960 р.). Для письменника таким культурним кодом стає бароко. У цьому він зізнається в численних есе, поезії, інтерв'ю та листуванні: "Може, б то почати себе представляти «останнім письменником бароко»?", "Україна – це ж країна бароко" [2, с. 73] тощо. Виникає питання, чому саме бароко визначає вектор розвитку та становлення української культурно-національної ідентичності? Задля вирішення цього питання спробуємо описати культурний код українського "бароко" та проаналізувати його систему в романістиці Юрія Андруховича.

Зауважимо попередньо головні світоглядні риси доби бароко. Для бароко було характерно не протиставлення, а взаємоперетинання протилежностей (антропоцентризму та теоцентризму, інтелектуалізму та сенсуалізму), окреслення плинності та мінливості довкілля, парадоксальність, перехід одного явища у інше, рухливість, динамізм, мандрівка, трагічне напруження, катастрофа, пристрасть до сміливих комбінацій та авантюри [6]. Та основа, на якій синтезується різноманітне в бароковій культурі, є принципом сполучення протилежного, з'єднання антитез, гри ними. Антитетика належить до важ-

© Ніколаєнко О. О., 2013

ливих елементів барокової системи моделювання світу, адже переконання у тому, що буття у суті своїй є антитетичним, виступає засадничим принципом барокової філософії. Один з найяскравіших барокових філософів, Якоб Бьоме, розглядав буття як антитетичне та вкрай дисгармонійне. Воно несло в собі протилежні якості – небесне, святе з одного боку та пекельне, люте з іншого [8].

Ці світоглядні засади мали своє віддзеркалення у стильових рисах бароко. Бароко стало періодом величних концепцій, пишних форм, потягу до надприродного і водночас земного, спіритуалізму та фантазії, тенденцій до метаморфоз, травестій та театралізації, поєднання трагічного та комічного, піднесеного та потворного, величного та низького.

Варто зазначити, що українське бароко рухалось у річищі європейських тенденцій, але також формувалось під впливом пасіонарної сили козацтва, фольклору та сміхової культури. Окрім зразків високого бароко в українській культурі XVII–XVIII ст. з'являється низове бароко, природа та витоки якого слід шукати у середньовічній сміховій культурі. Низове бароко актуалізувало такий феномен Середньовіччя як карнавал, що передбачав специфічну вседозволеність, вивільнення від серйозності, атмосферу рівності, жартівливе викриття героїв, прокляття на адресу антигероїв, сміх як засіб рекреації. Філософ, культуролог та літературознавець М. Бахтін стверджує, що народна карнавальна культура мала глибоку життєву філософію, головними рисами якої вважав універсальність, амбівалентність (тобто сприйняття буття у постійній зміні, русі від смерті до життя, від старого до нового, від ствердження до заперечення), неофіційність, утопізм, безстрашність, злиття сакрального та профаного [7, с. 101]. Карнавал засвідчив, що поряд з жорсткими теологічними та феодальними рамками існує інакша світоглядна сфера, чуттєвообразна, конкретна, з домінантним театральним елементом, грою, що зміщує грані життя та мистецтва, утворюючи специфічну реальність.

Таким чином, культурний код українського бароко синтезує в собі традиції середньовічного сміху, а саме карнавальне, пародійне, травестійне начало. Поруч з цим, він репрезентує світовідчуття, яке було характерне для європейського бароко загалом. Людина знову опинилась на роздоріжжі між земним та небесним, духовним та тілесним. Їй стало зрозуміло, що грань між бінарними опозиціями дуже хитка й прозора.

Запит на культурний код "бароко" в творчості Юрія Андруховича з'являється у часи його участі в угрупуванні "Бу-Ба-Бу" (разом з О. Ірванцем та В. Небораком). Назва угрупування розшифровується як "Бурлеск-Балаган-Буфонада", і, відтак, відсилає до традицій низового бароко. Період найактивнішої діяльності літгрупи припадає на 1987-1991 рр., перехідний період, історичний злам, розпад СРСР. Катаклізм системи спричинив карнавальну сміхову рефлексію, своєрідний відгук на новітній догматизм та виклик офіціозу. Якщо середньовічний та бароковий сміх став реакцією на проникнення релігії та церкви у всі сфери життя, то, як зазначає Тамара Гундорова [5, с. 200], у випадку з постмодерними бубабістами, можемо говорити про "революційну ситуацію", коли "низи" не хотіли, а "верхи" не могли не, коли знову з'явилась потреба у розгерметизації офіційної культури та літератури, соціокультурній грі як рекреації та пошуку власної ідентичності. Бароковість, карнавалізація, бурлеск, іронізм "Бу-Ба-Бу", а в подальшому і творчості Андруховича, були спрямовані на підрив соціалістичного та національно-просвітницького простору, подібно до того, як це робили представники низового бароко з середньовічним догматизмом схоластики. Сміх, універсалізм, багатоголосся в українському постмодернізмі стали шляхом до остаточної свободи від ідеологічних нашарувань. Образи пострадянської людини профанізувались, переломлюючись в ритуальній карнавалізації, що засвідчила множину іронічної поведінки й оцінки.

Власне повернення та переосмислення коду бароко у творчості Андруховича розгортається як спроба віднайдення культурно-національної ідентичності. Продемонструємо це на прикладі романів "Рекреації", "Перверзія" та "Дванадцять обручів".

Роман "Рекреації" (1990) є своєрідною карнавальною рефлексією на ситуацію розпаду СРСР і початковим розмислом про шлях до власної культурно-національної ідентичності. Моделюючи ці події, Андрухович використовує такий елемент барокового коду як творення антисвіту. Саме до творення антисвіту, вважає Д. Ліхачев, вдавались барокові автори XVII–XVIII ст. [11] Для антисвіту характерна наступна схема побудови Всесвіту: світ справжній, організований, світ культури і світ не справжній, не організований, негативний, світ антикультури. У першому світі панує впорядкованість знакової системи, у другому –повний хаос значень. Антисвіт підкреслено недійсний, він навмисно придуманий автором, тому на початку і наприкінці твору надаються безглузді адреси, календарні дати, персонажі з минулого, мета яких заплутати реципієнта. Функція творення антисвіту полягає в оголенні, відкритті правди, звільненні від обмежень, штучної суспільної нерівності, від усієї знакової системи даного суспільства.

У "Рекреаціях" центром антисвіту стає неіснуюче місто Чортопіль, яке вбирає риси західноукраїнських міст з давньою історією. Чортопіль – це місто сміху, традицій низового бароко та чорта. Згідно цих традицій Чортопіль має містичні координати, безглузді адреси, недійсний топос: "Ти ще ніколи в житті не бував у Чортополі, Хомський, і навіть змушений був якось вислухати гнівну нотацію з уст однієї поетки-патріотки про те, що Чортопіль – наша духовна Мекка, і не побувати в ньому не можна, якщо ти справді любиш свій рідний край" [4, с. 100].

Чортопіль як антисвіт є тим простором, де кожний персонаж демонструє власний шлях до ідентичності, звільнюючись від провладного дискурсу. У цьому контексті прикметно, що персонажі прибувають на загадкове "Свято Воскресаючого Духу", але невідомо, коли воно почнеться і чим закінчиться. Свято супроводжує і поява новітнього Сатани, доктора медицини Попеля. Він в'їжджає у Чортопіль з двома поетами, Юрком Немиричем та Грицьком Штундерою, на "Крайслері Імперіалі". "Крайслер" є знаком бубабістського дискурсу, що натякає на виклики нового суспільства та його цінностей. Побачений колись Ірванцем в Києві, "Крайслер імперіал" символізував зняття ієрархій, свободу підриву всіх поверхів влади і традицій. Він нагадував великодню епіфанію, у якій сходилось минуле та теперішнє і відбувалось новітнє пришестя (Христа чи Антихриста). Таким Антихристом був Попель. Він перебував поза простором і часом і знав провідних європейських культуртрегерів: Гессе, Фройда, учнів Юнга, Джойса.

Подібна топічна та часова дезорганізація перетворює події на карнавал, гепенінг, у якому персонажі мають дати відповідь на запит ідентичності, пройти шлях трансформацій до кульмінаційної події, з'яви режисера Мацапури, який інсценізує путч. Так, Штундера осягає ландшафт Чортополя, адже його рідні колись тут жили, перш ніж бути вивезеними до Караганди. Штундера відчуває ностальгію і зв'язок із землею, але ця земля стає дедалі жорстокішою, підкидаючи на шлях Грицькові то артефакти смертей, що колись тут сталися внаслі-

док радянських забудов, то недавній труп чолов'яги, якого просто пограбували і вбили. Для Грицька ці жорстокі реалії антисвіту стають апогеєм ночі, оголенням екзистенційного відчуження та самотності. Карнавал Немирича починається із зустрічі з Попелем у святковому натовпі. Попель запрошує Немирича на велике нічне прийняття у знамениту Віллу з Ґрифонами, яка беззаперечно нагадує топос з реального світу, а саме нинішній другий корпус Національного музею у Львові, який виконаний у бароковому стилі, прикрашений грифонами, херувимами, левами. Ця будівля, безсумнівно, є місцем поєднання минулого та сучасного, піднесеного та профаного, адже у ній відбувається містичне свято Попеля, бал, який також нагадує чи то шабаш відьом у "Фаусті" Гете, чи то диявольський бал Воланда у "Майстері та Маргариті" Булгакова.

Ефемерність та потойбічність свята підкреслює арія Орфея з "Орфея та Еврідіки". Зрештою, Немирич дізнається, що перебуває на святі чорта, якому треба заприсягнути на вірність, однак свято є лише сном, містичні явища якого переходять з площини сну у площину життя, змінюючи рух останнього: "– Присягай, – сказав доктор… і ти знав, що треба хреститися, але не знав як, і ти закричав, Юрку, і таки звівся на ноги, і продерся, немов крізь вату, липку і криваву, крізь це повітря… І тільки близько шостої ранку ти виберешся нарешті з містечкового лабіринту і, тремтячи від холоду, набредеш на той клятий готель" [4, с. 164]. Саме таке нібито пробудження, вихід з лабіринту стає завершенням карнавалу Юрка Немирича. Інші персонажі "Рекреацій", поети Хомський та Мартофляк, а також дружина Мартофляка, Марта, переживають, карнавал невдалих еротичних пригод. Між трьома персонажами зав'язується любовний трикутник. Як зазначає Т. Гундорова, вони "… то роз'єднуючись, то з'єднуючись, демонструють відчуження особистості від біографії, історії, сім'ї, сексу, відчуження, що стало тотальним за радянських часів" [5, с. 83].

Таким чином, антисвіт як час та простір рекреацій поєднує усіх персонажів у тотальному гепенінґу, виставі заради переоцінки дотеперішніх радянських цінностей та витворення нової культурно-національної ідентичності.

Якщо "Рекреації" демонстрували початкове звільнення від провладного дискурсу та пошук власної ідентичності, то романи "Перверзія" (1996) та "Дванадцять обручів" (2001) дають відповідь на питання "що є осердям української культурно-національної ідентичності?". На думку Андруховича, ним є міфологічний образ Орфея. У "Перверзії" носієм орфічних рис є головний персонаж, Стах Перфецький. Він прибуває до Венеції на інтернаціональний семінар "Пост-карнавальне безглуздя світу: що на обрії" та опиняється у викривленому часопросторі, де нема ні верху, ні низу, ні ліва, ні права.

Цей часопростір є виразно бароковим, антитетичним, дисгармонійним, трагічним. Він означується дослідницею Кармен Відаль як "складка". Вона вважає "складку" необароковим символом кін. ХХ ст., принципом пояснення загальної культурної і політичної дезорганізації світу, де панує порожнеча, у якій нічого не вирішується, де суцільні ризоми, парадокси, що руйнують здоровий глузд, визначення чітких меж особистості та її ідентичності [9, с. 179]. Так, існують лише фрагменти, хаос, театр. У "складці" навіть семінар, покликаний визначити віхи розвитку, перетворюється на фарс, адже семінар – це лише прикриття для перверзії, перетворення, що має відбутись з його головою, доном Казаллеґрою.

Різноманітні маски у цьому пост-карнавальному театрі є етапами становлення ідентичності Перфецького. Про це зізнається сам Перфецький у вірші "Зима в Баварії": "Зима в Баварії постійна. / Це не зима. Це щось зі мною: / *моя істота травестійна* / стає зимовою сосною. / *Існую спогадом*. Весною /існую, думаю про груди / Ґертруди, схлипую луною, / мов сніг на гори і споруди. / Зима в Баварії помірна / і нетривка, і все ж невічна./ *Моя душа високогірна / до темних проявів дотична.* / *Діра в душі – це семантична / прогалина між «я» і світом, / коли кохана потойбічна / все кличе – тліном, тілом, літом*" (Курсив – Н. О.) [3, с. 245–246]. Він прагне стати Орфеєм своєї епохи, а тому має відбутись повністю у венеційській виставі сходження до царства тліну.

В "Перверзії" таким царством виявляється будівля фундації, каза Фарфарелльо. Там відбувається кульмінація семінару, яка полягає у своєрідному переході духу Казаллеґри у тіло більш молодого Мавропуле. Дія супроводжується "Маршем розенкройцерів" та буффонними ритмами "Вальсу чорнокнижників", підкреслюючи передчуття перетворення. Перфецький усвідомлює, що світ перебуває у тотальному постапокаліптичному стані, а тому обирає інший шлях. Він розігрує містерію Риби-Христа, власне переродження. Він стрибає у води Венеції, зауважуючи всім нам: "Слухайте далі. Слухайте це життя. Слухайте ангелів, слухайте сплеск води…" [3, с. 467]. І тут стає зрозуміло, що цей жест є, напевно, тільки виставою, адже тотем Перфецького – Риба, яка виступає у романі символом циклічного повернення, а також символом присутності Автора, Режисера усієї перверсивної вистави, який натякає, що умовою культурно-національної ідентичності є духовне переродження.

Ця думка досягає свого апогею у романі "Дванадцять обручів". У ньому Андрухович відходить від барокової логіки карнавалу, характерної для молодого та веселого деміурга, ним панує усвідомлення того, що єдиним закінченням життя буде смерть. Про це Андрухович зізнається у спробі автокоментаря до роману, що має назву "Орфей хронічний". Якщо смерть була для Орфея-Перфецького потойбічною фікцією, удаваністю, то Орфей "Дванадцяти обручів" доходить до справжньої смерті. Андрухович, як і барокові автори, воліє зробити смерть культурною цінністю, усвідомивши яку можна відповісти на питання "хто ми?". Письменник пов'язує смерть з віднайденням загубленої території, де "ми – ті, котрі пішли, зникли з видимої поверхні світу, і ті, котрі все ще на ній залишаються, – мають шанси перетнутися" [1, с. 323]. Ця територія є міфічним топосом смерті Орфея: "… я майже переконаний, що напад менад на Орфея стався десь у нашій карпатсько-балканській зоні світу. Міфологічний Орфей і сам походив звідси…" [1, с. 325]. Відтак, "Дванадцять обручів" стає осмисленням орфізму як провідної риси культурно-національної ідентичності. На підтвердження цієї тези зазначимо, що дія роману розгортається у віддаленому карпатському пансіонаті "Корчма "На місяці". Назва корчми взята з творчості українського поета-модерніста, Богдана-Ігоря Антонича, якого Андрухович назначає провідником між життям та смертю, українським Орфеєм. (Йдеться про наступний вірш Антонича: "Самотнім, друже, мов у ночі пояс, / ти в таємниці світу оповитий./ В цей вечір весняний ходи зі мною / в корчмі на місяці горілку пити").

Персонажі, які прибувають у пансіонат, шукають виходу з життєвої кризи, що супроводжується думками про смерть. Кожен втрачає смак до життя, до творчості, до мистецтва – і це є причиною потягу до смерті: "… млявість письма найчастіше свідчить про почуттєве спустошення, а смерть обов'язково вдирається туди, де не вистачає любові" [1, с. 83]. Користуючись виразом Т. Прохаська "від чуття при сутності" і перефразовуючи його, стан головних персонажів (Роми Воронич, Артура

Пепи, Карла-Йозефа Цумбруннена) можна означити як "від чуття при смерті". Однак, "від чуття при сутності" виявляється у молодої Коломеї Воронич. Саме у її імені зашифровано загадку кола, відтак і сама Коломея стає носієм кола, що об'єднує дванадцять обручів. Таємниче знання Коломеї формується поступово: від ретрансляції слів Антонича до містичного зв'язку з самим Антоничем, який приходить уночі.

Що ж це за таємниче знання Коломеї про коло, котре існує завжди, але його не помічають інші? Для Андруховича коло – це час. І така інтерпретація символу – продовження традицій епохи бароко. Адже саме за бароко формується розуміння, що наше життя є лишень частиною неперервного коловороту часу, що попереду все одно буде смерть. Коло концентрує у собі дві площини – життя і смерть та їхній взаємоперехід. Для Коломеї це відкривається у спілкуванні з Антоничем, українським Орфеєм, що пішов з життя дуже рано. Саме Антонич яко Орфей є співцем світу на межі смерті та життя, співець балансування. На відміну, скажімо, від поетів, для яких провідним є аполонівське, оптимістичне начало в культурі (напр., класицизм) чи поетів, для яких головним є захоплення філософією смерті (напр., символізм). Символ дванадцяти обручів означує коло часу, вічне повернення, згасання і розквіт природи, її воскресіння і дар життя. Орфізм, на думку Андруховича, є способом, у який ідентифікує себе українська нація, покликаючись на культурну традицію бароко: "Бо коли Ім'я спаровується з Числом, народжується орфізм" [1, с. 328].

Розглянувши культурно-національну ідентичність в контексті сучасної української літератури крізь призму культурних кодів, можна зробити наступні висновки. Зважаючи на культурну традицію нації, її систему цінностей, ієрархій, поведінки, провідним кодом, який сприяє розумінню та формуванню української ідентичності, є бароко. Код бароко, який присутній у сучасній літературі, зокрема у текстах Юрія Андруховича, актуалізує пам'ять, яка підлягала забороні і навмисно витіснялась провладним дискурсом. Відновлення втраченого пласту бароко створює у сьогоденні орієнтир для пошуку власної культурно-національної ідентичності. Творчість Андруховича демонструє динаміку цього процесу. Через використання таких елементів культурного коду бароко як творення антисвіту, карнавал, театральність, маска, містерія письменник реактивує культурну пам'ять, яка виявляє спосіб самоідентифікації української нації. Таким способом, на думку Андруховича, є особливий стосунок особистості до часу (коловорот життя та смерті, згасання та розквіту, воскресіння, дару життя), який інтерпретується через міфологічний образ Орфея, отримуючи назву орфізм. Саме через осягнення орфізму як неодмінної риси української нації та культури, вважає Андрухович, є можливим віднайдення власної ідентичності.

Список використаних джерел

1. *Андрухович Ю.* Дванадцять обручів / Ю. Андрухович. – К. : Критика, 2004. – 335 с. 2. *Андрухович Ю.* Листи в Україну // Андрухович Ю. Моя остання територія. Вибрані твори: Поезія, проза, есеїстика. – Л. : ЛА "Піраміда", 2009. – С. 66–82. 3. *Андрухович Ю.* Перверзія : роман / Ю. Андрухович. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2005. – 480 с. 4. *Андрухович Ю.* Рекреації // Андрухович Ю. Моя остання територія. Вибрані твори : поезія, проза, есеїстика. – Л. : ЛА "Піраміда", 2009. – С. 98–185. 5. *Гундорова Т.* Післячорнобильська бібліотека: Український літературний постмодерн / Т. Гундорова. – К. : Критика, 2005. – 264 с. 6. *Чижевський Д. І.* Українське літературне бароко : вибр. пр. з давньої літератури / Д. І. Чижевський. – К. : Обереги, 2003. – 576 с. 7. *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. Бахтин. – М. : Художественная литература, 1990. – 543 с. 8. *Беме Якоб.* Аврора, или Утренняя заря в восхождении [Электронный ресурс] / Якоб Беме ; [пер. с нем. А. Петровского]. – Режим доступа : http://lib.ru/INOOLD/BEME/aurora.txt. 9. *Ильин И. П.* Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа / И. П. Ильин. – М. : Интрада, 1998. – 256 с. 10. *Леута О. Н.* Ю. М. Лотман о трех функциях текста // Вопр. филос. – 2002. – № 11. – С. 165–173. 11. *Лихачев Д. С.* Историческая поэтика древнерусской литературы. Смех как мировоззрение и другие работы / Д. С. Лихачев. – СПб. : Алетейя, 1997. – С. 349–366. 12. *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история / Ю. М. Лотман. – М. : Языки русской культуры, 1996 – 464 с. 13. *Лотман Ю. М.* Память в культурологическом освещении // Лотман Ю. М. Избранные статьи. – Таллинн, 1992. – Т. 1. – С. 200–202. 14. *Сартр Ж.-П.* Что такое литература? / [пер. с фр. Н. И. Полторацкой]. – СПб. : Алетейя, 2000. – 466 с. 15. *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию / У. Эко ; [пер. с ит. А. Г. Погоняйло, В. Г. Резник ; под ред. М. Г. Ермакова]. – СПб. : ТОО ТК "Петрополис", 1998. – 540 с.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

А. О. Николаенко

БАРОККО КАК КОД УКРАИНСКОЙ КУЛЬТУРНО-НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ (на материалах романистики Юрия Андруховича)

В статье рассматривается формирование украинского кода культурно-национальной идентичности. На материалах романистики Юрия Андруховича анализируется процесс нахождения и становления культурно-национальной идентичности сквозь призму культурного кода барокко.

Ключевые слова: культурно-национальная идентичность, культурный код, барокко, современная украинская литература, орфизм.

A. O. Nikolayenko

BAROQUE AS A CODE OF UKRAINIAN CULTURAL-NATIONAL IDENTITY (on materials of Yuri Andrukhovych's novels)

The article deals with the creation of ukrainian code of cultural-national identity. This article reveals process of finding and coming of cultural-national identity on materials of Yuri Andrukhovych's novels in context of baroque as cultural code.

Keywords: cultural-national identity, cultural code, baroque, modern ukrainian literature, orphism.

УДК 1 (091)

В. Ю. Омельченко, асп., КНУТШ

ВІТЧИЗНЯНА ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВА ДУМКА XIX–XX ст. ЯК ПРЕДМЕТ СУЧАСНИХ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

У статті розглядаються наявні у сучасній філософській літературі теоретичні та методологічні підходи до вивчення вітчизняної філософсько-правової думки XIX – поч. XX ст., визначені умови можливості застосування їх результатів до подальшого дослідження становлення і розвитку філософсько-правових концепцій вітчизняної академічної філософії XIX – поч. XX ст.

Ключові слова: філософія права, історія української філософії, ідея природного права.

Сучасний стан досліджень у сфері філософії права характеризується наявністю різних підходів до її тлумачення. У розмаїтті філософської літератури представлена низка праць, що виконані в межах описового під-

© Омельченко В. Ю., 2013

ходу до дослідження філософії права. Також наявні дослідження, автори яких обґрунтовують розвиток української філософії, зокрема філософії права в загальноєвропейському контексті. Важливо вказати і на ті дослідження, в межах яких домінують "відкриття" специфічних рис та апеляція до аргументу самодостатності національної філософії. Набули значного розповсюдження праці, у яких філософія права набуває свого розвитку в межах тематично-персонального підходу. Даний перелік напрямків розвитку філософії права зокрема, так і історії вітчизняної філософії в цілому можна продовжувати. Є підстави твердити, що наявність такої кількості досліджень та підходів до осмислення філософії права та історії вітчизняної філософії свідчить як про значущі досягнення та здобутки так і про наявність актуальних для вирішення теоретичних питань.

Звертаючись до дослідження історико-філософської реконструкції філософії права, ми вважаємо доречним, здійснити аналітичний огляд провідних сучасних підходів до осмислення, розуміння, тлумачення філософії права, що сприятиме більш чіткій предметній окресленості обраного для аналізу питання. Перейдемо до аналізу основних змістовних компонентів дисертаційних досліджень, їх вихідних положень.

У відповідності до завдань нашого дослідження до першого напрямку можна віднести історико-філософську реконструкцію концепції природного права. Варто відзначити серед багатоманіття сучасних досліджень з проблематики історії філософії наступну наукову розвідку: "Історико-філософська реконструкція концепції природного права в контексті аналізу перехідних суспільств" В. Культенко [9]. Авторку цікавить можливість застосування концепції природного права в контексті аналізу перехідних суспільств, яким і є українське суспільство. Мета даного дослідження – знайти серед розмаїття визначень і інтерпретацій природного права ті раціональні аргументи, які були б ефективними для вітчизняного середовища, враховуючи специфіку національного менталітету. Таким чином, методологічна частина розвідки ґрунтується на "герменевтико-історичній" [9] інтерпретації ідей природного права, вивченні світового контексту з метою діагностування трансформації української державності. Відповідно завдання даного дослідження охоплюють рефлексію концепції природного права як у світовому так і у вітчизняному контексті. Мета такого доведення зводиться до положення, що реалізація ідеї природного права в українському суспільстві має стати підґрунтям побудови правової держави. Наукова новизна за визначенням дослідниці полягає у "запровадженні методології історико-філософського дослідження філософії права", що має сприяти "виробленню усталених норм законності, моралі… і дійсному їх функціонуванню" [9, с. 14]. Актуальність дослідження зумовлена практичною цілю, а саме спробою вирішити нагальне питання для українського контексту, аби декларативні приписи законодавства, які є чинними (за позитивним правом) стали дієвими у свідомості, ментальності та переконаннях співгромадян, себто сприяли становленню громадянського суспільства.

На нашу думку, змістовне наповнення дисертації подекуди розбігається із сформульованою метою, так авторка зосереджує увагу на основних поняттях ("правова держава", "громадянське суспільство", "перехідне суспільство"), а не тяглості історико-філософського процесу. Визначення дослідницею природного права є суперечливим, останнє розглядається як вічні ідеї, що сприяють "виробленню усталених норм законності, моралі і справедливості" [9], на противагу цьому Є. Трубецькой (1863–1920) зазначав, що природне право – "не кодекс вічних заповідей" [21, с. 272] і трансформується у відповідності із запитами сьогодення. Статичний підхід до визначення природного права, принципове неврахування його умовного і мінливого характеру свідчить про однобічність дослідження. У результаті стверджуємо, що назріла необхідність здійснення історико-філософської реконструкції вітчизняної філософії права, що і є завданням нашого дисертаційного дослідження.

Наступним сучасним дослідженням, що відповідає завданням аналізу природного права у вітчизняному контексті є наукова розвідка "Реконструкція ідей природного права у філософській думці України" І. Майданюк [12]. Дослідження стосується з'ясування концептуальних засад природного права шляхом історико-філософської реконструкції, при цьому враховуючи соціальний аспект. Мета дослідження полягає у визначенні сутностей ідей природного права шляхом їх історичного аналізу у філософській думці України, пошуку національних особливостей та умов їх функціонування у вітчизняному контексті. Відповідно предметом дослідження є змістовні засади природного права, його ціннісні орієнтири у різних школах і напрямках. Новизна дослідження полягає у історико-філософській реконструкції природного права "у філософській думці України від києворуської доби до сучасності" [12, с. 10]. У роботі запропоновані моделі ідеального соціального устрою в Україні, зокрема вивчено "концепцію Духовної України Лазаря Барановича, суспільство «горнього Єрусалиму» Григорія Сковороди…" [12]. Мета такої розвідки – проект суспільного устрою, що має бути "балансом можливостей і потреб" [12, с. 11], а ідеалом принцип соціальної справедливості. Дане історико-філософське дослідження полягає у застосуванні досягнень західноєвропейської історико-філософської моделі до вирішення питань вітчизняного контексту. В якості висновку можемо зазначити, що більш детального розгляду потребує філософія права в структурі вітчизняної академічної філософії, дослідження її змісту та тенденцій, що і є предметом нашого дисертаційного дослідження.

Варто відзначити монографію "Розвиток теорії природного права у вітчизняній і російській правовій думці (середина XIX – початок XX ст." Д. Прокопова [16]. Дослідження присвячено окресленню історико-теоретичного контексту розвитку теорії природного права, з'ясуванню специфічності рецепції природного права у вітчизняному контексті. Перевага даного дослідження, на нашу думку, полягає у тому, що воно не обмежується вивченням особливостей "творчих лабораторій" філософів права, а стосується "аналізу наукового середовища, в якому ці погляди розвивались" [16, с.6], що долає обмеженість тематично-персонального, себто описового підходу. Окрім, виявлення ознак наукового інтелектуального середовища, з'ясування специфіки вітчизняного контексту, осмислення ідейних взаємовпливів, зосереджується увага на співвідношенні понять філософії права, зокрема права і моралі, позитивного і природного права. В межах наукової розвідки досліджено "еволюцію поглядів ідеї природного права" від М. Сперанського до Б. Чичеріна [16], критично переосмислені засади природного права з позицій сучасної філософії права. Обґрунтовано, що вітчизняна і російська філософія права має розглядатися у контексті "європейського наукового простору" [16]. Отже, дане дослідження свідчить про розгляд вітчизняної історико-філософської та правової наук у контексті західноєвропейських досліджень. Реконструкція основних ідей, основоположень та тенденцій природного права відбувається шляхом методології юридичних наук, з позиції історико-правового аналізу. Звідси, більш ґрунтовного дослідження

потребує саме історико-філософський аналіз філософії права як напряму вітчизняної академічної філософії, його систематизації та узагальнення, послуговуючись методологічним апаратом історії філософії, що і є завданням нашого дисертаційного дослідження.

До другого напрямку у відповідності до завдань досліджень (співвідношення понять і концептів філософії права у структурі соціальних досліджень – В. О.) можна віднести наступну наукову розвідку: "Співвідношення моралі і права у філософії І. Канта (історико-філософський аналіз)" Т. Павлова [14]. Зміст даного дослідження полягає в обґрунтуванні значущості для вітчизняного контексту визначення права і моралі як змістовно-практичної цілісності. Логіка структури дисертації виявляється у вивченні понять моралі і права І. Канта і трансформації даних понять у подальшій традиції. Недоліки дослідження, на нашу думку, стосуються необґрунтованості та подекуди недоцільності застосування методів аналізу, зокрема феноменологічного і герменевтичного. Іншими словами, методологічна база дослідження має бути строго визначеною та обумовленою завданнями та метою. Отже, дослідження змістовного наповнення понять у межах тематично-персонального підходу є важливим, однак не впливає на вирішення методологічних питань вітчизняної історико-філософської науки, попри незаперечну значущість вивчення персоналій. Тому, очевидною є необхідність осмислення ідейних взаємовпливів континентальної філософії та умов її рецепції у вітчизняній філософії права, що і є одним із завдань нашого дисертаційного дослідження.

До третього напрямку у відповідності до тематично-персонального підходу належать наступні дослідження: "Філософія Богдана Кістяківського в українському філософсько-правовому дискурсі кінця XIX – початку XX ст." М. Альчук [1]. Дослідження являє собою спробу здійснити історико-філософську та культурологічну реконструкцію поглядів Б. Кістяківського в контексті філософсько-правового дискурсу XIX – початку XX ст. Досліджуються погляди, особливості методології аналізу постаті Б. Кістяківського, визначається специфічність світоглядних засад мислителя, аналізуються ідейні взаємовпливи філософсько-правового дискурсу (Б. Кістяківського, Є. Спекторського, Ф. Тарановського, А. Фатєєва, К. Ярош). Дана наукова розвідка є ґрунтовним біографічним дослідженням, що ґрунтується на аналізі і критичному переосмисленні архівних першоджерел як безпосередньо Б. Кістяківського, так і інших представників філософії права. Перевага дослідження виявляється у цілісній, логічно впорядкованій історико-філософській реконструкції філософсько-правових поглядів Б. Кістяківського та розгляді останніх у контексті філософсько-правового дискурсу XIX – початку XX ст. Що і дає підстави для розгляду філософії права Б. Кістяківського не як окремої сторінки історії, а як частини інтелектуального простору XIX – початку XX ст., в якому виявлені ідейна спорідненість. Втім, у даному дослідженні не взято до уваги понятєво-категоріальну систему філософсько-правового дискурсу XIX – початку XX ст., зокрема відсутній аналіз концепту "правди", який є ключовим для становлення і розвитку вітчизняної історії філософії права, осмислення якого і є одним із завдань нашого дослідження.

До лав прибічників виокремленого нами, четвертого напрямку, що розглядають розвиток української національної філософії права як складову вітчизняної культури, і простежують її специфічні ознаки можна зарахувати погляди С. Сливки, що висвітлені у таких працях як "Українська національна філософія права: антологічний ракурс" [18]; "Філософія права" [19]. Специфічність підходу автора виявляється у розумінні права у трьох аспектах: метафізичному, антропологічному і антропософському. Дослідник підкреслює домінуюче духовне єство права. Задля того аби збагнути суть поняття "українська національна філософія", слід розтлумачити його змістовні компоненти, зокрема "нація", за С. Сливкою є "джерелом культурної своєрідності та творчості…у кожного народу своя модель (суспільного устрою – В. О., курсив мій) як природний порядок", себто критерій своєрідності та специфічності – культура, що і є "духом нації", відповідно "кожна нація має ідею" [19, с. 75]. Також автор визначає основні компоненти української національної ідеї "незалежність, державність, соборність…" [19, с. 76]. Іншими словами, культура, її специфічні феномени впливають і визначають модель правової держави, що зумовлена менталітетом та ґрунтується на духовних переконаннях. Таким чином, С. Сливка намагаючись обґрунтувати поняття права вдається до ірраціональних аргументів, враховуючи духовні, моральні, психологічні чинники самовизначення людини, "метафізичні властивості тіла" [19], в яких на думку автора закладений ген своєрідності української культури, код національної ідеї, що зумовлена менталітетом. Отже, на нашу думку, дослідження вітчизняної філософії права шляхом експлікації духовних, моральних, психологічних аргументів не завжди відповідає строгим критеріям науковості історико-філософського дослідження, до якого ми прагнемо в межах нашої дисертаційної розвідки.

Також до числа значущих монографій належить "Філософія права:сучасні інтерпретації" І. Максимова [13], перевага якої виявляється в авторських перекладах з розлогими коментарями до праць знаних філософів права, зокрема Роберта Алексі. Значущою є антологія першоджерел з розлогою передмовою І. Гриценко "Філософія та енциклопедія права в університеті Святого Володимира" [22] в якій право визначене як багатогранна "соціальна практика, а філософська теорія права як пояснення цієї практики". Антологія включає перевидання першоджерел філософів права Київського університету Святого Володимира, зокрема, К. Неволіна, М. Пилянкевича, М. Ренненкампфа, Є. Трубецького, Є. Спекторського. Варто відзначити "Антологію української юридичної думки" за ред. Ю. С. Шемшученка [2], видання включає першоджерела вітчизняних філософів права XVIII–XX століть, і слугує теоретичним фундаментом для подальших наукових розвідок.

Історико-філософське дослідження правових поглядів вітчизняних філософів права, зокрема К. Неволіна, П. Юркевича, Б. Кістяківського, М. Пилянкевича, М. Ренненкампфа, Є. Трубецького, Є. Спекторського дозволить збагнути ґенезу права, встановити взаємовпливи та з'ясувати спільні тенденції розвитку філософії права в межах української академічної традиції. Звернення до даної теми дозволяє прослідкувати історичну тяглість та відтворити історичний контекст вітчизняних філософсько-правових ідей, себто систематизувати їх у напрям української академічної філософії. Право є не тільки принципом впорядкованої міжлюдської взаємодії, але і ознакою культури мислення, практикою переконань і дій. Відповідно дослідження ґенези філософсько-правових ідей дозволяє розкрити специфіку інтелектуальної спільноти, і сприяє розстановці акцентів у розв'язанні сучасних проблем філософії права. Також сучасний філософський дискурс вимагає розбудови власної філософської мови, культури понять і смислів. На нашу думку, саме історик філософії, по-перше, є фахівцем гуманітарних студій, по-друге, знайомий з історико-філософським контекстом, по-третє, здатний розвивати культуру коментарів [23], що сприятиме розвитку вітчи-

зняної філософської мови, тому дана тема відповідає нагальним запитам наукової спільноти. Звідси, метою нашого дослідження є історико-філософська реконструкція філософії права як напряму вітчизняної академічної філософії; з'ясування значення філософсько-правових ідей XIX – поч. XX ст. для вирішення сучасних запитів філософії права; виявлення ролі та перспективи розбудови філософсько-правової термінології для розвитку вітчизняної філософської мови.

Саме тому, нас цікавить реконструкція контексту і "статусу текстів в цьому контексті" [8], як слушно зауважує, С. Йосипенко некоректно "мислити розвиток української філософії у контексті «абстрактного горизонту світової філософії»" [8]. Відповідно, у межах нашого дослідження, ми прагнемо виявити тенденції, характерні чинники та ідейні засади такого контексту з метою вирішення сучасних теоретичних і методологічних проблем історії філософії та запитів сучасного філософського дискурсу в цілому. Теоретичне значення дослідження полягає у систематизованому висвітленні вітчизняної філософії права XIX – поч. XX ст. як самостійного розділу української академічної філософії. Практичне значення виявляється у зверненні до функціонування конкретної філософсько-правової термінології, її змістовного наповнення, умов можливостей її застосування з метою розвитку вітчизняної філософської мови. Дослідження мови, генеалогії концептів в історико-філософському контексті, на наш погляд є актуальним для сучасного історико-філософського дослідження. Методологічну базу нашого дослідження складають, метод соціокультурного аналізу історико-філософського процесу, метод проблемно-категоріального аналізу історико-філософського процесу, метод активної інтерпретації.

На основі проаналізованого матеріалу у відповідності до завдань досліджень можна виокремити домінуючі напрямки історико-філософських розвідок філософії права, по-перше, історико-філософська реконструкція концепції природного права; по-друге, дослідження понять і концептів філософії права шляхом історико-філософської реконструкції; по-третє, тематично-персональний підхід; по-четверте, виокремлення української національної філософії права, виходячи з метафізичних, антропологічних, аксіологічних аргументів.

Підсумовуючи викладений матеріал можна стверджувати, що історико-філософська реконструкція вітчизняної філософії права XIX – поч. XX ст. забезпечить можливість не тільки систематизувати та узагальнити філософські ідеї, а і втілити задачу історика філософії – оцінити досвід минулого, що і буде представлено у наших подальших дослідженнях. На основі окреслених результатів стає можливим дослідження філософсько-правової думки XIX – поч. XX ст., аналіз, осмислення та тлумачення основних концептів, понять, принципів і категорій вітчизняної філософії права та її оцінка в контексті історико-філософського процесу.

Список використаних джерел

1. *Альчук М.* Філософія Богдана Кістяківського в українському філософсько-правовому дискурсі кінця XIX – початку XX ст. [текст] : автореф. дис. … д-ра філос. наук : 09.00.05 / М. П. Альчук ; Львівський національний ун-т ім. І. Франка.- Л., 2011. – 32 с. 2. Антологія української юридичної думки : в 6 т. / редкол.: Ю. С. Шемшученко (голова) та ін. Т. 1. Загальна теорія держави і права, філософія та енциклопедія права / [упоряд.: В. Д. Бабкін, І. Б. Усенко, Н. М. Пархоменко ; відп. ред. В. Д. Бабкін, І. Б. Усенко]. – К. : Видавничий Дім "Юридична книга", 2002. – 568 с. 3. *Ахматов, А.* Философия права евразийства. Историко-философский анализ [текст] : автореф. дис. … канд. филос. наук : 09.00.03 / А. В. Ахматов ; Моск. гос. ун-т. им. М. В. Ломоносова. – М., 2009. – 20 с. 4. *Баумейстер А.* Філософія права : навч. посіб. – Вінниця : О. Власюк, 2007. – 224 с. 5. *Горський В.* Філософія в українській культурі: (методологія та історія). Філософські нариси / В. Горський. – К. : Центр практичної філософії, 2001. – 236 с. 6. *Горський В.* Дослідження історії історико-філософської науки. (До 25-річчя заснування нового історико-філософського напряму) / В. С. Горський, Ю. В. Кушаков, В. Г. Табачковський // Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2006. – Вип. 81–83. – С. 15–21. 7. *Давидов П.* Морально-правовий конформізм як соціально-філософський феномен [текст] : автореф. дис. … канд. філос. наук: 09.00.03 / П. Г. Давидов ; Донец. нац. ун-т. – Донецьк, 2007. – 20 с. 8. *Йосипенко С.* До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті / С. Йосипенко. – К. : Укр. центр духовної культури, 2008. – 392 с. 9. *Культенко В.* Історико-філософська реконструкція концепції природного права в контексті аналізу перехідних суспільств [текст] : автореф. дис. … канд. філос. наук : 09.00.05 / В. П. Культенко ; Київський нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2004. – 17 с. 10. *Левчук-Хмара М.* Право в сучасному етико-філософському дискурс [текст] : автореф. дис. … канд. філос. наук : 09.00.07 / М. В. Левчук-Хмара ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2010. – 15 с. 11. *Лицук А.* Проблема метода в философии права К. А. Неволина [текст] // Известия Уральского государственного университета. – 2008. – № 61. – С. 59–67. 12. *Майданюк І.* Реконструкція ідей природного права у філософській думці України (історико-філософський аспект) [текст] : автореф. дис. … д-ра філос. наук : 09.00.05 / І. З. Майданюк ; Київський нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2011. – 34 с. 13. *Максимов С.* Філософія права:сучасні інтерпретації: вибрані праці : статті, аналітичні огляди, переклади (2003–2010) / С. Максимов. – Х. : Право, 2010. – 336 с. 14. *Павлова Т.* Співвідношення моралі і права у філософії І. Канта (історико-філософський аналіз) [текст] : автореф. дис. … канд. філос. наук : 09.00.05 / Т. С. Павлова ; Дніпропетр. нац. ун-т. – Д., 2007. – 18 с. 15. *Патлайчук О.* Відродження ідеї природного права в філософії України (кінець XIX – початок XX ст.) [текст] : автореф. дис. … канд. філос. наук : 09.00.05 / О. В. Патлайчук ; Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2006. – 18 с. 16. *Прокопов Д.* Розвиток теорії природного права у вітчизняній і російській правовій думці (середина XIX – початок XX ст.) / Д. Прокопов. – К. : Логос, 2011. – 544 с. 17. *Рюмин С.* Проблема соотношения морали и права в философии И. А. Ильина [текст] : автореф. дис. … канд. филос. Наук : 09.00.05 / С. Г. Рюмин ; Институт философии РАН. – М., 2009. – 24 с. 18. *Сливка С.* Українська національна філософія права : антологічний ракурс / С. Сливка. – Л. : Воля, 2001. – 168 с. 19. *Сливка С.* Філософія права : навч. посіб. / С. Сливка. – Л. : Львівський державний університет внутрішніх справ, 2006. – 136 с. 20. *Соловьев Э.* Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры) / Э. Соловьев. – М. : Политиздат, 1991. – 432 с. 21. *Трубецкой Е.* Энциклопедия права [текст] // Філософія та енциклопедія права в Університеті Святого Володимира : у 2 кн. Кн. 2 / за ред. І. С. Гриценка. – К. : Либідь, 2011. – С. 227. – (Пам'ятки правничої думки Київського університету). 22. Філософія та енциклопедія права в Університеті Святого Володимира [текст] : у 2 кн. – К. : Либідь, 2011. – (Пам'ятки правничої думки Київського університету). – Кн. 1 / уклад. І. С. Гриценко, В. А. Короткий ; за ред. І. С. Гриценка. – 560 с. ; Кн. 2 / за ред. І. С. Гриценка. – 448 с. 23. *Хома О.* Філософський переклад і філософська спільнота [текст] // Філософська думка. – 2010. – № 3. – 169 с. 24. *Хрімлі І.* Мораль та право як регулятори відносин у сучасному українському соціумі [текст] : автореф.: дис. … канд. філос. наук : 09.00.03 / І. О. Хрімлі ; Донец. нац. ун-т. – Донецьк, 2007. – 18 с. 25. *Шершеневичъ Г.* Общая теорія права [текст] / Г. Ф. Шершеневичъ. – М. : Изданіе Бр. Башмаковыхъ, 1910. – 320 с.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

В. Ю. Омельченко

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ XIX – НАЧ. XX ст. КАК ПРЕДМЕТ СОВРЕМЕННЫХ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

В статье рассматриваются имеющиеся в современной философской литературе теоретические и методологические подходы к изучению отечественной философско-правовой мысли XIX – нач. XX ст., определены условия возможности применения их результатов к последующему исследованию становления и развития философско-правовых концепций отечественной академической философии XIX – нач. XX ст.

Ключевые слова: философия права, история украинской философии, идея естественного права.

V. Yu. Omelchenko

NATIONAL PHILOSOPHICAL AND LEGAL IDEAS OF XIX – THE BEGINNING OF THE XX CENTURY, AS A SUBJECT OF MODERN HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL STUDIES

The article scrutinizes theoretical and methodological approaches to studying national philosopho-legal thought of XIX – early XX centuries, which are represented in contemporary philosophical literature, determines conditions of possible application of their results to subsequent study of formation and development of philosopho-legal ideas in national academic philosophy of XIX – early XX centuries.

Keywords: legal philosophy, history of Ukrainian philosophy, natural law concept.

УДК 536.755:39:101.8.001.8

В. М. Поздняков, асп., КНУТШ

СИНЕРГЕТИЧНЕ ОСМИСЛЕННЯ УКРАЇНСТВА ЯК ЕТНОСОЦІАЛЬНОЇ СПІЛЬНОТИ

Статтю присвячено розгляду українства в аспекті застосування ключових категорій синергетики (атрактор, нелінійність, хаос і т. п.). Автор звертає увагу на ключові риси українського атрактору, які повязані із його дифузністю (невизначеністю), а також із детермінованою цим атрактором хаотичністю функціонування та розвитку українства як етноспільноти.

Ключові слова: українство, синергетика, атрактор, хаос, нелінійність.

Історичний поступ держав і народів, на думку багатьох сучасних вчених, проходив, вдаючись до соціокультурних термінів, шляхом "інтеграційно-дезінтеграційної спіралі". Все починалось, на думку Е. Сміта, "з кризи: з виникнення протиріч між суто історією й соціокультурною еволюцією" [7, с. 18]. Аналіз історичного розвитку свідчить, що кожний етап етнічної історії людства характеризується різним співвідношенням двох взаємозалежних доцентрових і відцентрових тенденцій, форми прояву яких постійно змінювались під впливом різних детермінуючих чинників, неоднаковий розвиток яких в різних етнічних середовищах приводив до переваги інтеграційних або дезінтеграційних процесів.

За часів сучасності криза всесвітньої історії набуває глобального масштабу внаслідок появи нових для суспільства викликів, антропогенних і техногенних загроз та інших небезпек і ризиків. Процеси, пов'язані з переходом суспільства у нову постіндустріальну фазу свого розвитку, характеризуються системними трансформаціями, які дестабілізують соціум. На фоні процесів світової інтеграції все більш наявними стають останнім часом процеси дезінтеграції й декомпозиції сформованих раніше соціальних структур і зв'язків, переходу до інтеграції й диференціації іншого типу, що охопили значну частку світового співтовариства сьогодні. Це спонукає вчених різних країн звернути ретельну увагу на загальні положення теорії взаємозв'язку держави й суспільства, вдатись до дослідження співвідношення інтеграційно-дезінтеграційних чинників у перебігу й розвитку сучасних державотворчих, суспільно–політичних, соціокультурних процесів.

Історія людства протягом останніх століть була, перш за все, історією становлення модерних націй та національних держав. На зламі XX і XXI тисячоліть одним з основних напрямків у розвитку суспільств став розпад імперій і національно-неструктурованих держав та створення на їх уламках національних держав, тенденція до зміцнення яких має всі перспективи продовження в XXI столітті.

Протягом історичного життя держави, подібно до людей, народжувались і вмирали, зазнавали часи злету, зрілості, падіння. Маємо чимало прикладів великих трагедій, коли занепадали сталі державні утворення, позбувались колишньої слави могутні народи, гинули самобутні культури. Саме тоді наступала мить "розриву часів", коли не знаходилось місця ні креативній праці, ні впорядкованому способу життя. Такі події несли страждання громадянам тих держав: неминуче насувалась деградація, все поринало у первісний хаос.

Проте, людське суспільство влаштоване так, що не здатне до тривалого стану занепаду внаслідок процесів самоорганізації й саморозвитку, які завжди відкривають шлях до якісно оновленого стану. Тоді народ згуртовується навколо відновлювальних ідей і настають часи відродження, самовизначення, тріумфу національних ідей, усвідомлення народом своєї приналежності до певної нації, спільності історичної долі її представників, своєрідності дії історичних, соціопсихічних, геополітичних, чинників, неповторності характеру, менталітету, психології, культури. "Ми говоримо про національну ідею, – відзначає О. Бочковський, – коли який-небудь народ помічає свою єдність, свій внутрішній зв'язок, свій історичний характер, свої традиції, своє становлення і розвиток, свою долю і призначення, робить їх предметом своєї свідомості, мотивуванням своєї волі" [2, с. 11].

О. Бочковський зазначає, що "вислів "національна ідея" застосовують у трьох основних значеннях: а) цим висловом позначають важливу для суспільства ідею [2, с. 12], що сприяє громадському єднанню; б) ідею нації; в) особливості національної свідомості…" Інші дослідники розглядають національну ідею як єдність трьох складових: усвідомлення спільних походження, минулого, історії, етнічних та культурних моментів; усвідомлення майбутнього – мети нації, її мрії, місії; чинник соціальної дії, зумовлений усвідомленням спільного минулого та єдиної для всієї нації мети в майбутньому [2, с. 13].

Національною державою, тобто, державою певного етносу, народу, що відродився до політичного життя, можна вважати таке політично організоване в межах певних кордонів суспільство, яке утворилось внаслідок політичного самовизначення окремого етносу або поліетнічного народу, що трансформує цей етнос або народ в цілісний етнополітичний організм, здатний відстоювати і свою гідність, і свої інтереси, і своє світобачення (національну ідею) поміж інших народів, здобуваючи незалежність і створюючи суверенну владу на своїй етнічній території [5, с. 33].

Як не парадоксально, але протягом багатьох років вже в незалежній Україні не вщухають дискусії щодо моделі держави, засад і складових ідеального державотворення. Серед проблем, які постійно виникають в процесі державотворення в Україні, однією з найважливіших є проблема етнонаціональних відносин. Треба відзначити, що від динаміки етносоціокультурних взаємодій, міжетнічних відносин, перебігу етнонаціональних процесів залежить не лише стабільність у країні, а й часто саме її існування. Тому зрозуміло, що держава зацікавлена в регулюванні зазначених взаємодій, відносин, процесів, у розв'язанні всіх проблем співжиття етносів і національних груп та спрямуванні їх у необхідному і бажаному для неї напрямі.

Важливість етнонаціональних проблем у становленні і розвитку української державності пояснюється актуалізацією ряду чинників, одним з яких є т. з. "регіоналізація" України, що не має юридичного виразу, але демонструється різними ознаками мовної, релігійної, економічної, політичної, культурної орієнтації різних регіонів України. Звідси – намагання деякими політичними силами здобуття на різних рівнях і в різних формах ідеї "федералізації" України як визнання де-юре наявності етнолінгвістичної, економічної, соціополітичної, духовно-культурної тощо специфіки території України.

Регіоналізацію з точки зору синергетичної методології можна інтерпретувати як відцентровий рух, який зумовлений слабкістю спільнот них зусиль передусім у сфері соціальної комунікації) щодо вибору атрактору.

© Поздняков В. М., 2013

В синергетичній інтерпретації етнології, атрактор [9, с. 117] є утворенням, яке утворює точку збирання етнічної спільноти і задає образ, який, в аспекті історії етноспільноти, впливає на формування її ідентичності. Атрактор як образ може бути чітким або дифузним (розмитим). Чіткий образ задає, відповідно, спрямований рух (антиентропійний вектор). Нечіткий образ задає неспрямований рух етноспільноти (ентропійний вектор).

Прикладами етноспільноти з чіткими атракторами можуть бути Німеччина, Китай, Норвегія, США. Кожна з цих спільнот має свій історичний простір та час, в якому визначено відповідну історичну спрямованість. Ці етноспільноти усвідомлюють, хто вони є (володіють національною самосвідомістю) і до чого вони йдуть (мають свою місію, задану атрактором).

Прикладами етноспільнот з дифузними атракторами можуть бути Україна, Російська Федерація, Мексика. Кожна з цих спільнот не має чітко визначеного атрактору (він є дифузним), а це означає, що спільнота не до кінця усвідомлює, хто вона і куди йде (її історична перспектива, себто, віддалене майбутнє, стає за рахунок цього невизначеним). За наявності дифузних атракторів спільнота із таким атрактором вступає у відносини із спільнотами із чіткими (визначеними) атракторами, і останні починають задавати їй вектор її руху та визначати її ідентичність. Так відбувається нині з Україною та Мексикою, вектор руху та ідентичність яких задається сусідніми країнами з визначеними атракторами та ідентичностями.

Отже, дифузність атрактору в українській історії може бути пов'язана із відсутністю періодів лінійної історії і переважанням періодів соціального хаосу, що призводило до руйнації-розщеплення цілісного атрактору. Останнє послаблювало самоорганізаційні засади української етнічності.

На нашу думку, виконання завдання по формуванню цілісного атрактора забезпечує етнополітика "як система тактико-стратегічних дій, заходів і програм держави, політичних партій, громадсько-політичних рухів в галузі взаємовідносин етнонаціональних спільностей між собою та їхніх стосунків з державою" [6], а також координація зусиль і практичних дій усіх зазначених органів на забезпечення розвитку і життєдіяльності етнічних спільнот, досягнення національної консолідації у суспільстві на основі створення рівних можливостей для участі всіх громадян у державотворчих процесах суспільства незалежно від їх етнічного і соціального походження, політичних переконань, місця проживання, мовних або інших ознак. Сучасні вчені визначають етнополітику як "послідовне державне регулювання колективних прав етнічних спільнот на території їх історичного проживання та інституціоналізацію цього регулювання через прийняття відповідних законодавчих актів і створення державних органів, що відповідальні за етнічну складову внутрішньої політики держави" [4, с. 221].

Конфліктне зіткнення інтересів між етнічними спільнотами як суб'єктами етнополітики в процесі національно-державного будівництва відбувається, як правило, навколо питань розподілу політичної влади, соціально-економічних благ, збереження етнокультурної ідентичності. Йдеться, отже, про різні форми відцентрового руху, що пов'язаний із дифузією атрактору, нарощуванням ентропійності і хаотизованості спільноти.

Тому реальний зміст етнополітики полягає в різноманітних формах етнополітичної поведінки й у певних аспектах т. з. "політизації етнічності", в активній громадсько-культурній і суспільно-політичній діяльності етнічних спільнот, перетворенні їх з об'єктів на суб'єктів етнополітики. На думку американського політолога Дж. Ротшильда, політизувати етнічність спільнот – це "спрямовувати їх поведінку на діяльність на політичній арені" [8, p. 6], себто, створювати нові атрактори задля нарощування руху до самоорганізації.

Залежно від способу взаємодії суб'єктів етнополітики і форм їх етнополітичної поведінки формуються етнополітичні моделі – схематичні конструкції, які окреслюють оптимальний варіант відносин між державою як політичним інститутом та етнічними спільнотами: вертикально-ієрархічна, "паралельна етнічна сегментація" і "перехрещена сітка" (за Дж. Ротшильдом) [8, p. 6].

Вертикально-ієрархічну модель етнонаціональної політики представляє одна домінуюча етнічна група в державі, яка займає панівну позицію в усіх сферах життєдіяльності суспільства. Інші групи при цьому вимушені фактично підкорятись одній етногрупі. Така модель функціонувала в колишньому СРСР.

Модель "паралельної етнічної сегментації" репрезентована в країнах, де кожна етнічна група стратифікована всередині себе за економічними критеріями і має власну політичну еліту, яка відстоює її інтереси. Поступово подібна модель формується в сучасній Російській Федерації.

Етнополітична модель "перехрещена сітка" вважається найбільш оптимальною з точки зору збалансування етнічних інтересів в поліетнічному суспільстві. В рамках такої моделі економічні та етнічні елементи взаємно переплітаються; соціальні класи, при цьому, вбирають представників різних етнічних груп. Така модель дозволяє уникнути міжгрупової ворожнечі на грунті національного приниження чи етнічного розподілу праці, влади та престижу в суспільстві [3]. Останнім часом такої моделі схильні дотримуватись і активно впроваджувати її в реальну етнополітичну дійсність вітчизняні вчені та певні соціально-політичні сили України.

Сучасні етнополітологи вирізняють такі моделі етнополітики як: національно-консервативна; національно-комуністична; геополітична; ліберально-демократична. На сучасному етапі актуальними є такі принципи ліберально-демократичної моделі: рівність прав і свобод людини та громадянина незалежно від національності; гарантії прав та етнонаціональних перспектив титульної нації (державотворчого етносу), національних меншин, корінних народів; державна підтримку самобутнього розвитку культури, традицій, мов малочисельних етносів; заборона пропаганди і практичних проявів національної ворожнечі, мирне вирішення міжетнічних протиріч [3].

З точки зору синергетичної парадигми, неолібералізм як ідеологія є цілком співзвучним синергетичним постулатам про неоднозначність, нелінійність, непередбачуваність, стохастичність всесвіту. В рамках неолібералізму реалізується найвища толерантність, державна підтримка розвитку самобутньої культури малочисельних етносів; відмова від пропаганди і проявів національної ворожнечі, а також вирішення суперечливих міжетнічних протиріч мирним шляхом цілком відображають ситуацію з великою кількістю точок біфуркації і, відповідно, несталими параметрами порядку.

Щодо етнодемографічної структури населення України, то вона є, умовно кажучи, поліетнічною, хоча достатньо обґрунтованих критеріїв визначення цього терміна ще не існує. За першим переписом часів незалежності (2001 року) в Україні мешкають представники понад 130 етнічних спільнот. Українці є найчисельнішим етносом держави: із 48 240 902 громадян українцями вважають себе 37541693 (77,82 % від загальної кількості населення). Співвідношення між мажоритарною нацією (українцями) і громадянами неукраїнського етнічного походження (77,8 % проти 22,2 %) дає змогу вважати нашу країну державою з переважаючою (домінуючою) нацією [1, с. 32–33].

Для більшості етнічних спільнот, представники яких мешкають на території України, характерні процеси етнічного відродження та політизації етнічності. Особливості проявів цих процесів залежать від таких чинників: чисельності; розселення (компактне/дифузне); особливостей історичного розвитку; прагнень та потреб у економічній, політичній, культурній та інших сферах.

Процеси етнічного відродження та політизації етнічності в середовищі етнічних українців характеризуються прагненням до відродження власної самобутності, мови, культури, втіленням державотворчого потенціалу української титульної нації, оптимізацією шляхів ефективної участі в суспільно-політичних процесах тощо. Щодо представників інших етнічних груп, то можна виокремити такі особливості процесів етнічного ренесансу та політизації етнічності: зміна статусу російської етнічної групи населення і трансформація її з фактично домінуючої в суспільному житті України як складової СРСР в національну меншину з відповідними політико–правовими статусними нормами, притаманними такому типу етнічних спільнот; особливий характер відродження (утвердження себе як дієвих чинників державотворчих процесів і посилення свого впливу на прийняття рішень на місцевому та регіональному рівнях) тих національних меншин, які ще до української незалежності демонстрували досить високий рівень внутрішньої згуртованості ("етнічної солідарності"), що давало змогу зберігати і певною мірою розвивати їх етнічну самобутність: болгар, молдаван, поляків, румунів, угорців); формування системи "інституційної наповненості" і активне включення в суспільно-політичні процеси у сфері етнонаціонального розвитку тих національних меншин, у яких процес відродження відбувається надто швидкими темпами – азербайджанців, білорусів, вірменів, греків, євреїв, німців, ромів, татар, словаків, чехів та деяких інших.

З наведеної демографічної статистики можна дійти висновку, що внутрішній аспект вибору атрактору повинен рахуватись з полікультурною, а по суті, бікультурною реальністю, яку Україна успадкувала від колишньої імперії та виснажливого для нації тоталітаризму. В принципі, в такій бікультурності нічого надзвичайного немає, це далеко не унікальний випадок. Проте, дещо унікальним є геокультурний аспект цієї бікультурності, оскільки спільний інформаційний простір "імперії" та "колонії" робить останню залежною не лише в культурно-ментальному, духовному плані, а, зрештою, й в ідеологічному також, що, зрозуміло, для будь-якої держави є небажаним чинником.

Отже, в синергетичній інтерпретації, кожна етноспільнота має свій нормативно-ціннісний базис (атрактор – центроспрямовуючу точку збирання (що є для нас образом абсолютної реальності?), місію – спрямованість історичного руху (заради чого ми тут у зв'язку із образом абсолютної реальності?), ідентичність – уявлення про власний образ в історичному русі (хто ми є?) та ідеологію – систему знання щодо ієрархії цінностей етноспільноти) та соціальні практики (політику, економіку, право тощо).

Ентропія, себто стан втрати або ж послаблення спрямованості, буває у випадку розузгодженостей між атрактором та місією, місією та ідентичністю, ідентичністю та ідеологією, ідеологією та політикою і т. п.).

Наприклад, якщо в Україні атрактор є дифузним, розмитим, то це тягне за собою невизначеність соціально-історичної траєкторії руху етноспільноти (Україна між Сходом і Заходом – традиційна для соціально-політичного дискурсу тема, пов'язана із невизначеністю місії та пов'язаної з невизначеністю ентропією), то місія як вектор руху також є невизначеним; якщо місія є невизначеною, то українці повністю не усвідомлюють, хто вони; за рахунок цього проголошується офіційна безідеологічність, що тягне за собою аномію та супутню їй ентропію і т. п.

В кінцевому рахунку відбувається розузгодження між політикою та економікою, що тягне за собою роботу політиків не для спільних справ, а для розв'язання приватних проблем та занедбання економіки країни (оскільки економіка потребує функціонування політики саме як сфери спільних справ).

Таким чином, за рахунок десинергізації складових нормативно-ціннісного базису відбувається десинергізація соціальних практик, що тягне за собою посилення ентропії в етноспільноті.

Тому, вважаємо, що національна ідея в синергетичному аспекті постає елементом націє- і державотворення, завдяки якому нація консолідується, самоусвідомлює себе одним цілим, визначає своє місце і роль у процесі історичного розвитку людства. Практична діяльність щодо реалізації національної ідеї полягає у формуванні атракторів, які скеровують етноси, нації на протистояння асиміляції, збереження особливостей самобутньої життєдіяльності, прагнення до національно-культурної і національно-територіальної автономії, досягнення національної незалежності, економічного й політичного суверенітету, створення держави й визначення форми державності, розвиток всіх сфер суспільного життя у гармонії з загальнолюдськими цінностями, які виступають збудником волі до дій, особливо в часи національного відродження.

Список використаних джерел

1. *Андрющенко И. А.* В крымском доме / И. А. Андрющенко. – Симферополь, 2007. – С. 53–88. 2. *Бочковський О. І.* Вступ до націології [Електронний ресурс] / О. І. Бочковський. – Режим доступу : http://ukrstor.com/ukrstor/natiologia19.html. 3. Політологія : підр. / [за ред. М. М. Вегеша]. – К.: Знання, 2008. – 384 с. 4. *Дробижева Л. М.* Этничность в современной России: Этнополитика и социальные практики // Россия: трансформирующееся общество / [под ред. В. А. Ядова]. – М. : Изд-во "КАНОН-пресс-Ц", 2001. – С. 199–221. 5. *Колодій А.* Нація як суб'єкт політики / А. Колодій. – Львів : Кальварія, 1997. – 55 с. 6. Політологія. Навчально-методичний комплекс : підр. / [за ред. Ф. М. Кирилюка]. – К. : Центр навчальної літератури, 2004. – 704 с. 7. *Сміт Е. Д.* Націоналізм: Теорія, ідеологія, історія / Е. Д. Сміт ; [пер. з англ. П. Таращук]. – К. : К. І. С., 2004. – 170 с. 8. *Rothschild J.* Ethnopolitics. A Conceptual Framework / J. Rothschild. – New York : Columbia University Press, 1981. – 290 p. 9. *Shils E.* Centre and Periphery // The Logic of Personal Klowledge. Essays Presented to Michael Polonyi on his Seventieth Birthday. – London : Routledge and Kegan Paul. – 1961. – P. 117–130.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

В. М. Поздняков

СИНЕРГЕТИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ УКРАИНСТВА КАК ЭТНОСОЦИАЛЬНОЙ ОБЩНОСТИ

Статья посвящена рассмотрению украинства в аспекте применения ключевых категорий синергетики (аттрактор, нелинейность, хаос и т. п.). Автор обращает внимание на ключевые черты украинского аттрактора, которые связаны с его диффузностью (неопределенностью), а также с детерминированной этим аттрактором хаотичностью функционирования и развития украинства как этнической общности.

Ключевые слова: украинство, синергетика, аттрактор, хаос, нелинейность.

M. V. Pozdniakov

SYNERGETIC UNDERSTANDING OF UKRAINIANS AS ETHNOSOCIAL COMMUNITY

The article is devoted the consideration of Ukrainians in terms of key categories of synergetics (attractor, nonlinearity, chaos, etc.). The author draws attention to the key features of the Ukrainian attractor, which are related to its diffuseness (uncertainty) and also with chaotic functioning and development of Ukrainians as an ethnic community, which is determined by this attractor.

Keywords: Ukrainians, synergetics, attractor, chaos, nonlinearity.

УДК 2-184.2:316

Д. Є. Предко, асп., КНУТШ

РЕЛІГІЙНІ ПОЧУТТЯ: СЕНСОЖИТТЄВИЙ ПОТЕНЦІАЛ

В статті розглянуто зв'язок між релігійними почуттями та сенсом життя людини. В цьому контексті виявляється їхній динамічний характер. Релігійні почуття вирізняються певною структурованістю: безпосереднє переживання, його вираження та осмислення. У цілісному процесі розгортання релігійних практик всі складові релігійних почуттів взаємопов'язані, що призводить до конструювання певних життєвих орієнтирів людини.

Ключові слова: релігійне почуття, релігійне відчуття, сенсожиттєва спрямованість, релігійна віра.

Сучасна ситуація в світі характеризується, з одного боку, втратою усталених орієнтирів, цілей і сенсу життя, моральною деградацією, міжнаціональними і міжрелігійними конфліктами, а з іншого – активізацією традиційних і модерністських культів різної спрямованості, зростанням загальної релігійності населення. Ці чинники викликають певні зрушення у свідомості людей, їх вірі, духовно-моральній переорієнтації та в релігійній емоційно-чуттєвій царині. Сьогодні релігійні почуття стають складовою ціннісно-смислової орієнтації людини, важливим елементом її свідомості та дієвим регулятивом її поведінки.

Що робити, коли людину охвачує відчай, коли її поглинає депресія? У ситуації кризи, на вістрі майже неможливого, людині належить зробити певний душевний подвиг – прийняти неминуче, осмислити те, що трапилося, віднайти нові опори існування. Щоб навчитися надавати людині психологічну та духовну допомогу, важливо зрозуміти, яку роль у її пошуках виходу з кризи відіграють релігійні почуття, як вони впливають на людину.

Сьогодні проблемам релігійного почуття присвячені праці Л. Джуссані, І. Мочалова, О. Предко, Г. Чистякова та ін. Значно менше робіт, у яких розглядається його смисложиттєві виміри. Т. Рібо, виясняючи витоки релігійного почуття, виокремлює наступні його складові: емоція боязні, елемент телепатії чи потягу до свого бога, які стають засобом самозбереження, мають практичний характер. А. Ейнштейн підкреслює, що в історичній ґенезі релігійне почуття проявляється як страх – реагування на небезпеку; як тривога, в якій появляються екзистенційні елементи; як здивування – почуття захвату, подиву перед дивовижними таїнами буття. Проте сьогодні практично відсутні дослідження, де б розглядалася спрямованість релігійних почуттів, їх роль у житті людини. Тому метою статті є з'ясування сенсожиттєвого потенціалу релігійних почуттів, тих їх особливостей, завдяки яким конструюється ціннісно-смислова сфера людини.

Богослови вважають, що релігійні почуття іманентно притаманні людині: їх джерело знаходиться в царині трансцендентного. Таку точку зору проголошує архієпископ Афанасій, зазначаючи, що релігійне почуття ніколи не зникає, бо воно є іскрою Божою, запаленою в душі людини. Цю іскру можна загасити, засипати золою гріхів і помилок, але вона запалиться знову за виняткових і чудесних обставин. Він зазначає: "На думку багатьох психологів, релігійне начало, або релігійне почуття, взагалі притаманне кожній людині. Воно таїться десь у глибині людської істоти з дня народження і розвивається нарівні з усіма її здібностями і почуттями. Тільки з'являється у дитини свідомість, зараз же вона виявляє жвавий інтерес до Бога, пізнати Якого вона прагне" [1]. Таким чином, релігійне переживання – діалогічне, воно внутрішньо звернене до когось. Адресоване переживання не можна вважати певним додатком до самого процесу переживання; це необхідний, внутрішньо властивий переживанню компонент, органічно включений в загальну систему "діяльності" переживання. Тому від того, хто буде носієм переживання, залежать не тільки особливості процесу вираження, але і самі процеси здійснення переживання.

В. Турчин, розглядаючи емоції в контексті цілепокладання, подає наступне визначення релігійного почуття: "… Релігійним почуттям я називаю емоцію, відповідну просуванню до Вищої мети" [8, с. 112]. Таке відношення "людина-Бог" відображене у зірці Давида, яка відображує п'ять основних почуттів людини, що символізуються п'ятьма кінцями, окрім верхнього; всі вони повинні підпорядковуватися шостому найважливішому почуттю – Божественному. Отже, релігійне почуття пов'язується з процесом осягнення Абсолюту як вищої мети. І, продовжуючи думку, В. Турчин підкреслює: "У позитивній формі цю емоцію називають також відчуттям присутності Бога, містичним почуттям, просвітленням, благодаттю та іншими іменами. Але й у своїй вищій позитивній формі релігійне почуття не позбавлене присмаку туги – бо на відміну від фізичного голоду, духовний голод невтоленний до кінця: можна просуватися до Вищої мети, але досягти її неможливо за визначенням" [8, с. 113]. Погоджуючись з думкою автора про рухливий, амбівалентний характер релігійних почуттів, все ж хочемо звернути увагу на необхідність розмежування таких феноменів як відчуття присутності Бога та почуття, які виникають під час процесу його осягнення.

Релігійні відчуття та релігійні почуття є складовими будь-яких релігійних практик, оскільки без них неможливо зрозуміти таке явище як релігійність. Щоб відстежити їх специфіку, слід звернутися до відмінності самих понять відчуття та почуття. "Відчуття – це, по-перше, початковий момент сенсорної реакції; по-друге, результат свідомої діяльності, диференціації, виділення окремих чуттєвих якостей усередині сприйняття" [6, с. 117]. Натомість почуття – це відношення людини до світу, до того, що вона має і робить, у формі безпосереднього переживання (С. Рубінштейн). Почуття – це специфічні людські, узагальнені переживання, які вирізняються певною розмаїтістю. Отже, різниця між цими двома поняттями досить відчутна. Відчуття відрізняється від почуття тим, що відчуття – це складова пізнавального процесу, а почуття – це ті переживання людини, які були спричинені відчуттям. В. Турчин, розглядаючи релігійні почуття як емоцію в процесі сходження до Вищої Мети, зазначає, що "у своїй негативній формі ця емоція виявляється як несвідома туга, коли зрозуміло, що чогось дуже важливого не вистачає, а чого – незрозуміло. (Це одне з перших глибоко людських почуттів). У позитивній формі цю емоцію називають також відчуттям присутності Бога, містичним почуттям, просвітленням, благодаттю та іншими іменами" [8, с. 112–113].

Отже, у відчутті лише схоплюється наявність, присутність чогось, а почуття надають йому суб'єктивного вираження, оскільки задіюються переживання як певна внутрішня діяльність людини, яка має найрізноманітніші зовнішні прояви. В цьому контексті варто звернути увагу на працю "Історії античної естетики. Висока класика" О. Лосєва, який у розмислах про філософію Платона за-

© Предко Д. Є., 2013

значає, що символ полювання у давньогрецького філософа тісно пов'язаний з ідеєю пізнання: під діяльністю мисливця у Платона мається на увазі пошук внутрішньої логіки предмета. "Задоволення і приємне, краса, чеснота, благо, мудрість, істина – все це у Платона є предметом лову в тому сенсі, в якому мисливець женеться за здобиччю", – пише О. Лосєв. Краса і істина вислизають при неправильному переслідуванні. Філософ підкреслює: "Чуттєвість полює за ідеями, щоб бути чимось визначеним, а ідея полює за чуттєвістю, щоб реально здійснитися" [2].

Якщо розмежовувати релігійне відчуття та релігійне почуття, то варто зазначити, що релігійне відчуття – це складова пізнавального процесу будь-яких релігійних явищ, подій тощо – факт засвідчення їх наявності. У свою чергу, релігійне почуття – це особистісне відношення людини до релігійних феноменів, явищ, подій у формі переживання, в якому уже присутній аксіологічний елемент. Релігійні почуття залежать, по-перше, від особливостей віровчення, в якому фіксуються певні приписи щодо належних, "істинних" почуттів до Бога та світу (приміром, у християнстві актуалізується любов до Бога, до ближнього і навіть до ворога; іслам пронизаний покірністю та служінню Аллаху тощо); по-друге, від індивідуально-психологічних особливостей людини, по-третє, від історичних умов, в яких поширюється дана релігія і живуть віруючі (так, для ранніх християн, в I–II ст. в умовах жорстоких переслідувань релігійні почуття проявлялись у контексті їх ідентифікації з стражданнями Ісуса як мучеництво, а сьогодні акценти зміщуються в площину толерантності, готовності до діалогу).

Отже, почуття – це емоційно-психічне відношення людини до певних явищ, предметів. Почуття присутні у нашому повсякденному житті і є складовими нашого буття. Варто зазначити, що почуття виражаються не тільки через емоції, але й через розумове сприйняття певних явищ і наше ставлення до них. Релігійне почуття – це особливий вид сприйняття певної релігії, який полягає у її сповідуванні, слідуванні її канонам та приписам. Воно постійно підсилюється проведенням певних обрядів, культів. Релігійне почуття формується упродовж тривалого часу і присутнє у всіх релігіях.

Іноді навіть буває так, що вчений, захопившись науковим пошуком, переживає "космічне релігійне почуття" (А. Ейнштейн). Саме таке почуття було притаманне В. Вернадському. Проте це почуття суттєво відрізняється від, власне, релігійного почуття. "1. Релігійні емоції віруючих в масі своїй носять, зазвичай, конкретно-чуттєвий характер. Вони відрізняються своєю образністю, наочною представленістю і пов'язані з абсолютно конкретними відчуттями – зоровими, слуховими та ін. Натомість емоційно-релігійна налаштованість Вернадського носить абстрактно-чуттєвий характер настільки узагальненого емоційного переживання, що з нього випаровуються буквально всі конкретні атрибути специфічно релігійного почуття.

2. Релігійні почуття віруючих спрямовані на об'єкти, реально неіснуючі (бог, ангели, святі і т. п.). Натомість емоційно-релігійні переживання Вернадського мали своїм змістом цілком реальні об'єкти – Космос, життя, людину, розум, науку і наукову творчість.

3. Релігійні почуття віруючих людей супроводжують собою так званий молитовний, по суті ірраціональний стан особистості. У Вернадського вони супроводжували цілком раціональний стан його духу, висловлювали, насамперед, переживання вченим своєї наукової думки, процесу свого наукового пошуку, філософських роздумів" [3]. В даному випадку, релігійні почуття ототожнюються з інтелектуальними почуттями: в їх канву вплетений раціональний компонент.

В. Турчин вважає, що з релігійним почуттям пов'язані наступні поняття. По-перше, "поняття про сенс, тобто про сенс існування. Релігійність, насамперед, розуміється як наповненість існування сенсом, який робить осмисленим також і повсякденні деталі буття" [8, с. 113]. По-друге, релігійне почуття ідентифікують як вище в порівнянні з іншими почуттями. По-третє, з релігійним почуттям тісно пов'язані поняття про нескінченність, вічність, безсмертя. Прилучення до вічності – це усвідомлення людиною як своєї смертності, так і найособистішої вищої мети. По-третє, релігійне почуття обумовлене культурою. Адже від народження людина отримує лише потенційну можливість появи релігійного почуття, здатність до нього. Щоб реалізувати цю здатність, релігійне почуття має бути розвинене, подібно до того, як розвивають уяву, розуміння краси, почуття гумору. "Виховання релігійного почуття – зазвичай процес тривалий, що вимагає не тільки засвоєння певних логічних понять та ідей, але і якихось образів, а також особистого прикладу і безпосереднього впливу на емоційну сферу" [8, с. 114]. Таким чином, релігійності іманентно притаманна сенсожиттєва спрямованість, яка пов'язана з нескінченністю, безсмертям та обумовлена соціокультурними реаліями. Релігійні почуття необхідно плекати, виховувати особистісним прикладом.

Релігійні почуття вирізняються динамічним характером. Про те, яким чином поєднується страх та любов до Бога, можна відстежити в праці С. К'єркегора "Страх і трепіт", в основу якої покладена старозавітна розповідь про Авраама. Намагаючись вловити тонкощі в амбівалентній сутності релігійних почуттів, С. К'єркегор прагне розкрити емоційно чуттєві порухи душі Авраама, які обумовлені імперативом віри: з одного боку, він охоплений страхом втратити сина, а з іншого – неймовірним благоговійним трепетом перед Богом. "Парадокс віри полягає в тому, що окрема людина, слідуючи «абсолютному» обов'язку, вступає в нове, парадоксальне ставлення до етосу, до «моральному закону», оскільки завжди, перебуваючи всередині етичного, остільки все ж знаходиться в абсолютному, особливому відношенні до загального" [7, с. 88]. Отже, релігійні почуття мають божественну санкціонованість.

На амбівалентну природу релігійних почуттів звертав увагу В. Турчин, зазначаючи, що відчуття вирізняється доволі різноманітною гамою почуттів. Він підкреслює, що в релігії, у вірі в Бога, в містичному досвіді завжди присутня печаль. Цю ідею можна віднайти ще у Фоми Аквінського, який звертав увагу на те, що у християн радість завжди перемішана з сумом, бо головне переживання християнина – це переживання Страстей Христових і Хреста, в якому завжди змішана радість про Воскреслого з болем про Його на смерть і вмираючого на Хресті.

Релігійні почуття, вирізняючись інтенціональним характером (спрямованістю на об'єкт), мають яскраво виражений сенсожиттєвий потенціал. Відтак релігійні почуття уможливлюють набуття життєвого смислу, вводять людину в контекст діалогу, який передбачає взаємний обмін смислами, певну співпрацю на спільній ниві формування моральності та духовності. У цьому відношенні слід згадати ідею одного із засновників діалогічної філософії М. Бахтіна, який в актах теоретичної діяльності наполягав на зв'язку мислення та життєдіяння. Причому акт теоретичного мислення, що пов'язаний передусім із рефлексією, розумовим напруженням, "роботою з поняттями", з творчістю думки, з пристрастю мислити, містить у собі й інший чинник – переживання життя у всій його повноті. Вважаємо, що прагнення дослідника зрозуміти феномен релігійного корениться, перш за все, у розумінні релігійного почуття, у тому,

яким чином воно задає імпульс у створенні тієї чи іншої релігійної традиції, яка виступає підґрунтям його функціональності. Набуття релігійного досвіду закріплює релігійне почуття, надає йому певної сталості, що, безперечно, відображається в спрямованості свідомості.

Релігійне почуття – внутрішня орієнтація, установка людини. Це почуття формується у людей упродовж всього їхнього життя, розвивається, поглиблюється і знаходить свій відбиток у глибинній системі цінностей, притаманній певній людині. Ця система цінностей керує життям людей, відповідно до них ми живемо і функціонуємо. Не було б релігійного почуття й відповідно цінностей, ми б були скуті страхом, невпевненістю та безсиллям. Людина живе із вірою у справедливість норм свого життя. Це придає їй силу й віру у те, що її життя має сенс і варто далі продовжувати жити. Тим паче, сьогодні в Україні "довіряють Церкві 64 % опитаних: від 83 % жителів Заходу до 50 % – Сходу. Серед віруючих довіряють Церкві 76 % опитаних, невіруючих – 28 %. Найбільшою мірою довіряють Церкві вірні УГКЦ (86 %), найменшою – «просто християни»" [5, с. 31].

До речі, отці та вчителі Східної Церкви неодноразово зазначали, що саме таке почуття, як любов до Бога, унеможливлює появу гріховних пристрастей, які сковують людину, поневолюють її. Пристрасті, виходячи з-під контролю розуму, можуть проявити себе згубно. У такому випадку жадання стають похіттю, а гнів стає хворобою душі. Культивування найнижчих бажань людини – ненаситної жаги матеріальних благ, марнославства, жаги грошей, лицемірство тощо – призводять її до моральної деградації. Як результат – формування імітаційної форми релігійного почуття, з якого вихолощені складові духовності. Саме використання релігії в меркантильних цілях позбавляє релігійне почуття духовно-моральністного забарвлення, культивує псевдо-релігійність, із якої вихолощується сакральний статус.

Релігійні почуття пов'язані з релігійною вірою (вона формується як певна установки психіки, перетворюючись на інтенцію свідомості), прагнуть досягнути мети – утримати, раціонально обґрунтувати і законсервувати образи, що не співпадають з реальністю, зберігаючи за ними незмінні смисли. "Віра передбачає особисте ставлення до предмета дослідження,тобто по-перше, вона позбавлена примусу, по-друге, в ній яскраво відображається особистісне ставлення до предмету віри, потретє, встановлення відносин віри передбачає сутнісну зміну людини як суб'єкта віри" [4, с. 27–28]. В даному випадку віра виступає своєрідною емоційно-психологічною компенсацією недоліку інформації. Оскільки віра пов'язана з почуттям особистої зацікавленості про предмет віри, остільки вона не може існувати без чуттєвого забарвлення, без переживання; вона має характер внутрішньої самодостатності. Емоційно-чуттєвий характер релігійної віри створює певне світовідчуття людини, яке виступає її домінуючим життєвим орієнтиром. Релігійні почуття, пов'язуючись із релігійною вірою, яка має проективну модель як впевненість, довіру, інтенсифікують її, сприяють реалізації. Якщо зіставляти між собою віру як упевненість та релігійні почуття як переживання цієї впевненості з точки зору їх смислоутворювальної функції, то можна сказати, що перша вибудовує проективну модель життя людини, а другі – емоційно-чуттєво її заряджають, інтенсифікують, сприяють її реалізації.

Релігійні почуття можуть мати різну форму опредметнення. Так, П. Флоренський у праці "Іконостас" на прикладі живопису показав різницю католицької та протестантської естетики: перша відрізняється образністю, зображенням земних, матеріальних аспектів буття (це – олійна фарба і орган); друга – абстрактністю, умовністю та схематизмом (це – гравюра). Причому, таке розмежування накладає певний відбиток на чуттєву сферу людини, оскільки католицькій церкві потрібна була "чуттєва соковитість, якомога більш гучне свідчення образів самих про себе" [9, с. 100]. Квінтесенцією католицького мистецтва П. Флоренський вважає картину, написану маслом, а протестантського – гравюру. У гравюрі переважає абстрактна лінія і умовність, оскільки вона позбавлена чуттєвості і психологізму.

У цілісному процесі розгортання релігійного почуття можна виокремити три його складові: по-перше, безпосереднє переживання, в якому відображається відчуття певного душевного стану, проживання чуттєвого досвіду, по-друге, вираження, в якому здійснюються різні форми експлікації внутрішніх станів і процесів, по-третє, осмислення, в якому розгортається внутрішня робота самосвідомості по усвідомленню душевних станів і всієї екзистенціальної ситуації. "Вплітаючись" у релігійну канву, релігійні почуття входять у такий контекст і таке "силове поле", які радикально відрізняються від контексту і поля зародження цього переживання. Відповідно змінюються всі три складові форми відчуття душевних процесів і станів, форми і способи їх вираження, а також форми і способи внутрішньої смислової роботи переживання. Прагнення дослідника зрозуміти феномен релігійного корениться, перш за все, у розумінні релігійного почуття, у тому, яким чином воно задає імпульс у створенні тієї чи іншої релігійної традиції, яка виступає підґрунтям його функціональності. Набуття релігійного досвіду закріплює релігійне почуття, надає йому певної сталості, що, безперечно, відображається в спрямованості свідомості.

Відтак релігійне почуття має здатність конструювати "Я-концепцію": з одного боку, людина вибудовує свою власну життєву позицію, з іншого – актуалізує її в найрізноманітніших формах діяльності. Сенс є тим вікном, яке розкриває перед людиною широкий діапазон можливостей. Проте як він її відкривається, яким він розгортається перед нею – залежить від складових релігійного почуття, які виступають певним морально-етичним регулятивом світотворення та світоперетворення. Повнота світоглядної матриці розкривається в процесі вибудови нового, особистісного "можливого" світу, що реалізує креативний потенціал власного "Я". Так в екзистенційному просторі через процес розгортання релігійного почуття конституюється новий сенс – якісно інший, переосмислений і пережитий.

В залежності від того, як виявляються релігійні почуття, як вони пов'язані з елементом раціонального, формується певна релігійність, сенсожиттєвий потенціал якої може виявлятися на наступних рівнях: по-перше, сприятиме цілісному розвитку людини, спонукатиме до розуміння як здатності мислити на рівні розуму, здатності не стільки сприймати і переробляти інформацію, скільки відшукувати смисл цієї інформації, вписавши її в часові параметри події, певних релігійних практик, по-друге, на рівні деструкції, коли емоційно-чуттєва компонента цілком домінує чи поглинає раціональну складову: людина втрачає можливість осмислювати, критично відноситися до ідей та дій, ототожнюється з ними – стає фанатично одержимою.

Отже, введення релігійних почуттів у контекст сенсожиттєвих вимірів уможливлює, по-перше, їх "вплетення" в контекст продукування сенсу, оскільки їх оприявлення підлягає людському осмисленню і має саме той смисл, який людина об'єктивно в них вкладає; по-друге, осмислення почуття як втілення сенсу, реалізація певного попереднього задуму; ідеальних настанов, де проблема його функціонального розгортання набуває праксеологічного характеру – як воно впливає на

людину (в цьому контексті релігійні почуття конструюють життєві принципи особистості, надаючи їм певної осмисленості); по-третє, розгляд комунікативних релігійних практик як унікальних та універсальних феноменів, як засобів здобуття життєвого смислу. В цьому контексті широкі можливості відкриваються для вивчення релігійних почуттів як ціннісно-смислових конструктів тієї чи іншої релігійної традиції, їх ролі в конституюванні сенсожиттєвого простору людини.

Список використаних джерел

1. *Афанасий, арх.* Религиозное Чувство, Промысел Божий и Духовное Призвание [Электронный ресурс] / архиепископ Афанасий. – Режим доступа : http://vsemolitva.ru/b4/promysel_afanasij.html. 2. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Высокая классика [Электронный ресурс] / А. Ф. Лосев. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks. 3. *Мочалов И. И.* В. И. Вернадский и религия [Электронный ресурс] / И. И. Мочалов. – Режим доступа : http://atheismru.narod.ru/atheism/science/mochalov02.htm. 4. *Предко О. І.* Релігійна віра як екзистенційне підґрунтя особистості // Вісн. Київ. нац. ун-ту. Філософія. Політологія. – 2012. – № 109. – С. 26–30. 5. "Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин" Інформаційні матеріали до Круглого столу на тему: "Державно-конфесійні відносини в Україні станом на 2013 рік: рух до партнерства держави і Церкви чи до кризи взаємин?", 22 квітня 2013 р. – К., 2013. – С. 1–35. 6. *Рубинштейн С. Л.* Основы общей психологии / С. Л. Рубинштейн. – СПб. : Питер, 2001. – 720 с. 7. *Соломаха І. Г.* Релігійна віра: етичний вимір // Вісн. Черкас. ун-ту. Серія "Філософія". – 2012. – № 11 (224). – С. 88–95. 8. *Турчин В.* Инерция страха. Социализм и тоталитаризм / В. Турчин. – Нью-Йорк : Хроника, 1978. – 295 с. 9. *Флоренский П. А.* Иконостас / П. А. Флоренский. – М. : Искусство, 1994. – С. 49–175.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

Д. Е. Предко

РЕЛИГИОЗНЫЕ ЧУВСТВА: СМЫСЛОЖИЗНЕННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ

В статье рассмотрена связь между религиозными чувствами и смыслом жизни человека. В этом контексте проявляется их динамический характер. Религиозные чувства отличаются определенной структурированностью: непосредственное переживание, его выражение и осмысление. В целостном процессе развертывания религиозных практик все составляющие религиозных чувств взаимосвязаны, что приводит к конструированию определенных жизненных ориентиров человека.

Ключевые слова: религиозное чувство, религиозное ощущение, смысложизненная направленность, религиозная вера.

D. E. Predko

RELIGIOUS FEELING: POTENTIAL OF MEANING OF LIFE

The article deals with the relationship between religious feeling and meaning of life. In this context we can see their dynamic nature. Religious feeling has such components: direct experience, its expression and comprehension. In the process of deploying of religious practices, all the components of religious feelings are interconnected, leading to the construction of certain life guidelines of person.

Keywords: religious feelings, religious sense, meaning of life orientation, religious belief.

УДК 1(091)

Д. Є. Прокопов, проф., КНУТШ

"КРИТИЧНА ОНТОЛОГІЯ" Н. ГАРТМАНА ЯК КОНТЕКСТ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ КАНТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ

У статті розглядається специфіка тлумачення Кантової філософії у дослідженнях Ніколая Гартмана. Автор визначає місце Н. Гартмана з-поміж представників "метафізичної інтерпретації" Кантової філософії, вказує на головні положення, що кладуться ним в основу нового прочитання критицизму. Обґрунтовано, що фундаментом для аналізу Кантової філософії у Н. Гартмана є його проект "критичної онтології", що стало підставою для формулювання не лише цілого ряду нових положень, але й до певних місінтепретацій та викривлень Кантової думки.

Ключові слова: критична онтологія, І. Кант, Н. Гартман, метафізична інтерпретація, трансцендентальна філософія.

Метафізична інтерпретація творчості Канта є своєрідним і досить тривалим напрямом у тлумаченні критичної філософії, напрямом, що зародився у першій чверті XX століття і з певними трансформаціями продовжує існувати аж до сьогодення. Здебільшого дослідники фіксують дату появи цього напряму в 1924 році, і на користь такого погляду, справді, існує чимало підстав. По-перше, це був "ювілейний рік" двохсотріччя з дня народження Канта, що, певна річ, стало поштовхом до появи численної кількості різноманітних публікацій, присвячених і його філософії в цілому, і різним питанням й аспектам творчого доробку мислителя. Досить назвати такі солідні праці поважних філософів і дослідників, як "Іммануель Кант: людина і творчість" К. Форлендера, "Кант як філософ сучасної культури" Г. Рікерта, "Кант як метафізик" М. Вундта, "Кант і річ сама по собі" Е. Адікеса, щоб пересвідчитися в тому, наскільки змінився спектр розгляду й оцінки творчості кьонігсбергзького філософа. По-друге, в тому-таки 1924 році була оприлюднена ювілейна збірка з нагоди сімдесятиріччя одного з очільників марбурзького неокантіанства П. Наторпа, в якій учні й друзі ювіляра присвятили свої різнопланові розвідки, зокрема, і Кантовій філософії. Однак прикметним видається те, що деякі з цих досліджень уже за своїми заголовками, надто за змістом, кардинально відрізнялися від неокантіанської концепції філософії й історії філософії. З-поміж них особливо западають у вічі статті Н. Гартмана "Як узагалі можлива критична онтологія?" і Г. Кнітермаєра "Трансцендентне і трансцендентальне", в яких відхід від неокантіанства і перехід до так званої "нової метафізики" відчутний ледь не на кожній сторінці. По-третє, у присвяченому з нагоди "ювілейного року" 29 томі "Kant-Studien", серед інших багатьох статей винятково показовими є щонайменше дві: Н. Гартмана "Поцейбіч ідеалізму і реалізму" і Г. Гаймзьота "Метафізичні мотиви у формуванні критичного ідеалізму". Гаймзьот, якого згодом справедливо вважатимуть патріархом метафізичної інтерпретації Канта, у тому ж році оприлюднив ще одну статтю "Свідомість особистості і річ сама по собі в Кантовій філософії", яка висвітлює одну з найскладніших проблем критичної філософії щодо співвідношення структури суб'єктивності і речі самої по собі. В основі всіх цих публікацій лежить глибоке переконання їх авторів у тому, що "критична філософія", попри її руйнівне значення для шкільної метафізики, в своїх глибинах не була байдужою до традиційної метафізичної проблематики, а в деяких пунктах вона зовсім не зрозуміла без відповідного контексту philosophia prima. По-різному відтіняючи й оцінюючи значення і роль метафізики для Канта, згадані автори спільні в тому, що Кантова критика – це не лише теорія пізнання, а й теорія буття.

З "метафізичною інтерпретацією" як певним спрямуванням у розумінні філософії Канта пов'язаний цілий ряд знаних імен, одним з яких є вже згадуване вище ім'я Ніколая Гартмана (1882–1950). Гартман у першу

© Прокопов Д. Є., 2013

чергу був систематично зорієнтованим мислителем, для котрого історія філософської думки (Кантової також) і її внутрішня проблематика залишалися здебільшого наче "матеріалом" для власних побудов. Звісно, це не означає, що цей мислитель був байдужим до історико-філософських досліджень. Якраз навпаки, йому належить низка блискучих розвідок про філософію Платона і Арістотеля, Ляйбніца і Геґеля, розвідок, які досі розцінюються різними фахівцями як компетентні й актуальні для сучасного стану досліджень (зокрема, стаття "Щодо вчення про ейдос у Платона й Арістотеля", 1941). Утім, на відміну, скажімо, від його вчителя Когена, який свою систему філософії свідомо вибудовував на підґрунті по-своєму потлумаченого кантіанства і водночас запропонував оригінальну інтерпретацію Кантової філософії, у доробку Гартмана ми не знайдемо чогось подібного. Крім того, порівняно з Гаймзьотом, він ніколи не прагнув у дусі кантознавства досліджувати історичні витоки і систематичне опрацювання певних положень "критичної філософії". І все ж таки, мабуть, не знайти жодного систематичного твору Гартмана, в якому не було б згадано ім'я Канта, прямої або прихованої полеміки з автором "трансцендентального ідеалізму".

Гартман презентував своє тлумачення і, відповідно, розуміння Кантової філософії у першому своєму систематичному творі "Основні риси метафізики пізнання" (друге, суттєво доповнене видання з'явилося в 1925) [3]. Як зазначалося вище, в "ювілейний рік" філософ спеціально звертається до Кантового доробку, що знайшло відображення у двох його статтях: "Поцейбіч ідеалізму і реалізму" [1] і "Кант і філософія наших днів" [2]. Якщо остання стаття вирізняється так би мовити "науково-популярним" характером, то в першій автор програмно подає свою версію прочитання "критичної філософії". Варто зазначити, що в переважній більшості змістовних пунктів ця стаття відтворює позицію філософа, що була розгорнуто викладена в його першому систематичному творі. Але в цій статті ставлення Гартмана до Кантової філософії представлено у відносно стислій і досить концентрованій формі. А тому наступний розгляд Гартманової інтерпретації ґрунтуватиметься переважно на ній. На користь такого текстуального обмеження свідчить і той факт, що, зрештою, завдяки саме цій невеликій, але дуже змістовній статті Гартман став одним із перших репрезентантів так званої "метафізичної інтерпретації" творчості Канта.

Формально розвідка "Поцейбіч ідеалізму і реалізму" складається із шести різних за обсягом розділів, кожен з яких присвячений окремим пунктам, проблемам, або ж комплексам питань критичної філософії. Задля орієнтації спочатку доречно зупинитися на головних змістовних моментах кожного з цих розділів, а потім перейти до тих аспектів інтерпретації Гартмана, які на його думку є найвагомішими для критицизму.

Насамперед дослідник чітко відзначає специфіку і засадничі пріоритети свого трактування Кантової філософії. При цьому мається на увазі вище вже відзначена своєрідність Гартманового підходу, суть якої полягає у відмові розглядати Канта з точки зору традиційної історії філософії. Натомість, позиціонуючи себе як систематичного мислителя, Гартман недвозначно дає зрозуміти, що йому йдеться передусім про вагомість Кантової думки для сучасності й майбутності. Крім того, балтійський мислитель фіксує суттєве для свого методологічного підходу розмежування систематичного і апоретичного способу мислення. Обидва вони пронизують усю історію філософської думки, і ці дві тенденції мислення притаманні також Канту, хоча в нього, як уважає дослідник, відчутна істотна перевага апоретики над систематикою, що прямо пов'язано з духом критики порівняно з догматизмом шкільної метафізики. З цієї підстави Гартман далі зосереджується саме на тому, що становить проблематичне (апоретичне) в Кантовій системі, а таке проблематичне в його очах означає "вічне, надчасове, нерозв'язне", навіть "метафізичне", та головно "надісторичне" – те, завдяки чому Кантова думка якраз зберігає свою актуальність для нащадків [1, s. 167].

Другий розділ присвячений розглядові тих центральних положень Кантової філософії, які Гартман однозначно кваліфікує як негативні й історично зумовлені, тобто ті, які в свою чергу визначені і закарбовані системою трансцендентального ідеалізму. Сюди зараховується ціла низка справді базових тез Канта: суб'єктивізм у теоретичній і практичній філософії, вчення про "суб'єкт взагалі" та його суто ідеалістичне значення, вчення про явище і річ саму по собі разом із його деривативами (ноумен у негативному розумінні, трансцендентальний предмет), інтелектуалізм і формалізм Кантової філософії, зрештою, теза про примат практичного розуму і Кантове розв'язання антиномії свободи. Переважна більшість цих тез, належачи до системи саме як системи, мають бути піддані рішучій критиці, оскільки така система ідеалізму не прийнятна для інтерпретатора.

Якщо другий розділ має справу з негативними аспектами вчення Канта, то третій розділ займається виявленням уже позитивних рис, тобто має на меті висвітлити те, що становить властиво "надісторичне" в ньому. Тут ми маємо "властиву апоретику" в мислені Канта, а саме такі елементи, які "зумовлені самими проблемами і формують проблеми", тож вони є "феноменологічними елементами" його вчення [1, s. 175]. Передусім відзначається поділ суджень на чотири класи (апостеріорні, апріорні, аналітичні й синтетичні) зі вступу до першої "Критики", а також справді феноменологічні моменти трактування простору і часу. Гартман особливо наголошує на тому, що Кант при цьому дотримується настанови "природного реалізму" чи "емпіричного реалізму", що відіграє вирішальну роль у його тезі про одночасну ідеальність і реальність предмета пізнання. До позитивних рис належить і поєднання апріоризму з емпіризмом при розв'язанні основного теоретичного питання, хоча, як зауважує інтерпретатор, воно і містить чимало нез'ясованих моментів.

Далі тлумачення переходить до висвітлення дійсно апоретичних складових у теорії Канта. Те, що поняття доповнюються споглядання ми, і те, що застосування категорій обмежене в трансцендентальній дедукції сферою можливого досвіду – це, на переконання Гартмана, зумовлено характером самих філософських проблем і також зумовлює ці проблеми. Особлива увага при цьому приділяється Кантовому вченню про "найвищу засаду", яке для дослідника постає "центральним пунктом" критичної філософії. Більше того, саме ця частина критичної теорії в ході подальшого витлумачення виявляється не просто загальним логічним законом синтетичних суджень a priori, а формулою для проблемної ситуації будь-якого апріорного пізнання. Саме в "найвищій засаді" Гартман схильний убачати "ключ" або "схему думки" для розв'язання тієї ситуації, до того ж, ця частина теорії ніяк не пов'язана з ідеалістичними і суб'єктивістичними припущеннями системи Канта. Для підтвердження такого погляду, він, відштовхуючись від формули засади, пропонує історичний ретроспективний огляд спроб розв'язати "загадку апріорного пізнання", що сягає часів досократичної філософії.

П'ятий розділ торкається ледь не найскладнішої і ще досі дуже дискусійної проблеми в Кантовій системі – поняття речі самої по собі. У цій проблемі Гартман ба-

чить "найкрасномовніше свідчення на користь переваги апоретичного способу мислення в Канта" [1, s. 190]. До того ж, дослідник пропонує своє пояснення того мотиву, що спонукав Канта запровадити це поняття в будову критики: мова йде не про буття в собі, як традиційно уважають послідовники або критики Канта, а про комплекс питань, пов'язаних із ірраціональністю, тобто про границі пізнаваності сутнього як границі можливого досвіду. Варто зазначити, що для аналізи цього поняття в контекст дослідження притягуються також інші суміжні з ним поняття, як-от предмет пізнання, трансцендентальний предмет, ноумен у негативному і в позитивному розумінні, тотальність умов. На завершення Гартман рішуче відхиляє неокантіанське витлумачення речі самої по собі як трансцендентальної ідеї.

Нарешті, останній шостий розділ торкається Кантового розв'язання "загадкового феномену свободи" в практичній і теоретичній філософії. Загалом критично ставлячись до ідеалістично-суб'єктивістичного розв'язання проблеми свободи, Гартман усе-таки поціновує "третю антиномію" першої "Критики" як "доказ метафізичної можливості свободи взагалі у детермінованому світі" [1, s. 206]. Цей пасаж думки Канта, на переконання Гартмана, не зумовлений ідеалістичною точкою зору і є, отже, надісторичним досягненням філософа. Що стосується самого розв'язання вказаної антиномії, яке необхідно припускає розрізнення явища і речі самої по собі, то дослідник схиляється до того, що в світі взагалі панують "дві законності, два автономні способи детермінації", один з яких вищий, більш комплексний і нашаровується на інший, тобто на природну каузальність.

На підставі навіть такого стислого огляду цієї розвідки не складно помітити, що тут порушуються як загальні й фундаментальні проблеми Кантової філософії, так і окремі й досить спеціальні питання її дослідження. Але ще раз варто наголосити, що при розгляді кожного з пунктів Гартман неухильно додержується позиції власної "критичної онтології", на підставі якої він і тлумачить систему Канта, пропонуючи інколи оригінальне, а інколи й навіть тривіальне її прочитання. Так, наприклад, дослідницька оцінка Кантового поняття апріорного пізнання, незважаючи на певні позитивні риси у висвітленні його суті, все-таки має відтінок еклектизму, оскільки наближує це поняття до посутньо відмінної за походженням і змістом феноменологічної теорії Apriori. Не менш проблематичним видається і Гартманове трактування найвищої засади, згідно з яким ця частина Кантового вчення виявляється "універсальною формулою" для розв'язання проблеми апріорного пізнання взагалі, постає незалежною від систематичних припущень трансцендентального ідеалізму і, як запевняє балтійський мислитель, не обмежена лише тією функцією, яку їй надав Кант при обґрунтуванні синтетичних суджень a priori. У такий спосіб проінтерпретована найвища засада виступає своєрідним прообразом для тези самого Гартмана про (часткову) тотожність принципів буття і принципів пізнання. Однак таке розуміння, вочевидь, не віддає належного цій частині Кантової теорії, в якій "найвищий принцип" сформульований якраз для пояснення можливості синтетичних суджень a priori. Можна далі продовжити низку подібних метаморфоз певних понять і положень "критичного ідеалізму" в дусі "критичного реалізму", однак і цього достатньо для того, щоб переконатися в тому, що в своєму тлумаченні Гартман – мабуть, як будь-який справжній систематичний інтерпретатор, чиї вихідні принципи суттєво відрізняються від інтерпретованого тексту – підходить до творів Канта з таким мірилом, яке інколи виявляється просто неадекватним відносно "духу і літери" критичної філософії.

Утім, Гартманове тлумачення Кантової філософії все ж увійшло до складу метафізичної інтерпретації та зайняло в ній своє належне місце, що, на наш погляд, було зумовлено низкою причин. По-перше, на противагу поширеним ідеалістичним трактуванням критицизму, що були започатковані ще сучасниками Канта і продовжували існувати в першій чверті XX століття, і кожне з яких намагалося по-своєму елімінувати річ саму по собі (особливо, в осередку неокантіанства), Гартман рішуче стверджує, що річ сама по собі є таким фактором у процесі пізнання, який не може розчинятися в структурі людської суб'єктивності. По-друге, у своїй інтерпретації тези Канта про "суб'єкта взагалі" (у значенні Кантового "трансцендентального суб'єкта") Гартман – цілком у дусі вимоги "нової онтології" щодо даності сутнього – вдається до такого її перетлумачення, що вона постає цілковито не-суб'єктивною сферою принципів, яка обхоплює як суб'єкта, так і об'єкта. Іншими словами, в цій тезі він принципово нейтралізує все те, що якось пов'язано із суб'єктом і суб'єктивністю, вважаючи при цьому, що тільки так можна досягти шуканої об'єктивності для вчення про сутнє. Саме ці два моменти, які справді були суголосні з тодішньою атмосферою в філософії "постнеокантіанства", значною мірою посприяли тому, що Гартманове тлумачення Канта здобуло певного визнання серед тих, хто намагався по-новому, а це означало передусім – не крізь окуляри неокантіанства, поглянути на "критичну філософію". Гартман неодноразово звертається до поняття речі самої по собі, яке віддавна перетворилося на "exemplum crucis" і для послідовників, і для критиків, і для інтерпретаторів Канта. З одного боку, він постійно наголошує на тому, що не припустимо в ідеалістичний спосіб трактувати річ саму по собі, як це раз-у-раз робили філософи, починаючи з Маймона і закінчуючи неокантіанцями. Врешті-решт подібне витлумачення веде до цілковитої елімінації речі самої по собі з системи Канта. З іншого боку, хоча ми пізнаємо явища, але, позаяк явище – це явище того, що нам являється (річ сама по собі стоїть ніби позаду явища), то в пізнанні явища ми немов спів-пізнаємо також річ саму по собі. Гартман завжди акцентує увагу на тому, що в усякому пізнанні є певна границя (Grenze), яка відділяє непізнаване від непізнаного, границя раціональності. Існує щось, що ніколи не може стати явищем, "феноменом", а завжди зоставатиметься "ноуменом". І Кант, як уважає дослідник, прийшов до поняття речі самої по собі шляхом осмислення границь пізнаванності, які означали для нього границі можливого досвіду. Отже, на противагу панівній онтологічній точці зору, згідно з якою поняття речі самої по собі – це Кантовий відповідник до традиційного, сягаючого античних джерел концепту самого буття, Гартман (не без впливу неокантіанства) висуває гносеологічну перспективу його тлумачення, що і визначає хід думки його інтерпретації, окремі кроки якої постають у вигляді гранично насиченої змістовної концептуалізації низки понять, які прямо або опосередковано пов'язані з річчю само по собі. "Предмет пізнання" як ціле відрізняється від "емпіричного предмета" (предмета можливого досвіду), оскільки перший не може бути зведений до другого. Коли ж такий предмет пізнання в цілості ніби подовжується і виходить за межі предмета можливого досвіду, коли він стає кінцевою метою пізнання, він постає "трансцендентальним предметом". Цей останній не підвладний людському пізнанню, бо він пов'язаний із "тотальністю умов", яка становить нескінченність і в своїй сукупності наближається до безумовного.

Іншими поняттями із комплексу проблематики речі самої по собі є поняття ноумену. "Ноумен у негативно-

му розумінні" має, власне, гносеологічне значення непізнаванності сутнього, границі нашого пізнання предмета, що, в свою чергу, зумовлено природою і конституцією нашого розсуду, який дискурсивний, а не інтуїтивний. Що стосується "ноумену в позитивному розумінні", то він, виступаючи підставою негативного ноумену, теж не може входити в рамці досвіду, хоча про нього ми спроможні утворювати синтетичні судження a priori. Врешті, Гартман прирівнює позитивне значення ноумену і трансцендентальний предмет як кінцеву мету процесу пізнання. У результаті такої інтерпретації випливає наступна понятєва схема: (1) емпіричний предмет – умови можливого досвіду – емпіричний суб'єкт, і (2) трансцендентальний предмет – тотальність умов – трансцендентальний суб'єкт. Наголошуючи на тому, що умови можливого досвіду в принципі не можуть вичерпувати тотальності умов, балтійський мислитель доходить до висновку, що на боці трансцендентального предмета має місце "залишок умов", які не стають умовами досвіду. І такі "надлишкові" умови він ідентифікує із принципами буття, які не стають принципами пізнання. Переважна більшість міркувань Гартмана про річ саму по собі центруються навколо проблематики ірраціональності, тобто границі пізнаванності сутнього. Хоча Кант і заперечував можливість пізнання речі самої по собі, але водночас це поняття виступало для нього якимось виразником буття-самого-по-собі. Натомість Гартман, уважаючи, що "в Канта бракує автономного, онтологічного поняття буття" [1, s. 193], закидає йому змішування проблеми ірраціонального з проблемою буття-самого-по-собі в понятті речі само по собі, що диктувалося, як запевняє інтерпретатор, ідеалістичним припущенням гносеологічної настанови Канта, мовляв, питання про буття мало сенс лише як питання про буття об'єкта для суб'єкта. Певна річ, подібне звинувачення має якийнебудь сенс лише в тому разі, якщо "критичну філософію" розглядати лише як теорію пізнання і тільки, а саме буття розуміти як щось "метафізично нерозв'язне".

Водночас варто звернути увагу і на те, що Гартман неодноразово висуває на перший план об'єктивний характер речі самої по собі, який головно полягає у її незалежності від нашої чуттєвості. Річ сама по собі є об'єктивно реальна, оскільки вона не залежить від фактичного її схоплення нашою чуттєвістю, а також не залежить від загальних форм нашої чуттєвості (простору і часу). Сам Кант неодноразово вказував на таку незалежність речі самої по собі від нашого пізнання, і в цьому пункті можна вбачати одне з онтологічних визначень цього поняття. Поняття "суб'єкт узагалі" (свідомість узагалі) утворює, на переконання Гартмана, один із найважливіших "елементів, зумовлених точкою зору" трансцендентального ідеалізму. Воно було запроваджено для того, щоб позначити корелят для сфери "можливого досвіду". Справді-бо, якщо пізнання розуміти не як акт окремого суб'єкта, а як "надійну ходу науки", тобто як якусь нескінченно велику сферу, що перебуває в постійному історичному розвитку, підноситься над одиничними суб'єктами і має своєрідну об'єктивність, а таку сферу Гартман позначає Кантовим поняттям "можливого досвіду", то, зрозуміло, що її корелятом буде не окремий емпіричний суб'єкт, а якийсь ідеалізований "суб'єкт узагалі". Він постає аналогом до одиничного емпіричного суб'єкта, як і сфера "можливого досвіду" виступає відповідником до пізнання окремих емпіричних об'єктів. Так само, як "можливий досвід", так і "суб'єкт взагалі" вирізняються своїм істотним неемпіричним і нереальним характером. На підставі цього висувається трансцендентально-ідеалістична теза, згідно з якою об'єкти – це суть продукти трансцендентального суб'єкта (суб'єкта взагалі). Визначальний мотив для запровадження поняття "суб'єкт узагалі", на думку Гартмана, полягає у спробі Канта розв'язати проблему апріорного пізнання. Оскільки кьонігсберзький філософ додержувався того погляду, що осягнути a priori можна лише те, що належить суб'єктові та походить із нього, тобто дотримувався суб'єктивного розуміння апріорного, то він не міг уважати емпіричний суб'єкт за таку інстанцію необхідного і загального пізнання, бо в такому разі всі утворення цього суб'єкта потрібно було б розглядати за дані об'єкти. Через це Кант і створює те поняття, послуговуючись аналогією з одиничним, конкретним, емпіричним суб'єктом. Утім, як намагається щоразу показати Гартман, тезу про "суб'єкт узагалі" не слід сприймати в прямому суб'єктивному сенсі слова, ця "метафізична схема" "не містить жодного суб'єктивного характеру". Для пояснення можливості апріорного пізнання достатньо того, щоб розуміти це поняття як "охопну сферу" принципів, якій підпорядковані всі емпіричні суб'єкти і всі емпіричні об'єкти. Проте сама ця сфера зовсім не суб'єктивна, як гадав Кант, а виявляється, по суті, нейтральною сферою буття, яка завдяки чинним у ній принципам охоплює суб'єкта і об'єкта [1, s. 170–171]. Отже, Гартман перетлумачує поняття "суб'єкта взагалі" в індиферентну до суб'єктивності й об'єктивності сферу принципів, якій підпорядковуються члени пізнавального суб'єкт-об'єктного відношення. У цьому пункті особливо помітно його прагнення наблизити і адаптувати Кантову філософію до власного систематичного проекту "критичної онтології", в якій не може бути місця для ідеалізму і суб'єктивності як принципу філософування.

Виклад Гартманової інтерпретації Кантової філософії буде не зовсім повним, якщо не зважити на відзначене вище досить специфічне перетлумачення в критично-онтологічному дусі Кантового вчення про найвищу засаду понять розсуду. Ця частина його витлумачення заслуговує на увагу бодай з тієї причини, що, на відміну від переважно негативного ставлення до трансцендентально-ідеалістичних положень, ми тут маємо справу з властиво позитивною (пере)оцінкою критицизму. Крім того, у вченні про найвищу засаду Канта сам Гартман убачає формулу для феномену і проблеми апріорного пізнання, хоча розв'язати цю проблему балтійський мислитель намагався у своїх творах в інакший спосіб, що виключає ідеалізм і головно суб'єктивізм. Спершу Гартман висуває два положення, які, незважаючи на їхню проблематичність з погляду критицизму, постають засадничими для його інтерпретації. З одного боку, він уважає, що найвища засада позбавлена будь-якого суб'єктивістичного характеру, а в ній мається на увазі лише така сфера принципів (законів, умов), що спільна як для суб'єкта, так і для об'єкта. З іншого боку, він упевнений, що функція найвищої засада не обмежується обґрунтуванням синтетичних суджень a priori, а може бути поширена також на такі апріорні елементи пізнання, які не притаманні судженням або мисленню загалом (скажімо, інтуїтивні елементи). Спираючись на ці два аргументи, Гартман у своєму тлумаченні намагається показати, що Кантова найвища засада не є тільки законом синтези, а виявляється "справжнім законом пізнання всякого апріорного пізнання" [1, s. 184]. З'ясовуючи можливість синтетичних суджень a priori, Кант шукає те "третє", той "медіум", який дозволяє пов'язати два поняття в синтетичному судженні. Для Гартмана видається неприйнятним суб'єктивне джерело того "третього" (наприклад, трансцендентальна апперцепція), позаяк у такому разі залишається відкритим питання про "об'єктивну реальність" таких суджень. На підставі низки міркувань Канта про можливість досвіду і предмети досві-

ду, Гартман робить висновок, що таким "медіумом" слід вважати категорії, які "визначають також предмет досвіду". Крім того, для Канта найвища засада всіх синтетичних суджень виступає у вигляді аналога до найвищої засади всіх аналітичних суджень, принципом якої виступає закон суперечності. Але якщо логічною формулою цього закону буде формула "*А* не є *не-А*", то аналогом для синтетичної засади мала б бути формула "*А* є *не-А*". Проте в такому разі наявна не лише строга протилежність до закону суперечності, але і його формальне скасування, що, звичайно, не прийнятно для Канта, який неодноразово наголошував, що закон суперечності є "непорушною засадою" нашого пізнання і всупереч їй ніколи не можна вчиняти. На підставі таких міркувань Гартман доходить до висновку, що найвища засада постає не "загальним законом синтезу", а "єдиною достатньою умовою, за якою такі [синтетичні] судження можуть дійсно стосуватися сутності предмета" [1, s. 184]. Для конкретизації такої інтерпретативної тези балтійський філософ докладніше характеризує проблему апріорного пізнання, потім подає своє розв'язання цієї проблеми і, зрештою, порушує питання про можливості такого розв'язання. Суть проблеми апріорного пізнання зводиться до питання: звідки береться знання про стверджену в синтетичному судженні a priori належність предиката *P* до суб'єкта *S*, якщо це знання не походить із аналітичного розчленовування поняття суб'єкта (позаяк мова йде про синтетичне, а не аналітичне судження); але водночас це знання також не може походити із самого предмета, про який утворюється судження (бо предмет як такий не даний)? Отже, проблематичними моментами в апріорному пізнанні постають його джерело і разом із тим його відповідність самому предметові пізнання.

На думку Гартмана, ця проблема розв'язується таким чином, що в синтетичному судженні a priori ми маємо справу з "антиципацією реального стану справ", воно "в ході пізнання має місце 'перед' (vor) даністю одиничного випадку" [1, s. 185]. Це означає, що в апріорному пізнанні суб'єкт наперед схоплює певні характеристики предмета, і таке знання виявляється загальним і відповідним предметові. Але як можлива така антиципація, яка умова її можливості? Для відповіді на таке непросте питання Гартман розрізняє дві сфери принципів, а саме суб'єктивні принципи та об'єктивні принципи, та стверджує часткову тотожність тих двох сфер принципів. Така тотожність зафіксована філософом у вигляді формули, що описується ним як "теза про тотожність" (Identitätsthese), яка і має пояснювати можливість апріорного пізнання предметів. Виходячи із такого досить своєрідного розуміння проблеми апріорного пізнання та її розв'язання, балтійський філософ тлумачить Кантову найвищу засаду як тезу про тотожність. Тут умови можливості досвіду виявляються принципами пізнання, тобто простором, часом, категоріями. А умови можливості предметів досвіду постають принципами предмета. Вислів же Канта "суть водночас", на думку інтерпретатора, якраз і характеризує момент тотожності тих принципів. Відзначаючи тільки часткову, а не повну (тотальну) тотожності обох сфер принципів, Гартман наголошує на тому, що тут мається на увазі не тотожність досвіду і предмета, а лишень тотожність їхніх умов можливості. На думку автора "критичної онтології", таке тлумачення Кантової найвищої засади дозволяє уникнути ідеалізму, суб'єктивізму і функціоналізму, які характерні для Кантового розуміння апріорного пізнання і які Гартман гостро критикує. В перетлумаченому вигляді найвища засада Канта постає самою лише сферою принципів, яка індиферентна щодо суб'єктивного і об'єктивного, ідеального і реального. У цьому помітно також намагання перетлумачити принципи в онтологічній перспективі. Оскільки їхня сфера не повинна редукуватися до суб'єктивно-ідеальних (ідеалізм) чи об'єктивно-реальних (реалізм) витоків, вона цілком може бути, допускає Гартман, сферою самого буття. Як нескладно переконатися із відтвореного в головних рисах ходу думки Гартмана, він розуміє поняття "апріорне пізнання" дещо інакше, ніж Кант, але для пояснення його можливості послуговується саме Кантовою аргументацією.

На завершення варто відтінити кілька суттєвих штрихів стосовно викладеного тлумачення Кантової філософії. Дослідниками неодноразово відзначалося, що Гартман дуже наближує трансцендентальний ідеалізм Канта до поглядів Марбурзької школи неокантіанства. Це помітно і при розгляді пізнання як наукового пізнання par excellence, і в припущенні наукового пізнання як факту, і в допущенні апріорного пізнання як факту. Крім того, при аналізі поняття "суб'єкт узагалі" він орієнтується теж на філософему неокантіанства про "свідомість узагалі", хоча в текстах самого Канта вага лежить на трансцендентальній апперцепції. Що ж стосується інтерпретації поняття речі самої по собі як границі пізнаванності, то вона, вочевидь, звужена гносеологічними рамцями тлумачення і не зважає на інші характерні особливості цього поняття, зокрема, самостійність і спонтанність речі самої по собі. Це останнє особливо дивує, бо ж Гартманові йшлося передусім про розбудову нової *philosophia prima*. Утім, незважаючи на численні складнощі, інтерпретація Гартмана стала одним із перших доробків серед представників постнеокантіанства і посіла чільне місце в традиції метафізичного тлумачення творів Канта. Це засвідчують її неподинокі оцінки з боку пізніших представників цієї ж традиції. Та обставина, що Гартман при розгляді Канта акцентував увагу на його "апоретичному способі мислення", розцінюється як неминуща заслуга інтерпретатора, позаяк у творчості Канта ми, справді, часто натрапляємо на намагання філософа постійно підходити до розв'язання складних проблем з різних боків та завжди шукати нові шляхи для розгортання і викладу цих проблем. Однак при такій апоретичній настанові не варто недооцінювати і того факту, що останньою ціллю філософії для Канта все ж була система, яку можна досягти з усією науковою достовірністю [5, s. 54]. Крім того, послідовники метафізичної інтерпретації позитивно відзначають і те, що Гартман у своєму тлумаченні чітко додержувався принципової для Канта тези про річ саму по собі й трактував її в значенні "об'єктивної реальності", тобто як незалежний від нашої чуттєвості чинник пізнання. Така незалежність речі самої по собі, справді, постає одним із базових онтологічних визначень цього поняття в Кантовій критичній філософії. Але при цьому також відзначається і певна натягнутість Гартманового витлумачення, що дається взнаки не лише в його суто гносеологічній перспективі при зображенні проблематики речі самої по собі, а й у тому, що він занадто наближує ноуменальне до феноменального, коли в предметі пізнання за допомогою поняття границі пізнаванності виявляє дві гетерогенні частини – явище і річ саму по собі, та спрощує співвідношення між ними, послуговуючись просторовим унаочненням [6, s. 163–164, s. 216]. Попри таку схвальність деяких пунктів Гартманової інтерпретації, в сучасних кантознавчих дослідженнях вона, як правило, відійшла в непам'ять. Один із вирішальних чинників такого стану справ, як нам видається, можна вбачати в тому присуді, який був сформульований Гайдеґером на початку свого тлумачення Кантової філософії в праці "Кант і проблема метафізики": Гартман разом з іншими інтерпретаторами критицизму від самого

початку розуміють Кантову критику як "теорію пізнання" (гносеологію), і лише поряд із нею виокремлюють метафізику чи щось метафізичне. Однак, як наполягає Гайдеґер, такий підхід докорінно хибний з огляду на початково метафізичну орієнтацію і проблематику самого Канта, що він і намагався показати у зазначеній праці.

Список використаної літератури

1. *Hartmann N.* Diesseits von Idealismus und Realismus // Kant-Studien. – 1924. – Bd. XXIX. – Heft 1/2. – S. 160–206. 2. *Hartmann N.* Kant und die Philosophie unserer Tage // Hartmann N. Kleinere Schriften. – Berlin : Walter de Gruyter & Co., 1958. – Bd. III. – S. 339–345. 3. *Hartmann N.* Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis / N. Hartmann. – 2. Aufl. – Berlin und Leipzig : Walter de Gruyter & Co., 1925. – 551 s. 4. *Hartmann N.* Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? // Festschrift für Paul Natorp zum 70. Geburtstage. – Berlin und Leipzig : Walter de Gruyter & Co., 1924. – S. 124–177. 5. *Blaha O.* Die Ontologie Kants. Ihr Grundriß in der Transzendentalphilsophie / O. Blaha. – Salzburg und München : Anton Pustet, 1967. – 244 s. 6. *Martin G.* Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie / G. Martin. – 4. Aufl. – Berlin : Walter de Gruyter & Co., 1969. – 351 s.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

Д. Е. Прокопов

"КРИТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ" Н. ГАРТМАНА КАК КОНТЕКСТ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФИЛОСОФИИ КАНТА

В статье рассматривается специфика интерпретации философии Канта в исследованиях Николая Гартмана. Автор определяет место Н. Гартмана среди представителей "метафизической интерпретации" философии Канта, указывает на главные положения, которые он кладет в основу нового прочтения критицизма. Обосновано, что фундаментом для анализа философии Канта у Н. Гартмана является его проект "критической онтологии", что стало причиной формулировки не только целого ряда новых положений, но и определенных мисинтерпретаций.

Ключевые слова: критическая онтология, И. Кант, Н. Гартман, метафизическая интерпретация, трансцендентальная философия.

D. Ye. Prokopov

N. HARTMANN'S "CRITICAL ONTOLOGY" AS A CONTEXT FOR INTERPRETATION KANTIAN PHILOSOPHY

The article deals with the specifics of interpretation of Kant's philosophy in the works of Nicholas Hartmann. The author defines N. Hartmann's place in the tradition of "metaphysical interpretation" of Kant's philosophy, points to the main ideas which he uses as the basis for a new interpretation of criticism. It is proved that the foundation for the analysis of Kant's philosophy by N. Hartmann is his "critical ontology" project, which causes not only the new provisions, but also certain misinterpretation of Kantian thoughts.

Key words: critical ontology, I. Kant, N. Gartman, metaphysical interpretation, transcendental philosophy.

УДК 18

Р. М. Русін, канд. філос. наук, асист., КНУТШ

ОБСЯГ ТА ЗМІСТ ПОНЯТЬ "МОДЕРНІЗМ" ТА "МОДЕРН" У ЄВРОПЕЙСЬКОМУ ПЛАСТИЧНОМУ МИСТЕЦТВІ

Стаття присвячена аналізу понять "модернізм" та "модерн" у європейському пластичному мистецтві.

Ключові слова: класичне мистецтво, модернізм, модерн.

Поняття "модернізм" (фр. moderne – сучасний) включало багато явищ літератури та мистецтва початку XX століття. Модерним інколи вважається те, що уособлює просто нове.

Очевидно, оперуючи поняттям "модернізм", доцільніше мати на увазі не етимологічне, а змістовне значення цього слова.

В основних європейських мовах для більш точного визначення відповідності будь-чого духу часу крім терміну "модерн" вживається слово "сучасний" (в англійській мові – contemporary, у французькій – contemporain, в німецькій – zeitgemäss). В лінгвістичному відношенні слово "модерн" пов'язується з ідеєю чогось нового, нетрадиційного, відмінного від попереднього. І з цієї точки зору використовувати термін "модернізм" для позначення сукупності нових напрямків у мистецтві цілком допустиме: модерністське мистецтво більш, ніж будь-які інші явища в мистецтві минулого і сьогодення, пориває з традиціями і претендує на абсолютне новаторство. Таким напрямком можна вважати імпресіонізм.

Історики мистецтва подають різні дати для позначення виникнення модернізму. Серед них найчастіше фігурує 1863 рік, коли Е. Мане виставив свою картину "Сніданок на траві" на Салоні зневажених у Парижі. Серед інших дат слід згадати 1855 р., коли у Парижі відбувся величезний міжнародний ярмарок Paris Exposition Universalle, на якому Г. Курбе збудував цілий павільйон для показу своєї картини "Майстерня художника" ("Atelier"); 1824 р., коли англійські пейзажисти Д. Констебл та Р. Паркс Банінгтон виставили свої повноколірні "студії" на паризькому Салоні. Звичайно, жодна з них не може бути взята за початок модерного руху у світовій культурі, оскільки перехід до модернізму був поступовим і тривав певний період часу.

Програмні твори Е. Мане "Сніданок на траві", "Олімпія" викликали переворот в історії культури нового часу. Вони поставили мистецтво в пограничну ситуацію, розділили глядачів і критиків на друзів і ворогів, відкрили шлях незалежним художникам і виставкам "Зневажених". Суспільство перестало байдуже відноситись до живопису, воно відчуло себе ураженим, втягнутим в дискусію. В протилежність академічному мистецтву, що спиралось на канони класицизму – обов'язкове розміщення головних діючих осіб в центрі картини, трьохплановість простору, використання історичного сюжету – імпресіоністи висунули власні принципи сприйняття і відображення оточуючого світу. Вони перестали розділяти предмети на головні і другорядні.

В особі Е. Мане і його друзів склався тип художника-інтелігента, що звільнився від офіційних замовлень, а отже і насильницького нав'язування йому формальної і змістовної орієнтації. Художник має право відкрито заявляти про свої смаки. Звідси два завоювання мистецтва імпресіоністів: зміна живописної техніки і психологічного змісту картини. Героями полотен імпресіоністів стали їх сучасники незалежно від свого положення в суспільстві на відміну від полотен класицистів, де зображувались тільки королі та принци. Імпресіоністи ввели поняття інтелігентності як одне із визначальних якостей особистості.

"Сьогодні, навіть знаючи ситуацію тієї епохи, – вважає Д. Ревалд, – важко відразу знайти відповідь на питання, чому ті ж самі пейзажі 70-х років, настільки радісні, безхитрісні і поетичні, викликали різке несприйняття і глузування публіки і критики. Головна причина здається в тому, що для обивателів і офіційної критики, вихованих на полотнах академістів Салону, імпресіоністський живопис не вкладався в рамки загальноприйнятого,

© Русін Р. М., 2013

сприймався як дещо недостойне і вульгарне, не варте того, щоб називатись «істинним» мистецтвом" [9, с. 5–6].

На цій підставі сьогодні деякі історики мистецтва, мистецтвознавці вважають, що з часом і авангард і постмодернізм отримають визнання у публіки і стануть класикою як і імпресіонізм.

Неприйняття імпресіонізму публікою того часу зумовлене, насамперед, способом творення і сприйняття. Критерієм оцінки художнього твору в домодерний період вважалась його зробленність, довершеність. "Художник Ян Ван Ейк в парному портреті подружжя Арнольфіні підносить в перл творіння кожну деталь, – відзначає Н. Дмітрієва. Він начебто поклоняється і вогнику свічки, і рум'янцю яблук, випуклому дзеркалу (де видніється і його власне відображення). Він закоханий в кожну риску блідого обличчя Арнольфіні, який тримає за руку свою лагідну дружину так, наче виконує таємний церемоніал. І люди, і предмети – все застигло в світловій благоговійній серйозності і всі речі мають таємний символічний зміст, натякаючи на святковість подружньої обітності. Так починався побутовий живопис бюргерів. Ця тонка скрупульозність, любов до затишку, майже релігійна прив'язаність до світу речей" [3, с. 14].

Зробленність, що досягала ідеалізації, характерна для класичного мистецтва і вимагала певного способу сприйняття. Публіка з невеликої відстані розглядала кожну деталь картини і отримувала естетичне задоволення від "впізнавання" (Аристотель) і майстерності художника. Такий спосіб був непридатний для сприйняття творів імпресіоністів. З невеликої відстані глядач бачив хаос фарб, що викликало в нього незадоволення, обурення і навіть шок. Тільки через деякий час публіка навчилась сприймати твори імпресіоністів і отримувати естетичне задоволення.

"Рушій мистецтва, – вважає Х. Ортега-і-Гассет, – чудодійна жага бачити". Для мистецтва важливо, зокрема живопису, звертатися до імпресіоністичного засобу, що зрушує і провокує нашу уяву на доповнення у сприйнятті, на внутрішнє бачення цього образу, і який, нарешті, спонукає до "живої присутності" [7, с. 266].

Імпресіонізм як один із напрямків модернізму, прагнучи створити дещо принципово нове, став класикою тому, що ніколи не посягав на міметичну художньообразну природу мистецтва, як це має місце в авангарді і постмодернізмі, а експериментував тільки в сфері художньої форми.

Теоретичні, загальнофілософські передумови модернізму з'явились ще в XIX ст., задовго до їх втілення в художній практиці. До першої половини XIX ст. належать роботи А. Шопенгауера ("Світ як воля і уявлення"), М. Штірнера ("Єдиний і його надбання"), С. К'єркегора ("Або-або"), котрі зумовили прямий або опосередкований вплив на формування ідейної спрямованості мистецтва XX ст.

Модернізм був синтезом намагань подолання європейської метафізики, заснованої на традиціях історизму в філософії. Основа модерністського мислення реалізується в загальному прагненні мислителів-модерністів створити ідеальну модель пізнання, таким чином відмовитись від класичних моделей. Тому модернізм неодмінно приходить до заперечення історичних основ.

А. Шопенгауер вищим типом пізнавальної діяльності проголосив пізнання інтуїтивне. Первинним фактом пізнання він вважав уявлення, що породжується в свідомості людини в результаті споглядання: самоспоглядаючий об'єкт інтуїтивно сприймає ідею предмета як ціле, поза простором і часом, Шопенгауер відмовляв розуму в здатності пізнання.

Вчення Шопенгауера, що підміняло розум волею, свідомість – інтуїцією, діяльність – спогляданням, отримало подальший розвиток в філософії А. Бергсона, З. Фрейда, Ф. Ніцше.

Інтуїтивне пізнання А. Шопенгауер розглядає як найвищий тип пізнавальної діяльності.

Аналізуючи межі рефлекторного пізнання, А. Шопенгауер критикує науку, яка прагне створити картину світу за допомогою понять, категорій. Подібні зусилля, на його думку, безглузді в силу антиномічності розуму, про які писав ще Кант. Тому реально наука виступає як інструмент тої чи іншої волі, а не як знаряддя пізнання буття. Інтелект пізнає не речі як такі, а тільки їх відношення, від яких залежить реалізація практичних інтересів волі.

З огляду на "корисливий" характер науки функції адекватного пізнання світу Шопенгауер віддає споглядданню, котре специфічне для художнього бачення реальності, заснованого на інтуїції.

Переваги художника перед вченим А. Шопенгауер бачить в тому, що діяльність першого, на відміну від другого, безсвідома, ірраціональна і не скута рефлексією з приводу власних принципів і засад.

Мистецтво для А. Шопенгауера виступає як подолання раціональності і синонім істинного відношення до світу: тільки художник може виразити в своєму творі сутність ідеї, тільки художній твір здатний відповісти на запитання, що таке життя. Подібна позиція вельми імпонувала діячам мистецтва, і ім'я А. Шопенгауера в їх середовищі стало популярним, адже його філософія дозволяла художнику вважати себе мессією, вищою істотою, покликаною розкрити перед людьми недоступні їм явища метафізичного порядку.

"В той час, як художник змушує нас дивитись на речі його очима, ми разом з ним проникаємось відображеним відчуттям і почуттям глибокого душевного спокою і повної безмовності волі…" [11, с. 225].

На думку А. Шопенгауера, геніальними прийнято визначати ті твори, які виникли із споглядання. Такими є твори мистецтва, поезії і навіть філософії. Вже звідси можна засвідчити, у чому різниця між генієм і власне талантом. Талант є здібність до дискурсивного пізнання; обдарований нею мислитель швидший і правильніший за інших. Геній, навпаки, є здібністю до інтуїтивного пізнання, і обдарований нею бачить зовсім інший світ, ніж усі люди.

Відтак, будь-яке глибоке знання, що має в основі розуміння сутності речей, всіляке істинне творіння мистецтва, поезії і філософії, навіть найвища мудрість – все це виникає шляхом споглядання. Витвір таланту, розуму, дотепності, які більш-менш розраховані на потреби волі, виникають з голих понять та відволікань.

Уявлення про естетичну насолоду як про пасивне споглядання, що відводить від хвилюючих проблем дійсності, пов'язане у А. Шопенгауера з запереченням осмисленого (усвідомленого) змісту в мистецтві: "Поняття для мистецтва завжди безплідне і може управляти тільки технікою. Сфера поняття – наука" [11, с. 60].

А. Шопенгауер не допускає участі розуму в процесі художньої творчості на найвищому рівні його виявлення: "Розумний, оскільки і поки він розумний, не може бути геніальним, а геній, оскільки і поки він геніальний, не може бути розумним" [11, с. 196]. Розумом, стверджує філософ, можна осягнути тільки явища дійсності, але не це потрібне художникам: "Дійсність їх рідко може задовольнити, тому що вона не наповнює їх свідомість" [11, с. 192]. Істинний художник, згідно Шопенгауеру, "прагне в кожній речі осягнути її ідею, а не відношення до інших речей" [11, с. 194]. Він виявляється не тільки поза простором, але і поза часом – його мистецтво "затримує колесо часу, відношення зникають перед ним, тільки суттєве, ідея – ось його об'єкт" [11, с. 191].

Так А. Шопенгауер формулює теоретичні положення, які склали пізніше основу антиреалістичної художньої творчості, заснованій на відмові від принципів відображення дійсності. На його думку "художник, який пізнав ідею, а не дійсність, в своїй творчості відтворює тільки чисту ідею…" [11, с. 201].

Модерністами була запозичена у А. Шопенгауера його думка про необхідність нівелювання особистості художника. Щоб пізнати ідею художник, згідно теорії А. Шопенгауера, повинен відректися від своєї індивідуальності і перетворитися в "чистий, безвільний, безболісний, позачасовий суб'єкт пізнання" [11, с. 185].

І. Кулікова досить чітко літературу з мистецтва модернізму поділяє на три періоди: 1) ранні праці, в більшості описового характеру, автори яких пророчать новому мистецтву швидкий і плідний розвиток; 2) роботи середини 30-60-х років XX століття, що опираються на сталу канонічну практику модерністського мистецтва, автори котрих, не ризикуючи стверджувати перспективність його розвитку, пропагують абсолютне новаторство модернізму, що пориває зі всіма традиціями; 3) роботи останнього десятиліття, в яких розглядаються переважно ранні напрямки модерністського мистецтва і лише побіжно висвітлюється практика останніх років, позбавлена поступального розвитку, а з ряду позицій така, що відверто повернулась до ранніх "знахідок" модерністів. Для цих робіт характерна зміна теоретичних посилань. Не маючи можливості довести перспективність модернізму і в той же час не бажаючи визнавати його естетичну безплідність, їх автори настійно прагнуть знайти традиції, на основі яких начебто зародилось і виросло мистецтво модернізму. Корені модернізму відшукують вже в мистецтві XVIII ст. Ідея тотального новаторства модернізму, котра висувалась в 30-х роках XX ст., надто часто стала наводити на думку, щодо аномалії модернізму, про невідповідність крайніх його проявів самому поняттю мистецтва. Тому в наш час деякі вчені та художники намагаються утвердити закономірність модерністського розвитку мистецтва, представити його шляхом спотвореного трактування явищ художньої культури минулого як частину безперервної лінії художнього розвитку [5, с. 15–16].

Атмосфера напруження і протиборства в мистецтві виразилась перш за все в появі груп художників нових напрямків, які активно протиставляли свою творчість існуючому мистецтву. Однак, претендуючи на новаторство, вони ще не ставили під сумнів і тим більше не намагались заперечувати традиції художньої творчості, що склались на протязі віків. В більшій або меншій мірі ці художники керувались в своїй творчості принципом комунікативності. Часто далекі від актуальних соціальних проблем їх потяг і прагнення до новаторства були направлені, скоріше, проти "ортодоксального", так званого академічного мистецтва, ніж проти сталих законів художньої творчості.

Творчі прийоми, якими користувались вони для створення "неакадемічних" творів, були досить різноманітними: від критичного реалізму, що служив діючим засобом викриття вад існуючого суспільства, до формалістичних прийомів, використання яких було нерідко пов'язане з прагненням виразити свій індивідуальний протест.

Протестували художники-модерністи не тільки проти академічного мистецтва, нормованих законів художньої творчості, а й неправильного, на їх думку, вживання понять "модернізм" та "модерн" для позначення культурної епохи.

Основою для зближення термінів "модерн" і "модернізм" є хронологічна спільність (модерн існує в контексті модернізму), але більш за все – як спільна програма радикального оновлення. Сутнісна відмінність цих явищ – у відношенні до спадщини: якщо модернізм вцілому декларує заперечення традиції (класичної філософії, мистецтва), то модерн навпаки, в естетичному перетворенні світу пропонує творче освоєння традиції, гармонійне поєднання старого і нового, а основний його принцип – стилізація. Звідси шалена полеміка модерністів проти "наївного реалізму" та проти "традиції Ренесансу" як символу реальної зображальності взагалі. Реалістичне мистецтво, хоч би яким воно було наївним або, навпаки, розвиненим, сприймає світ в першій інтенції. Модернізм, або "мистецтво номер два", маніпулює першим рядом – готових форм, і його відношення до світу вже **вторинне** та переважно негативне. Модернізм антитрадиційний та антинормативний, він стверджує новий світогляд в противагу традиційному. Звідси видно, в чому полягає особливий стан художньої свідомості, що лежить в основі модернізму. Це – надмірний розвиток рефлексії, свобода суб'єкта від реальності. Суть художньої творчості в модернізмі заключається в особливому почерку художника, вільному вираженні самого себе. В модерні авторська позиція не менш важлива, однак художник залишається виразником загальнозначущої естетичної істини, а художній твір – модель і зразок ідеального життєулаштування. В цьому сенсі модернізм народжується разом з модерном, розвивається паралельно, хоч загальне "поле" модернізму виявляється більш широким.

Якщо звернутись до художньої практики, то передісторію розвитку західного модерну можна вести від початку XIX століття з англійської школи (ряд творів кінця 70-х рр. XIX ст. і "Павільйонна кімната" Дж. Уістлера 1877 р., твори І. Блейка). Французький термін "Art Nouveau" вперше з'явився в 1881 р. на сторінках бельгійського журналу "Сучасне мистецтво". Цим терміном користувались для визначення однієї течії модерну, декоративно-орнаментальної, що зародилась в Бельгії за участю Ван де Вельде та В. Орта. Назва "Art Nouveau" була використана бельгійцями в 80-і роки в журналі "Групи 12". У 1894 р. З. Бінт в Парижі відкриває відому крамницю "Art Nouveau". В Англії поява цього стилю в 1880 р. була пов'язана з організаційною діяльністю художників "Гільдії віку", що видавала журнал "Коник", предтечу модного європейського журналу "Modern".

Розквіт західного модерну приходить на 1894–1914 рр., 1880–90-і рр. вважаються часом, коли повсюди утвердилось мистецтво модерну, часто назване французьким терміном "кінець віку". В Європі та Америці поширюється мода на модерн, котрий сприймався як вузька стильова течія, "стиль епохи".

Розглядаючи зміст даних понять і виявляючи їх змістовні і хронологічні межі важливо, відмітити що певна проблема пов'язана з тим, що однорідні явища мистецтва рубежу XIX–XX віків в різних країнах мають різні назви і розглядаються самостійно. "Art Nouveau", наприклад – французька назва модерну. В Бельгії користувались своїм терміном – "Стиль 12", а пізніше – "Вільна естетика", за назвою творчого угрупування 90-х років. В Італії утвердилась назва "Stile Loreale", або "стиль Ліберті" – за назвою власників англійської фірми, що насаджувала мистецтво модерну. Віденський модерн отримав назву "Secessionstil", а в Німеччині, дякуючи заснованому в Мюнхені в 1896 році О. Екманом журналу "Ingend" він став називатись "Jugendstil". В Англії його називають "Modern Stile" або "Arts and Crafts". В Росії йому відповідає назва "модерн".

У відношенні до мистецтва XIX–XX ст. термін "модернізм", безперечно, один із найбільш стійких, поширених, загальновживаних і, одночасно, один із найбільш обширних. В якості поняття модернізм визначається як в соціально-економічному, так і в художньому аспекті.

Так, наприклад, І. Єдошина розглядає модернізм в теоретичному аспекті в якості цілісного явища, онтологічного за своєю сутністю, оскільки вважає, що "загальноприйнятий підхід до модернізму як до суми художніх напрямків є малоефективним для його дефініції, для його осягнення як феномена культури" [4, с. 46].

Розуміння модернізму в рамках загальнокультурного феномена включає в себе економічні та соціальні характеристики. В цьому випадку хронологічні параметри модернізму пов'язані і з науково-технічним прогресом. Як світогляд характеризується особливою системою поглядів на світ і місце в ньому людини, на відношення людини до оточуючого середовища і до самої себе, включає в себе певні ціннісні орієнтації, виражені в системі категорій, принципи пізнання та діяльності, на основі яких будується теорія і практика творчості. Це явище соціокультурне, ідеологічно і історично конкретне.

Модерн проявив себе як соціально-культурна ситуація на рубежі віків. Для нього було характерним створення та перетворення людського буття, що розумілось як втілення в реальному соціальному просторі і часі ідеальних "проектів". На ключових принципах модерну була заснована філософська, світоглядна, наукова і художня практика того часу, котра може розглядатись як ідеологія модерну. Цей новий світогляд проявився як тенденція в літературі, мистецтві, науці літературознавстві, філософії. Тому модерн може розглядатись як суспільно-політичний феномен.

Предметом суперечок в дослідницькій літературі стала також тривалість існування модерну, проблема його історичних меж. Одні вчені майже на сто років розтягують весь шлях модерну, частіше всього маючи на увазі "епоху модерну", яка включає символізм, неоромантизм, імпресіонізм.

"Модерн – стилевий напрямок в мистецтві XIX–XX століть. Модерн повинен стати стилем життя всього нового, що формується під впливом загального, створювати навколо людини цільне, естетично насичене просторове середовище, яке виражає духовний зміст епохи за допомогою синтезу мистецтв, нових нетрадиційних форм та засобів сучасних матеріалів і конструкцій" [1, с. 401–402].

Стиль модерн в мистецтві – це система художніх засобів, що історично склалась, зумовлена єдністю всіх компонентів: змісту і форми, зображення і вираження, особистості і епохи. Таким чином, мова йде в даному випадку про явище соціальне, ідеологічне і історично конкретне. Модерн виявляється як єдність виразних засобів, образів, принципів, прийомів, характерних для даного твору або виду мистецтва. Коли ознаки стилю з'являються в архітектурі, вважається, що стиль сформувався (якщо не з'являються, то це є напрямок). Модерн відмічений єдністю всіх пластичних мистецтв і повноцінним синтезом, що завжди рахувалось критерієм високого стилю, "стилю епохи". Модерн як стиль – це спільність форми, єдність творчого методу, певна система жанрів, іконографічна спільність.

Як стиль, модерн охоплює всі види мистецтва, в тому числі архітектуру, скульптуру, живопис і декоративно-прикладне мистецтво і розуміється як останній "великий стиль".

Як стиль трактує модерн один з провідних його теоретиків, Д. Сараб'янов: "назвавши книгу «Стиль модерн» – ми, тим самим, вже визнали за модерном право іменуватись стилем" [8, с. 18]. Самі обставини, сама ситуація, що склалась у другій половині XIX століття, виснаження стилю в мистецтві того часу, стали однією з причин свідомого, вольового утвердження нового стилю. Трактування модерну як стилю бере початок і в роботах Д. Аркіна середини 1930-х років.

Оскільки модерн – це особливе і специфічне явище в способі викладання, мові і композиції окремого твору, творчості, способі життя і способі самовираження, його називають ще "стилем життя" даної конкретної епохи.

Модерн виявився вписаним в епоху рубежу XIX–XX ст. завдяки своєму понятійному ряду (простір, час, ритм), так і в понятійний простір, в якому сам себе усвідомлював, розумів, що ми сьогодні прочитуємо через тексти і його художньо-естетичну практику.

Модернізм завдав в якості основного орієнтира курс на самореалізацію, актуалізував здатність людини створювати свою реальність, спираючись на унікальний внутрішній світ, свою свідомість, що має за словами М. Гартмана незалежне від влади дійсності "власне законодавство": "Душевне, як показують феномени свідомості, не тотожне органічному; ясно, що воно утворює власний пласт буття над ним" [2, с. 622].

Але модернізм був далеко не однозначним, наряду з визнанням колосальних можливостей людини, свободи індивіда, простору для широкої творчої активності. Модернізм, за визначенням Х. Ортега-і-Гассета, – це ще й "тріумф над людським", "втрата людської якості", "олюдненості", мистецтва і світу. Про парадоксальність даної ситуації свідчить той факт, що паралельно з зростанням цінності окремої людини відбувається знецінення людського життя вцілому. Нарівні з вичлененням деміургічних потенцій людини має місце відмова трактувати людину як "зліпок" Бога, і як наслідок, кардинальне переосмислення самої суті і направленості гуманізму. Даючи характеристику сучасному мистецтву, Х. Ортега-і-Гассет у своїй праці "Дегуманізація мистецтва" писав: "Мистецтво, про яке ми говоримо, негуманне не тільки тому, що воно не містить в собі «людських» речей, але і тому, що активність його перебуває в дегуманізації… Справа не в тому, щоб намалювати щонебудь, що було б зовсім несхоже на людину, дім або гору, але в тім, щоб намалювати людину, котра якомога менше була б схожою на людину… Естетична радість для нового художника виникає з цього тріумфу «над людським…». Відшукуючи найбільш загальнородову і характерну рису нової творчості, я знаходжу тенденцію дегуманізувати мистецтво" [6, с. 514–515]. І тут же: "Всі великі епохи мистецтва уникали «людського» як центру тяжіння в своїх творіннях… Отже: стилізувати – означає деформувати реальне, дереалізовувати. Стилізація включає в себе дегуманізацію" [6, с. 517]. Як сказав Ренато Гуттузо про мистецтво початку XX століття, "так сталось, що перестали помічати людину, від неї відвернулись" [10, с. 259].

Негативізм сучасної філософської антропології сповна співзвучний і пластичним формам, що з'являються в модернізмі. Так, в роботах кубістів і футуристів, як, зрештою, і у майстрів абстрактного конструктивізму (Н. Габо, А. Повзнер), спостерігається відхід від ідеалізованого природного і чіткого образу до безформності, як потенційної обдарованості з багатозначністю смислів. Тавтологічність займає цілком визначене місце наряду з цитатами, посиланнями і гіперпосиланнями, коли безформенність включає в себе ряд натяків на попереднє. Краса як принцип, що має відношення до загального, заперечується, оскільки саме в потворному виступає індивідуальне. На зміну красі об'ємної органіки приходить геометрія абстрактної, технізованої "конструкції".

Обґрунтування цінності окремої людини привело до відсутності єдиних норм, оскільки сама нормативність стала сприйматись як посягання на індивідуальність. Децентрована культура звертається не до формування

ідеальної моделі, а до розгляду особливостей, що являють цінність як відхилення від норми. Згідно цієї позиції формується і художній образ, який відходить від "ідеальних" норм краси, від чіткості, закінченості і цілісності.

На основі теоретичної реконструкції та аналізу практики і теорії модернізму та модерну у європейському пластичному мистецтві можна зробити наступні висновки: модерн пов'язується з ідеєю нового, нетрадиційного, відмінного від попереднього, що робить його спорідненим з модернізмом. Модерн формується як напрямок в усіх видах мистецтва і вважається стилем епохи. Модернізм включає в себе всі види та напрямки мистецтва від кінці XIX століття до постмодерних практик. Модернізм реалізується в прагненні митців-модерністів створити нову ідеальну модель пізнання і відмовитись від класичних моделей. Модерн не відмовляється від класичних моделей пізнання, а експериментує тільки в межах форм. Основна відмінність між модерном і модернізмом проявляється у відношенні до традиції.

Список використаної літератури

1. Большая Советская Энциклопедия : в 30 т. Т. 16 / [гл. ред. А. М. Прохоров]. – М. : Советская энциклопедия, 1974. – 615 с. 2. *Гартман Н.* Проблема духовного бытия. Исследования к объяснению философии истории и наук о духе // Культурология XX век : антология. – М. : Юрист, 1995. – 703 с. 3. *Дмитриева Н. А.* Краткая история искусств : в 3 вып. Вып. 2 / Н. А. Дмитриева. – [3-е изд., доп.]. – М. : Искусство, 1989. – 318 с. 4. *Едошина И. А.* Художественное сознание модернизм: истоки и мифологемы : автореф. дис. … д-ра культурологии : 24.00.01 "Теория и история культуры" / Едошина Ирина Анатольевна ; Росс. гос. гуманитар. ун-т (РГГУ). – М., 2002. – 46 с. 5. *Куликова И. С.* Философия и искусство модернизма / И. С. Куликова. – М. : Политиздат, 1980. – 271 с. 6. *Ортега-и-Гассет Х.* Дегуманизация искусства / Х. Ортега-и-Гассет. – М. : Радуга, 1991. – 245 с. 7. *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры / Х. Ортега-и-Гассет. – М. : Искусство, 1991. – 586с. 8. *Сарабьянов Д. В.* Стиль модерн / Д. В. Сарабьянов. – М. : Искусство, 1989. – 296 с. 9. *Ревалд Д.* История импрессионизма / Д. Ревалд ; [пер. с англ., вступ. ст. и общ. ред. М. А. Бессоновой]. – М. : Республика, 1999. – 413 с. 10. Художники XX века. – М. : Советский художник, 1974. – 320 с. 11. *Шопенгауер А.* Мир как воля и представление : Собрание соч. : в 6 т. Т. 1 / А. Шопенгауер. – М. : ТЕРРА – Книжный клуб "Республика", 1999–2001. – 496 с.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

Р. М. Русин

ОБЪЕМ И СОДЕРЖАНИЕ ПОНЯТИЙ "МОДЕРНИЗМ" И "МОДЕРН" В ЕВРОПЕЙСКОМ ПЛАСТИЧЕСКОМ ИСКУССТВЕ

Статья посвящена анализу понятий "модернизм" и "модерн" в европейском пластическом искусстве.

Ключевые слова: классическое искусство, модернизм, модерн, художественный образ, интеллект, интуиция.

R. M. Rusin

VOLUME AND CONTENT OF CONCEPTS "MODERNISM" AND "MODERN" IN THE EUROPEANS PLASTIC ARTS

The article deals with analyzing of concepts "Modernism" and "Modern" in the Europeans plastic Arts.

Keywords: classic art, modernism, modern.

УДК 18.167.7

Л. Л. Стеценко, докторант, КНУТШ

ГЕДОНІЗМ: МОДЕЛІ ТЕОРЕТИЧНОЇ РЕКОНСТРУКЦІЇ

Стаття присвячена аналізу гедонізму – складного транскультурного феномену, що досліджується різними гуманітарними науками. Оскільки в останнє десятиліття гедонізм став об'єктом досить активної уваги науковців, у статті пропонуються різні моделі існуючого і можливого підходів до виявлення сутності та формування його об'єктивної оцінки.

Ключові слова: гедонізм, модель, реконструкція, гуманітарні науки, чуттєвість, тілесність, міжнауковий підхід.

Серед філософських понять, що сформувалися ще в добу античності й зберегли своє значення до сьогодні, поняття "гедонізм" займає особливе місце, адже з'ясуванням його природи займалися практично усі гуманітарні науки і кожна з них спромоглася виявити власний аспект. Складність проявлення гедоністичного дискурсу у теорії і життєвому просторі людини свідчить про важливість його фундаментального теоретичного дослідження як філософського явища і як онтологічної категорії.

Історія інтерпретації гедонізму була строкатою: можна виокремити періоди досить послідовної уваги до змісту й функцій гедонізму. Якщо проаналізувати періоди актуалізації гедоністичних ідей, то можна побачити, що часи Арістіппа (криза полісу і тиранія Диметрія), Епікура (занепад еллінізму), італійських гуманістів (зміна республіки олігархічним правлінням і тиранією), мислителів XVII–XVIII ст. (зміцнення і криза абсолютизму) та друга половина XX століття і сучасність мають спільні риси – це переломні, кризові періоди, коли відбувалась зміна світоглядних і соціально-політичних установок, зміна картини світу. Саме в кризові часи феномен задоволення, турбота про насолоду стає ключовим у культурних практиках. Феномен задоволення є одним з наріжних засадничих принципів культури. І якщо він не декларується експліцитно, то, завжди дає про себе знати у строгому культурному імперативі уникнення страждання. Розмежування приємного і неприємного грає ключову роль у процесах культурної ідентифікації. Водночас, були тривалі періоди, коли аналіз специфіки гедоністичного світоставлення залишався на маргінесах.

Відтак, у останні десятиліття інтерес до цього феномену не тільки відновився, але й набув рис сталого дослідницького процесу. Насьогодні відсутність метанаративів, екзистенційні пошуки, загострене почуття індивідуалізму ініціюють активізацію гедоністичних практик і спроб їх теоретичного осмислення. Відносна незалежність, автономність сфер соціального, культурного та економічного життя призводить до збільшення джерел гедоністичної активності для суб'єкта. З другої половини XX століття західна європейська культура переважно визначається як гедоністична (Ж. Ліповецки [13]), вона є апологією насолоди. Основними ключовими теоретичними концептами сучасності філософських, культурологічних, соціологічних, психоаналітичних праць є поняття "чуттєвості", "тіла", "тілесності", "насолоди", "бажання", "еросу", "еротизму", "спокуси", "екстазу", "сексуальності" тощо. У сучаній культурі відчувається нагальна потреба щодо переосмислення сутності і форм тілесного, чуттєвого, духовного, інтелектуального досвіду задоволення і насолоди. Після "По той бік" принципу задоволення" (1920) З. Фрейда [18] можна назвати цілий ряд ключових для європейської культури праць де центральними є ці теми: "Ерос і цивілізація" (1955) Г. Маркузе [15], "Еротика" (1957) Ж. Батайя [5],

© Стеценко Л. Л., 2013

"Задоволення від тексту" (1973) Р. Барта [3], "Спокуса" (1979) Ж. Бодрійяра [6], "Історія сексуальності" (1976–1984) [20] та "Використання задоволень" (1984) М. Фуко [21], "Гедоністичний імператив" (1995) Д. Пірса [24], "Мистецтво насолоди. Про гедоніста-матеріаліста" (1991) [22] та "Радість існування. Маніфест гедоніста" (2006) М. Онфре [23], "Оргазм і Захід: історія задоволення від XVI століття до наших днів" (2005) Р. Мюшамбле [17]. Цей інтерес також підтверджує низка робіт, здійснених українськими та російськими науковцями за останнє десятиліття, серед яких виокремимо дослідження В. Жадан, А. Залужної, Б. Акчуріна, О. Ємельянова, Р. Ільясова, Л. Косарєвої, Ю. Кузьміної, М. Мулявки, Є. Наймана, С. Рассадіної та ін.

Аналіз тих тенденцій дослідження гедонізму, які представлені у роботах означених авторів, дозволяє систематизувати напрямки вивчення як власне гедонізму, так і специфіки гедоністичного світоставлення загалом. Оскільки – як ми вже зазначили – в останні роки інтерес до проблеми гедонізму помітно посилився, то, на наш погляд, принципово важливим є поточний аналіз та оцінка вже зробленого. Підсумок досвіду дослідницьких робіт останнього десятиліття вітчизняних і російських вчених дозволить виявити переваги і прорахунки, що вже очевидні в русі вироблення науково-теоретичного ставлення до складної структури гедонізму.

Мета даної статті полягає у тому, щоб, по-перше, систематизувати найтиповіші підходи до дослідження гедонізму на вітчизняних теренах та сформувати теоретичні моделі подальшої роботи над означеним феноменом. На нашу думку, стаття повинна виконати певну прогностичну функцію щодо подальшої теоретичної долі гедонізму, зокрема у контексті української естетики.

Як ми вже зазначали, гедонізм має певну історичну традицію щодо з'ясування його природи, сутності та практичних функцій. Осмислення гедонізму – в тому чи іншому обсязі – висвітлено в філософських ідеях Аристіппа, Феодора, Гігезія, Епікура, Платона, Аристотеля, Тіта Лукреція Кара, Л. Бруні Аретіно, К. Раймонді, Ф. Філельфо, Л. Вала, М. Монтеня, Е. Роттердамського, Маркіза Де Сада, Ж. Ламетрі, Б. Фонтенеля, К. Гельвеція, П. Гассенді, Е.-Б. де Кондільяка, Ф. Хатчесона, Дж. Локка, Т. Гоббса, М. Монтеня, О.-Ж. Ламетрі, Д. Юма, І. Канта, І. Бентама, Г. Спенсера, Дж. Ст. Мілля, О. Уайльда, Т. Готьє, З. Фрейда та ін.. Слід зазначити, що хоча спроби більш-менш широких історико-філософських оглядів проблеми гедонізму представлено у більшості робіт останнього періоду, проте вони здійснені фрагментарно і не систематично.

Окрім цього, надзвичайно важливо чітко показати "приріст" нових ідей чи нових аспектів підходу до гедонізму і "вибудувати" спадкоємність – якщо вона мала місце – між різними історичними періодами або конкретними ідеями, які, наприклад, поглибилися в добу Відродження порівняно з попереднім етапом осмислення гедонізму. Відносно повне – серед досвіду низки авторів – відтворення історичної традиції інтерпретації гедонізму представлено в кандидатській дисертації українського культуролога Вікторії Жадан "Гедонізм та аскетизм у динаміці культури" (2006). Зацікавленість історією проблеми виявляють і російські філософи Юлія Кузьміна ("Гедоністичні засади художньої і наукової творчості", 2006 р.) та Микола Мулявка ("Гедоністична розмірність людини", 2011 р.).

В. Жадан провела досить ґрунтовну теоретичну структуризацію тих конкретних аспектів гедонізму, якими займаються сучасні науковці. Наразі, В. Жадан, опікуючись порівняльним аналізом гедонізму й аскетизму, не робить дослідження історико-філософської традиції самоціллю: це лише тло задля розв'язання інших теоретичних питань. Водночас, деякі досить слушні її зауваження мають потенціал для подальших теоретичних напрацювань. Це стосується, наприклад, оцінки В. Жадан фрейдівсько-фроммівського ставлення до гедонізму та аскетизму: "Феномени задоволення і страждання, що корелюють з поняттями «гедонізм» і «аскетизм», привернули увагу психоаналітиків (З. Фрейд, Е. Фромм та ін.). Використовуючи дані несвідомої мотивації людини, вони виявили підсвідомі мотиви її прагнення до задоволення і приховані мотиви практик аскези" [9, с. 8]. Ця, цілком слушна теза, набула б більшої теоретичної завершеності, якби В. Жадан – з посиланням на роботу З. Фрейда "Незадоволеність культурою" (1929) – опрацювала феномен "щастя", досягнення якого, з точки зору засновника психоаналізу, і є смислом людського життя. Власне для З. Фрейда "щастя" – це відправна риса гедонізму. На думку відомого російського етика Р. Г. Апресяна, З. Фрейд відроджує філософію гедонізму, висуваючи принцип насолоди у якості ключового для розуміння психіки та поведінки людини [2]. Безперечне теоретичне значення, на наше глибоке переконання, мав би і порівняльний аналіз впливу ідей Мішеля Монтеня на формування фрейдівської концепції людської чуттєвості. Прізвище М. Монтеня цілком справедливо деякі дослідники гедонізму включають в перелік тих філософів, погляди яких формували історико-філософську традицію вивчення гедонізму. З. Фрейд знаходився під значним впливом ідей французького мислителя. На цей аспект психоаналізу у свій час звернули увагу відомі американські психоаналітики Дж. Гедо та Е. Вольф, реконструюючи "інтелектуальну історію психоаналізу".

Певний історико-філософський огляд становлення гедоністичних концепцій представлений, як ми вже зазначили, в роботах М. Мулявки "Гедоністична розмірність людини" та Ю. Кузьміної "Гедоністичні засади художньої і наукової творчості". Проте вони є фрагментарними, у їх оглядах занадто багато "білих плям", заповнення яких є нагально необхідною дослідницькою роботою. Мається на увазі, наприклад, процес трансформації романтизму в естетизм чи опрацювання ніцшеанської гедоністичної концепції. Ще однією вадою названих нами наукових розвідок російських філософів є те, що основою у їх дослідженнях є роботи радянських авторів, здійснених у 70–80-ті роки минулого століття. Написані на засадах марксистської методології, вони подекуди виявляються несумісними з дослідженнями сучасного – переважно поліметодологічного – спрямування. На нашу думку, все, що стосується загальної історії гедонізму та опрацювання особистісного внеску конкретних науковців в пояснення цього складного феномену, потребує подальшого теоретичного осмислення.

Друга специфічна ознака аналізу гедонізму, яка простежується в більшості сучасних досліджень, визначається суттю тієї гуманітарної науки, в межах якої розглядається гедонізм, а саме: філософії, історії, етики, естетики, культурології, мистецтвознавства, психології, релігієзнавства, соціології та ін. На сучасному етапі відсутня спроба здійснення комплексного аналізу феномену гедонізму. Якщо певний філософський контекст присутній практично в усіх дослідженнях, адже його додає сам факт опрацювання історико-філософського матеріалу, то інші зрізи гедонізму представлені досить строкато і фрагментарно. Так, наприклад, розгляд гедонізму у контексті понять "благо – блаженство" представлено в релігієзнавстві (Г. Драч, Ф. Зеленський). Традиційно проблемами ге-

донізму займаються етики (Р. Апресян, А. Гусейнов, Л. Косарєва) та психологи і психоаналітики (І. Павлов, С. Рубінштейн, Л. Смирнов). В межах історичної науки потенціал гедонізму переконливо аргументований В. Сировим. Оцінюючи його теоретичні здобутки, Ю. Кузьміна зазначає, що В. Сиров "… розглядаючи проблему філософії історії в процесі її розвитку, неодноразово торкається задоволення і страждання, як досвіду вірного або невірного визначення цілей розвитку історії. Він розглядає означене положення на прикладі вчення різних філософів, таких як Лейбніц, Ріккерт, Зіммель, Дільтей. В. Н. Сиров зробив значний внесок у справу виявлення пізнавальних особливостей гедонізму на прикладі історичної науки" [12, с. 5]. Принагідно зазначимо, що Ю. Кузьміна, оцінюючи позицію В. Сирова, підкреслює положення щодо "пізнавальних особливостей гедонізму", тобто трансформує дослідження гедонізму в проблему функціональності. Слід зазначити, що в теоретичному аспекті це надзвичайно перспективно.

Мусимо констатувати, що існують поширені кліше і інтерпретації гедонізму (передусім філософсько – етичні), які тяжіють до негативної оцінки гедонізму, ототожнюючи його із споживацьким способом життя, прагненням до максимальних особистісних чуттєвих насолод і моральних збочень. У працях періоду Нового часу чи не одним з основних достоїнств гедоністичних учень зазначається їх атеїстична спрямованість. Гедонізм трактується переважно у контексті тілесних чуттєвих практик і не розглядається як одна з важливих форм духовного та інтелектуального досвіду, як можливість досягнення вищого прояву гармонії у єдності естетико-моральної насолоди, що є основою самовдосконалення і самореалізації людини. Для динаміки європейської культури характерним є табуювання насолод і ігнорування природного прагнення людини до задоволення. У контексті етичних систем гедонізм не коректно протиставляється аскетизму, хоча аскетизм і гедонізм мають спільну мету – уникнення страждань, досягнення справжньої насолоди і здобуття свободи. Очевидною є необхідність подолання редукціоніських поглядів щодо гедонізму, відхід від тлумачення гедонізму лише як етичної системи, висвітлення складності і онтологічної значущості цього поняття, що підкреслює актуальність нового теоретичного аналізу феномену гедонізму.

На наш погляд, можна засвідчити певні теоретичні успіхи щодо дослідження специфіки мистецтвознавчого аспекту гедонізму, оскільки він досить активно задіяний в роботах низки російських культурологів. Виокремимо наукові надбання О. Єлхової, Р. Ільясова, Р. Саттарова, О. Сущенка та ін. Проте, у більшості авторів присутнє звужене розуміння мистецтвознавчого аспекту, який зводиться, власне, до феномену гри, до розкриття гедоністичного начала в ігровій діяльності чи до аналізу форм культурного відпочинку. Така інтерпретація складної проблеми призводить до співставлення "гедонізм – розвага", а це не лише спрощує суть означеного феномену, а й вульгаризує гедоністичне світоставлення. Водночас, дослідники, як правило, не проводять чіткого розмежування мистецтвознавчого та культурологічного аспектів. Подекуди складається враження, що культурологія як гуманітарна наука, поглинає мистецтвознавство. В подальшій теоретичній роботі розмежування цих двох аспектів – мистецтвознавчого та культурологічного – повинно бути більш чіткім і самодостатнім щодо виявлення специфіки кожного з них.

Фактично поза увагою науковців залишається естетичний аспект гедонізму. Безперечно, можна сказати, що певний інтерес до гедонізму виявив О. Ф. Лосєв, наголошуючи на гедоністичній природі давньогрецького мистецтва [14]. Наразі, в його інтерпретації важливим виступає не власне гедонізм, а гедоністична функція мистецтва. У такій постановці проблеми, позиція О. Ф. Лосєва, скоріше, є мистецтвознавчою, ніж естетичною.

Для дослідження проблеми естетичного гедонізму, зв'язку гедонізму з мистецтвом, виявлення гедоністичних підвалин мистецтва значимими є роботи М. С. Кагана [11]. Звертаючись до проблеми гедоністичної функції мистецтва, слід зазначити, що, мабуть, вперше у російській літературі дана проблема була позначена в роботі М. С. Кагана "Лекції з марксистсько-ленінської естетики" (1971). Цей учений зробив вагомий внесок у вивчення проблеми функцій мистецтва. У цьому ж ключі, що і М. С. Каган, працювали такі радянські вчені як Ю. Б. Борев і А. Ф. Єремєєв.

Підкреслимо, що дещо опосередковано до естетичного аспекту можна віднести ті напрацювання філософів, психологів та культурологів, які стосуються аналізу чуттєвості, принципу задоволення та тілесності, "низової естетики". (Але у той самий час теми "насолоди", "тілесності", "спокуси" і "бажання" (Г. Маркузе, Р. Барт, Ж. Бодрійяр, Ж. Делез, М. Фуко, Ж. Лакан та ін.) не можна однозначно розцінювати як ознаку відродження або становлення нової форми гедоністичних учень, які завжди окрім чуттєво-емоційного і фізіологічного рівня задоволення передбачали і духовно-інтелектуальний стан насолоди). У такому контексті серед вітчизняних дослідників виокремимо роботи С. Азаренка, Т. Алєксєєнко, В. Бібіхіна, Ф. Василюка, О. Ємельянова, В. Костецького, В. Косяк, О. Кравченко, Т. Кривошеї, Н. Медвєдєва, Ю. Семенова та ін. Так, в дослідженнях Т. Алєксєєнко [1] власне, поняття "гедонізм" не використовується, оскільки молодого українського естетика цікавить естетика тілесності, проте теоретичний рух її статей – фактично – виводить саме на чуттєвість, здатну викликати найвищі стани насолоди.

Значення, актуальність, сьогоденність означеної проблеми підтверджує та активність, з якою вона вивчається як російськими, так і західноєвропейськими фахівцями. Що ж стосується позиції російського філософа О. Ємельянова [7], то він навіть пропонує ввести визначення "людина гедоністична", яке буде співіснувати – за градацією теоретика – з "людиною символізуючою", "людиною творчою" чи "людиною соціальною".

Отже, формуючи моделі подальшої теоретичної перспективи щодо вивчення природи і сутності гедонізму, дослідження естетичного аспекту є, на наше глибоке переконання, нагальним. Дослідницька ситуація щодо феномену гедонізму та виявлення специфіки гедоністичного світоставлення, обумовлюється, як ми намагалися показати, рівнем представлення й вивчення означених питань в сучасних гуманітарних науках. Оскільки практично в усіх них задіяні напрацювання щодо гедонізму, то, на наш погляд, доцільно розглядати цей феномен в контексті міжнаукового підходу, який в останні роки використовується в українській гуманістиці в якості важливого теоретико-методологічного принципу. Міжнауковий підхід в інтерпретації низки українських філософів, естетиків, мистецтвознавців та культурологів – Н. Жукова, А. Залужна, О. Кодьєва, Л. Левчук, О. Оленіна, О. Оніщенко, О. Рябініна, К. Станіславська – дозволяє виокремити, так звану "пограничну зону", де перехрещуються теоретичні інтереси кількох наук. Виявляння цієї "пограничної зони" і проведення теоретичного аналізу саме з наголосом на специфічних можливостях кількох наук дозволяє окреслити "серцевину" проблеми і використати потенціал гуманітарного знання в його найглибших можливостях. Водночас, не коректно, на наш погляд, залишити поза увагою ідею, що, з

одного боку, може бути дотичною до міжнаукового підходу, але, з другого, – демонструє дещо інші завдання й рівні аналізу. Мається на увазі ідея "маргінальної антропології", на яку посилається В. Жадан на сторінках дослідження "Гедонізм та аскетизм у динаміці культури". Вона, зокрема, зазначає: "Метод "маргінальної антропології" (поняття, запропоноване С. Гуріним) припускає розгляд культурних явищ, що перебувають на "межі" людського існування, руйнують плин повсякденності "граничних ситуацій" у їх культурній багатозначності. Ця дослідницька позиція основується на уявленні про "дворівневість" світу культури і, як результат, про подвійний зміст досліджуваних антропологічних феноменів, кожний з яких потребує розгляду його в парі з протилежністю" [9, с. 7]. В дослідженні В. Жадан цією парою протилежностей виступає "гедонізм – аскетизм". Для іншого теоретика це може бути "гедонізм – атараксія", "насолода – страждання", "потворне – прекрасне" тощо. Відтак, означену "маргінальну антропологію" можна вважати своєрідним "сектором" у більш широкому міжнауковому підході.

Оскільки, на наш погляд, естетичний аспект гедонізму представлений в сучасній теорії найбільш невиразно, спробуємо визначити можливі шляхи подолання існуючої ситуації. Це доцільно робити, відштовхуючись від сучасного визначення естетичної науки. В означеному аспекті доцільно орієнтуватися на точку зору відомого українського естетика Л. Т. Левчук, котра пропонує наступне визначення естетики – це наука про становлення й розвиток чуттєвої культури людини. Таке загальне визначення випливає з органічної єдності двох своєрідних частин цієї науки, якими є специфіка естетичного як ціннісного ставлення людини до дійсності і художня діяльність людини. Спираючись на визначення Л. Т. Левчук, можна відразу окреслити декілька засадничих понять, які логічно "вписуються" в структуру гедонізму, а саме: "естетичне", "чуттєве", "ціннісне", "художня діяльність", серцевиною якої є художня творчість – один з подразників та стимуляторів гедонізму. Проте процесом творчості – створення художнього твору – виявлення гедонізму, дія певної гедоністичної реакції на мистецький подразник не вичерпується, адже заключним етапом творчості є сприймання створеного, тобто в логіці нашого аналізу це передача гедоністичних станів митця реципієнту. При цьому категорії "естетичне", "чуттєве", "цінність" існують у складному перехресті дотичних понять, а саме: "почуття", "гармонія", "краса", "переживання", "насолода", "задоволення". Усе це – сукупно і по одинці – виявляє певні зрізи гедонізму, який – це неодноразово підкреслювалося – є і структурно, і змістовно вкрай складним феноменом. Нажаль, тема естетичного гедонізму, зв'язок гедонізму з мистецтвом, виявлення гедоністичних підвалин творчості є майже не розробленою, хоча саме духовна насолода є основою естетичної діяльності людини. У цьому сенсі естетика може бути визначена як наука духовного гедонізму.

Намагаючись на сторінках даної статті відтворити деякі можливі моделі теоретичної реконструкції проблеми гедонізму, відзначаючи приклади недостатнього чи непереконливого опрацювання окремих його аспектів, ми опиралися на уявлення про гедонізм як складний і – водночас – надзвичайно продуктивний феномен в теоретико-практичних вимірах сучасної естетичної науки.

Список використаної літератури

1. *Алєксєєнко Т.* Методологічна роль основних естетичних категорій в дослідженні тілесності як художнього феномену // Наук. вісн. Чернів. ун-ту. – 2012. – Вип. 638–639. – С. 43–50. 2. *Апресян Р. Г.* Принцип наслаждения и интимные отношения [Електронний ресурс] // Человек. – 2005. – № 5. – Режим доступу : http://iph.ras.ru/uplfile/ethics/biblio/Apressyan/Princip_nasl.html. 3. *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика: Поэтика / Р. Барт ; [пер. с фр., сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова]. – М. : Прогресс, 1989. – 616 с. 4. *Батай Ж.* Литература и Зло : сб. эссе / Ж. Батай ; [пер., коммент. Н. В. Бунтман, Е. Г. Домогацкой]. – М. : МГУ, 1994. – 168 с. 5. *Батай Ж.* Проклятая часть: Сокральная социология / Ж. Батай ; [пер. с фр., сост. С. Н. Зенкина]. – М. : Ладомир, 2006. – 742 с. 6. *Бодрийяр Жан.* Соблазн / Жан Бодрийяр ; [пер. с фр. А. Гараджи]. – М. : Издательство Ad Marginem. – 2000. – 319 с. 7. *Емельянов А. В.* Общество потребления как гедонистический дискурс // Вестн. УдГУ. – 2009. – Вып. 1. – С. 197–203. 8. Естетика в Україні: сьогодення і майбутнє [Електронний ресурс] // Матеріали круглого столу часопису "Філософська думка" (25 вересня 2009 року). – Режим доступу : http://www.philosophy.ua/lib/6bondarevska-fd-6-2009.pdf. 9. *Жадан В. Б.* Гедонізм та аскетизм у динаміці культури : автореф. дис. … канд. філос. наук / Жадан В. Б. – Харків, 2006. – 20 с. 10. *Жадан В. Б.* Универсальные признаки гедонизма и аскетизма // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Сер. Теорія культури і філос. науки : [зб. наук. пр.]. – 2005. – № 708. – С. 56–62. 11. *Каган М. С.* Эстетика как философская наука / М. С. Каган. – СПб. : ТОО ТК "Петрополис", 1997. – 544 с. 12. *Кузьмина Ю. Ю.* Гедонистические основания художественного и научного творчества : автореф. дисс. … канд. филос. наук / Кузьмина Ю. Ю. – Барнаул, 2006. – 26 с. 13. *Ліповецкі Ж.* Ера порожнечі. Споживання і гедонізм: до постмодерністського суспільства [Електронний ресурс] / [пер. з фр. Надії Вербовки] // Незалежний культурологічний часопис "Ї". – 2002. – № 25. – Режим доступу : http://www.ji.lviv.ua/n25texts/lipivecki1.htm. 14. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика / А. Ф. Лосев. – М. : Фолио, АСТ. – 2000. – 624 с. 15. *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идео. логии развитого индустриального общества / Г. Маркузе ; [пер. с англ., послесл., примеч. А. А. Юдина ; сост., предисл. В. Ю. Кузнєцова]. – М. : ООО "Издательство АСТ", 2002. – 526 с. 16. *Мулявка Н. В.* Гедонистическая соразмерность человека: социально-философский анализ : автореф. дис. … канд. филос. наук / Мулявка Н. В. – Уфа, 2011. – 17 с. 17. *Мюшамбле Робер*. Оргазм і Захід: історія задоволення від XVI століття до наших днів : монографія / Робер Мюшамбле ; пер. І. Славінської. – К. : Темпора, 2011. – 444 с. 18. *Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. Психология бессознательного / [сост., науч. ред., вступ. ст. М. Г. Ярошевского]. – М. : Просвещение, 1990. – 448 с. 19. *Фуко М.* Использование удовольствий. История сексуальности / М. Фуко ; [пер. с фр. В. Каплуна]. – СПб. : Академический проект, 2004. – Т. 2. – 432 с. 20. *Фуко М.* История сексуальности-III: Забота о себе / М. Фуко ; [пер. с фр. Т. Н. Титовой и О. И. Хомы ; под общ. ред. А. Б. Мокроусова]. – Киев : Дух и литера ; Грунт ; М. : Рефл-бук, 1998. – 288 с. 21. *Фуко М.* Пользование наслаждением // Гуревич П. Эрос: антология: философские маргиналии профессора П. С. Гуревича (Страсти человеческие). – М. : Алетейа, 1998. – С. 131–138. 22. *Onfray M.* L'art de jouir. Pour un matérialisme hédoniste / M. Onfray. – Paris : éd. Grasset, 1991. – 401 p. 23. *Onfray M.* La puissance d'exister. Manifeste hédoniste / M. Onfray. – Paris : éd. Grasset, 2006. – 230 p. 24. *Pearce D.* The Hedonistic Imperative (1995–2007) [Електронний ресурс] / D. Pearce. – Режим доступу : http://www.hedweb.com/hedethic/tabconhi.htm.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

Л. Л. Стеценко

ГЕДОНИЗМ: МОДЕЛИ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ

Статья посвящена анализу гедонизма – сложного транскультурного феномена, который исследуется разными гуманитарными науками. Поскольку в последнее десятилетие гедонизм стал объектом достаточно активного внимания учёных, в статье предлагаются разные модели существующих и возможных подходов для выяснения сущности и формирования его объективной оценки.

Ключевые слова: гедонизм, модель, реконструкция, гуманитарные науки, чувственность, телесность, межнаучный подход.

L. L. Stetsenko

GEDONISM: MODELS OF THEORETICAL RECONSTRUCTION

He article is devoted to the analyzing of hedonism – the complicated transcultural phenomenon, which is analyzed by the different humanities. During the last decade, hedonism became the object of very active attention of scientists, that's why different models of existing and possible approaches to determine the nature and formation of its objective assessment are proposed in the article.

Keywords: hedonism, model, reconstruction, humanities, sensuality, corporality, interscience approach.

УДК 101:316.7

В. М. Тимченко, асп., ЦГО НАН України

ОБМІН І ДАР ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНІ ЯВИЩА

У статті представлено критично-порівняльний аналіз обміну і дару (соціокультурний аспект). Обмін і дар – взаємоповязані, але фундаментально відмінні явища (конструктивна роль дару і деструктивна – обміну).

Ключові слова: дар, людина, обмін, приватне, реальність, суспільство.

Як показує аналіз соціально-філософської літератури і суспільного життя, характеру соціальних відносин відповідає не стільки явище обміну, скільки дарування, однак в основі значної частини "соціальних" відносин і їх науково-теоретичних інтерпретацій знаходиться принцип обміну, який суперечить феноменам соціальності і дарування та, перетинаючи свої межі, спричинює в соціальній сфері глибокі деструктивні наслідки. Наявне теоретичне знання здебільшого не намагається зясувати, чому існує множина соціокультурних явищ, які вдається пояснити, трансформувати і створювати завдяки не обміну, а даруванню (поширення благодійності, усуспільнення приватних речей, утворення спільних і глобальних цінностей). Постає проблема: якщо певні соціальні явища здійснюються на основі обміну, чому вони можуть здійснюватись також на основі дарування (і з меншими деструктивними наслідками та більшою соціальною прийнятністю)? Ця проблема потребує дослідження і, зокрема, закликає наукове мислення до конструктивної критики "парадигми обміну" (Д. Хоманс). Ця критика є конструктивною завдяки такій альтернативі обміну, як феномен/принцип дарування. У цьому полягає загальна наукова актуальність дослідження соціокультурної відмінності обміну і дарування та їх впливу на соціокультурну сферу. До актуальності також належать інші важливі аспекти [11], серед яких:

Гуманістичний і *соціокультурний* аспект повязаний з проблемою подолання відчуження. Обмін замінює контакти людей на контакти речей (якими вони обмінюються), внаслідок чого люди перетворюються на засоби для обміну речами (замість того, щоб ними користуватись).

Соціально-філософський: світова спільнота переходить до "постіндустріального" устрою. Все більше речей стають спільними: планета, інформація, гроші й ін. Відбувається глибока трансформація соціальних відносин, цінностей. Цей процес можна охарактеризувати як перехід від "парадигми обміну до парадигми дарування", у звязку з яким перед соціальними науками постає завдання розробити "теорію дарування" [7, с. 97], за допомогою якої можна пізнавати і формувати нові соціокультурні явища і відносини.

Соціально-практичний: оскільки в суспільній дійсності загалом (і в Українській зокрема) домінують утилітарні, егоцентровані "ринкові" стосунки (торгівля, споживання, виживання, шахрайство) виникає потреба в пошуку шляхів трансформації такого несприятливого для розвитку соціокультурних відносин становища. Ця трансформація є необхідною передумовою для переходу світової цивілізації (і з нею України) до "постіндустріального", громадянського суспільства.

У 1925 р. М. Мосс здійснив перше наукове дослідження феномену дару [5], цікавість до якого не вщухає досі. "Есе про дар" Мосса "іноді називали Novum Organum соціологічних наук XX ст." [2, с. 90; 6, с. 425]. А відтоді як у 1990 р. Ж. Дерріда підсумував, що для його "роботи останніх 10–12 років суттєво важливе питання про дар… Дар – це велика проблема" [3, с. 171], і видав працю "Дарувати час", дослідження дару і обміну отримали "друге дихання" і вже через 10–15 років потому відбувається бум штудій з цієї тематики.

Незважаючи на сторічну наукову увагу до явища дару, його дослідження ще тільки розгортається: не лише у вітчизняній, а й у світовій філософській літературі існує брак фундаментальних, системних, цілісних, критичних та історичних досліджень дарування і обміну. Серед вітчизняної академічної літератури ми знаходимо лише кілька авторів (В. Єрмоленко, В. Малахов, К. Пашков, М. Попович, О. Холох). Більшість публікацій у сучасній філософській думці Росії, незважаючи на важливість їх тем і проблем, є поодинокими оглядовими статтями, які не пропонують грунтовного, комплексного дослідження і здебільшого не розглядають обмін і дар критично, у їх взаємозвязку і відмінності (А. Белік, О. Зубец, А. Костіна, М. Сілантьєва, А. Сусоколов, А. Ямпольська й ін.). Обмін і дар та повязані з ними соціокультурні явища і проблеми досі не мають цілісного, загальнозначущого, втіленого у соціальній практиці розуміння і потребують тривалого розгалуженого дослідження. Як зауважує Дерріда, "…чітко виявлену суперечність між цими двома цінностями потрібно проблематизувати і дослідити" [2, с. 49]. Тому визначальною особливістю нашого підходу є критичний розгляд обміну і дарування не як окремих чи внутрішньо єдиних явищ (що робиться зазвичай), а взаємоповязаних і при цьому принципово відмінних.

У відповідності до нашого аналізу історико-філософських уявлень про обмін і дарування (частково представленого тут [10]), одним з головних недоліків розглянутих уявлень про обмін є їх некритичний і апологетичний характер та розгляд обміну поза звязками з даром, через що залишаються малопомітними їх принципова відмінність і протилежний соціокультурний вплив. Оскільки зазвичай обмін, дарування і давання змішуються або дарування заміщується обміном, нашим підходом є критично-порівняльний аналіз соціокультурних аспектів обміну і дарування з метою експлікації їх принципової соціокультурної відмінності. *Предметом* нашого дослідження є обмін і дарування як взаємоповязані, але принципово відмінні складові соціокультурних відносин, *метою* – експлікація і цілісне осмислення соціокультурного потенціалу дарування (як соціокультурної альтернативи обміну) і девіантних проявів обміну у соціокультурній сфері.

Викладемо деякі з основних результатів нашого дослідження (частково представлених тут [8]).

Обмін є одним з головних факторів, який спонукає до здобуття і утримання власності: обмінюватись можуть лише ті, хто щось мають, вміють, знають, а решта мусить вдаватись не стільки до праці чи навчання, скільки до шахрайства, крадіжу, заздрості [9] й ін. У межах обміну людина, яка не має А, не може отримати Б, а дарування дозволяє щось робити, створювати, виявляти навіть нічого не отримуючи взамін, а також щось здобувати, навіть нічого для цього не зробивши (благодать, дарунок долі, бога, життя, а також особиста і суспільна допомога, ініціатива, благочинність). Так, у суспільстві обміну люди не прагнуть допомогати іншим, бо ризикують нічого не отримати взамін, і не сподіваються на допомогу, бо її отримують лише ті, хто мають що за неї віддати. Якщо напочатку обмін доступний будь-

© Тимченко В. М., 2013

кому, хто щось має, і дозволяє бідним ставати заможніше, то надалі він перетворюється на приватну власність, якою монопольно володіють лише найзаможні члени суспільства.

Оскільки у обміні не лише дають, а й взаємно беруть (дають, щоб брати, тобто бажають отримувати, навіть даючи), то обмін – не лише взаємне збагачення, а й збіднення і обкрадання (це особливо виявляється у такому поширеному явищі як торгівля: продавець намагається отримати найбільше, а покупець – віддати найменше [5, с. 195–199, 242; 1, с. 114, 163, 186, 202, 208, 214; 13, с. 16]).

Оскільки у обміні дають, щоб взяти, то обмін не дозволяє мати більше, ніж було до нього, а завдяки дарованню збагачується як той, хто отримує, не даючи, так і той, хто дарує, не отримуючи. У чистому, чесному обміні (без обману), якісь речі ми здобуваємо, якісь – втрачаємо. Ніхто не стає заможніше: скільки речей було, стільки лишилось. Механічне переміщення. Обмін – спосіб залишатись бідними: обмінюючись (без обману і заподіяння збитків), субєкти обміну не можуть отримати більше, ніж мають. У обміні ми отримуємо, якщо маємо потрібне для обміну, і даємо, якщо отримуємо потрібне. У даруванні – здобуваємо, навіть якщо нічого не маємо, і даруємо, навіть якщо нічого не отримуємо. Дарування – принцип багатства, причому обопільного, су-спільного – "багатства народів", а не власності кількох монополій: ми стаємо багатими не самі, а разом: приймаюча людина – здобуває, нічого не втрачаючи, а даруюча – переживає насолоду і творчий розквіт від того, що дарує. У суспільстві, принципом якого є обмін, існує інфляція обміну речей і дефіцит дарування людьми самих себе, дефіцит любові, довіри, розуміння, спілкування, дружби, допомоги, безкорисності, щастя, творчості, натхнення, здоровя…

Оскільки обмін у фактичних соціальних обставинах має додатковий, більший, вигідніший сенс, коли одна річ заміщується не просто іншою, а "кращою" (давати гірше, щоб отримати краще), то відбувається збільшення, продукування гіршого, поганого у суспільних маштабах [1].

Структури обміну і обману здатні поєднуватись, а обман може заміщувати мету обміна (вдаю, що даю, щоб отримати), тоді як дарування не може здійснюватись за схемою обміну (даю, бо отримав чи отримаю): дарую, нічого не отримуючи.

Обмін складається з актів давання (двобічного давання: дві сторони згодні дати так, щоб отримати), що принципово відрізняє обмін від дару, який утворюється з актів дарування: у обміні дають тому, що взяли, або для того, щоб взяти (і бажано більше, краще, швидше, ніж дали). Дарують же поза усіма причинно-наслідковими звязками.

І речі, і люди можуть обмінятись своїми місцями, частинами, властивостями, однак і речі, і люди не можуть обміняти одне одному самих себе: обмінюється лише зовнішнє. Мета обміну – речі, а решта – стає засобом. Обмін веде до відчуження у формі заміщення контактів людей контактами речей, а дарування – до інтенсифікації контактів самих людей: обміняти одне одному самих себе неможливо, і для поєднання себе люди себе дарують. Якщо люди вміють лише давати і обмінювати, то не можуть ділитись самими собою в цілому, безкорисно, назавжди, без чого неможлива множина соціокультурних явищ: спілкування, дружба, любов, розуміння, пізнання, творчість, співпраця й ін.

Поєднання людей у обміні – тимчасовий засіб для здобуття речей. Обмін стверджує егоцентрично-мінові відносини (отримання свого), а не соціальні (співтворення спільного): не консолідує, а роздирає, індивідуалізує, приватизує су-спільну реальність. Мотивом і метою обміну є отримання і збереження (привласнення) чогось свого (приватне), що розмежовує людей і перетворює на засоби для досягнення речей (відчуження), а мотивом і метою дарування – обєднання їх самих чи чогось спільного: даруючи, людина робить якесь благо спільним, суспільним. Обмінюється те, що є чиєюсь власністю, а дарується – те, що належить не нам, а іншим і світові.

У обміні людина нічого не дає, не робить, поки не отримає, що змушує інших вдаватись до примусу, насилля, агресії, а у даруванні людина діє, виявляє, сприймає не з примусу, необхідності, реактивно, а добровільно, спонтанно, першою.

До характерних, необхідних елементів обміну належить причинно-наслідковий детермінізм ("якщо те, то це"). Якщо умови нема, обмін не відбувається. Як наслідок, є безліч ситуацій, де люди не роблять, не виявляють А, бо не мають Б. Утворюється замкнене коло: А не буде без Б, а Б без А. Якби основою, принципом соціальних відносин був би обмін, їх не було б скрізь, де люди не мають в наявності того, чим прагнуть обмінятись. Соціотворчий потенціал обміну принципово обмежений.

Обмінюватись можна лише тим, що є (ще до обміну), однак усі соціальні феномени не виникають поза людськими зусиллями. До певного людського акту соціальних явищ не існує: вони не те, що є і що беруть собі (обмін), а те, що може бути і що створюють для інших (дарування). У обміні не створюється щось нове, а переміщується, розподіляється, привласнюється, використовується, споживається, знищується те, що вже є.

Уявлення про природність, велику позитивну роль, універсальність, необхідність і раціональність обміну дозволяє перетворювати спільне на приватне, своє (з чим повязаний поділ суспільства на "багатих" і "бідних"). Це відбувається за допомогою уявлення про атомарну "природу" дійсності: якщо нема частин, то нема що обмінювати і привласнювати. Привласнення, відбирання частини цілого дозволяє вимагати у нього щось інше чи решту, через що перед цілим постає необхідність обміну.

У природі і суто людських стосунках обміну нема. Певні природні процеси є основою для утворення обміну, але обмін не є чимсь суто обєктивним: це відносне емпіричне явище, сферою якого є субєктивність, її бажання, прагнення, потреби, фантазми, омани. Те, що зазвичай вважається обміном, є антропоморфним уявленням, яке спрощує, примітивізує, викривляє обєктивні явища.

Дарування є протилежністю обміну: оскільки людина не прагне давати, щоб отримати, то здатна "віддавати все і не бажати взамін нічого" [12, с. 88], здатна своїм чи не своїм благом ділиться з іншими, а не брати чи залишати благо собі: у обміні людина прагне найкраще отримувати (давати менш цінне, а отримувати більше цінне), у даруванні – найкращим ділитись. Обмін спрямований на те, щоб дати і отримати, на вигоду даючого, а дарування – на те, щоб дійсно поділитись, на благо іншого.

Чим менш цінною для особи є річ, тим легше вона її віддає. Чим цінніша річ, тим менше бажають її віддати (безвідплатно, будь-кому, назавжди, повністю), тим більше бажають її продати, обміняти, утримати у себе, або ж – подарувати. До сфери давання належить не лише те, що вважають цінним і дають в обмін на не менш цінне (обмін), а й те, що вважають малоціннім, нецінним чи менш цінним, ніж те, що бажають отримати, і дають в обмін на щось краще (обман). Чим цінніша річ, тим більше обєктивної можливості і особистого бажання її дарувати.

Дарування нічого не приносить даруючому: обмін походить від незадоволення, фрустрації і потребує, вимагає задоволення, насолоди, розваги (divertisse-

ment), а дарування – від задоволення, радощів (haris – "незаслугована милість", дар, радість), щастя, якими вільно діляться з іншими і які примножуються.

Те, що отримуємо у обміні, залежить від того, що даємо, і тому є контрольованим нами, є у нашій владі чи власності, а дар ми можемо виявити чи прийняти абсолютно незалежно від того, було чи не було щось для цього зроблено. Дар не може бути обєктом контролю, маніпулювання, вимагання, володіння: він не є спричиненим зовнішніми діями наслідком, реакцією, результатом. Це незалежна, жива, спонтанна, добровільна реальність.

Обмін належить до доцентрової форми руху, процесів поглинання (рух ззовні всередину), дарування – відцентрової, творення (рух зсередини назовні). Перші є несвідомими, а значна частина других відбувається лише за участі свідомості. Несвідома істота не знає обєкту, реальності, бо спрямована не на сприйняття обєкту у світі, а на його знищення через поглинання, переміщення у себе, перетворення на частину себе.

Предмети обміну – матеріальне, предмети дарування – духовне: а) обмін створює матеріальне, стале, незмінне, часткове, приватне, а дарування – духовне, рухливе, вільне, ціле, спільне; б) матеріальне – що беруть собі, духовне – спільне, якому належать всі. Духовним можна ділитись між собою як спільним, цілісним, але його не можна брати як щось власне, частинне, матеріальне; в) матеріальне може обмінюватись, духовне – ні.

Сфера обміну визначається через поняття субєктивності, егоцентричності, тваринності, сфера дару – через поняття обєктивності, духу (спосіб існування, коли не обєкт переміщується до субєкта і стає його частиною, а субєкт визнає світ як такий і стверджує у ньому ж), екстатичності, ексцентричності, екстеріорності, інтерсубєктивності, соціальності.

Висновки (які частково враховують результати нашого дослідження, не представлені у цій публікації). *Експліковано*:

Необхідний іманентний взаємозвязок і принципову відмінність обміну і дарування: не два далеких одне від одного процеса, які випадково чи закономірно можуть поєднуватись і доповнюватись, а принципово різні способи звязку між двома і більше явищами, особливістю яких є протилежна форма руху (круговий, зворотний, доцентровий, "відбираючий" і некруговий, незворотний, відцентровий, "надаючий");

Обмін і дар не замінюють одне одного чи поєднуються, а мають свої автономні сфери, в межах яких вони необхідні елементи реальності, але набувають девіантних проявів, перетинаючи ці межі (так, дарування не може замінити переміщення речей у просторі, а обмін – спілкування, де "індивиди як фізично, так і духовно творять *одне одного*…" [4, с. 36];

Соціокультурні явища і відносини зазвичай зредуковано до реакцій давання, з яких складається обмін і які принципово відрізняються від актів дарування;

Обмін є не стільки обєктивним природним чи соціальним явищем, скільки субєктивним уявленням про явища, які вважаються обміном, але є частиною іншої, необмінної сфери, уявленням, за допомогою якого природні процеси зазнають антропоморфного викривлення (абстрагуються до обміну), а соціокультурні – "натуралістичного" (до обміну редукуються);

Дар є не стільки антропологічним чи соціальним явищем, скільки онтологічним: людина не творець, володар чи власник дару, а ним твориться, йому належить, його сприймає, і завдяки здатностям до сприйняття дару уможливлює реалізацію його потенціалу у множині соціокультурних процесів, принципом творення яких він є.

Перенесення обміну до соціокультурної сфери викликає такі деструктивні явища: 1) відчуження у формі заміщення контактів людей контактами речей: оскільки і речі, і люди не можуть обміняти одне одному самих себе і обмінюється лише зовнішнє (одне обмінює інше, одні рухають, обмінюють, експлуатують інших), то метою обміну є речі, а решта – стає засобом, 2) індивідуальна активність і міжособисті стосунки стають обмеженими взаємним споживанням (давати, щоб брати, і отримувати, здобувати, навіть даючи, втрачаючи), 3) оскільки обмін не лише наслідок поділу реальності на приватні речі, а й необхідний його механізм (у обміні мають обидві сторони давати і брати "щось своє"), то володіння приватною власністю є не лише умовою, а й результатом обміну, і з його наслідка чи мети перетворюються на необхідну умову подальшого обміну, яку одні громадяни мають, а інші – ні, 4) у обміні соціальна реальність атомізується і матеріалізується: предмет обміну – те, що беруть собі, яке стає відокремленим від цілого, приватною річчю, 5) обмін не лише взаємне збагачення, а й збіднення (дають, але щоб взяти) і обкрадання (давати менше, а отримувати більше), 6) соціальні відносини редукуються до взаємного обману (оскільки у обміні не сприймається незліченне багатство світу й інших, а цінується те, що є, буде, було у особи, і оскільки особа не ділиться даром, а обмінює лише на те, що цінує вона сама, а цього може не бути взагалі чи у достатній кількості або його не бажають обмінювати, то люди змушують одне одного вдавати, що дають і отримують саме те, чого бажають);

Дарування має значний соціокультурний потенціал, який виявляється у таких явищах: 1) не відчуження, а інтенсифікація контактів самих людей (обміняти одне одному себе неможливо, і для поєднання себе в цілому і безкорисно людям необхідно дарувати самих себе), 2) не споживання зовнішнього (доцентровий рух), а креативний вияв внутрішнього (відцентровий): дар визначається не стільки тим, що є в наявності (обмеженість можливостями зовнішнього і вже існуючого), скільки внутрішнім потенціалом людини і тим, що може зявитись: розвиток/збереження того, що є, і творення того, чого ще нема (матеріальне, духовне: стосунки, почуття, думки), 3) ціле, нічіє, спільне, поділене на частини, у обміні стає чиєюсь власністю ("твоє" і "моє"), у даруванні ж моє стає твоїм, а у обопільному, двобічному даруванні – моє і твоє стають нашим спільним чи спільним з іншими, світом: не "все є моєю власністю", а "ми вільно належемо/віддані чомусь спільному", 4) у даруванні соціальна реальність деатомізується і одухотворюється: те, чим безкорисно діляться, стає духовним, бо частина, окреме долучається до цілого, зцілюється, оживлюється, надихається (навіть матеріальний дарунок здатний викликати нематеріальну радість, духовний розвиток), 5) у обміні дадуть, якщо мають і отримують, а дарувати можна навіть нічого не маючи і не отримуючи, у обміні розподіляють і споживають те, що є, у даруванні утворюється щось нове і неутилітарне: матеріальне у обміні відчужується, переміщується, взаємоспоживається, а духовне взагалі не передається і не обмінюється, а дарується, співтвориться, примножується (якщо двоє дають одне одному по одному яблуку і одній ідеї, то яблук залишається стільки ж, а ідей – може стати набагато більше); у обміні блага конденсуються в індивідуальні статки "багатих", у даруванні – не накопичуються у декого, а утворюють су-спільне багатство, яке вільно циркулює між багатьма, 6) налаштованість на дар веде до відкритості, з якою повязані чесність і багатство: відкритість дозволяє ділитись своїм, сприймати інших, збагачувати/сь, а закритість, повяза-

на з обміном, надає ставленню мембранного характеру: щоб брати, особа відкривається, а щоб не ділитись – стає непроникною. Чесність – вільне вираження себе і сприйняття інших, коли збагачуються обидві сторони. Через мембранний характер брехливості вільний і двосторонній рух між особами принципово обмежений (не обидві сторони збагачують/ся, а одна марить збагатитись через збіднення іншої).

Загальна наукова *новизна* результатів дослідження: вперше у вітчизняній соціально-філософській думці здійснюється *комплексний, узагальнюючий, критично-порівняльний аналіз* обміну і дарування як взаємоповязаних, але принципово відмінних за своєю природою і впливом на соціокультурну сферу явищ. Найважливішим теоретичним здобутком є, насамперед, *постановка проблеми*, яка потребує подальшої розробки: аналіз деструктивного впливу обміну на соціокультурну сферу і соціокультурного потенціалу дарування, аналіз, який дозволяє по-новому осмислити ці й повязані з ними явища і проблеми у контексті соціальної філософії, соціології, культурології, етики, економіки й інших дисциплін. Результати і висновки дослідження, частково викладені вище, досягнуті і сформульовані його автором завдяки самостійній науковій роботі, здійсненій на основі наукових праць вітчизняних і зарубіжних дослідників, і обгрунтовані у вступній і центральній частині цієї публікації та у тексті дисертаційного дослідження.

Перспектива подальшого дослідження. Хоча грунтовне, комплексне, критичне дослідження дару і його соціокультурного потенціалу розпочалося у 20-ті роки 20 ст., однак дар і пов'язані з ним соціокультурні явища і проблеми досі не мають цілісного, загальнозначущого розуміння і потребують докладного дослідження. Ще менш дослідженим виявляється обмін, який здебільшого уявляється як просте і позитивне явище. Як наслідок, вважаємо ми, дослідницьку увагу доречно зосередити, *по-перше*, на виявленні та поясненні складного і деструктивного впливу обміну на соціокультурну сферу, *по-друге*, на розробці теоретичного принципу, основою якого є феномен дарування, який запобігає деструктивним ефектам обміну в соціокультурній сфері (чи їх нейтралізує, обмежує), а також розвязує соціальні проблеми і конституює соціальні стосунки там, де цього неспроможні зробити явище/принцип обміну.

Список використаної літератури

1. *Бураковський І.* Теорія міжнародної торгівлі / І. Бураковський. – К. : Основи, 2003. – 241 с. 2. *Дерріда Ж.* Дарувати час / Ж. Дерріда ; [пер. з фр. М. Ющенко]. – Л. : Літопис, 2008. – 208 с. 3. Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия / [пер. М. К. Рыклин, ред. Е. В. Петровская, А. Т. Иванов]. – М. : Культура, 1993. – 199 с. 4. *Маркс К.* Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения. – 2-е изд. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1955. – Т. 3. – С. 7–544. 5. *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / М. Мосс ; [пер. с фр. А. Б. Гофман]. – М. : КДУ, 2011. – 416 с. 6. *Мосс М.* Социальные функции священного / М. Мосс ; [пер. с фр. В. Ю. Трофимова]. – СПб. : Евразия, 2000. – 448 с. 7. *Попович М. В.* Бути людиною / М. В. Попович. – К. : Києво-Могилянська академія, 2011. – 223 с. 8. *Тимченко В. М.* Загальна характеристика і порівняльний аналіз феноменів обміну і дарування в контексті соціальних відносин: висновки // Дні науки філософського факультету–2013. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2013. – Ч. 8. – С. 222–223. 9. *Тимченко В. М.* Заздрість як проблема соціальної психології // Психологічні проблеми сучасності : тези X науково-практичної конференції студентів і молодих вчених. – Л., 2013. – С. 94–96. 10. *Тимченко В. М.* До еволюції історико-філософських уявлень про обмін і дарування у соціокультурному просторі: "повернення витісненого" // Актуальні проблеми духовності : зб. наук. пр. / [ред. Я. В. Шрамко]. – Кривий Ріг, 2012. – Вип.13. – С. 52–63. 11. *Тимченко В. М.* Обмін і дарування як альтернативні принципи соціальних відносин // Дні науки філософського факультету–2011. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2011. – Ч. 4. – С. 118–121. 12. *Фромм Э.* Искусство любить / Э. Фромм ; [пер. с англ. Т. И. Перепеловой]. – М. : АСТ: Астрель, 2012. – 224 с. 13. *Шаповал М.* Соціологія Українського відродження / М. Шаповал. – К. : Україна, 1994. – 45 с.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

В. Н. Тимченко

ОБМЕН И ДАР КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ЯВЛЕНИЯ

В статье представлен критико-сравнительный анализ обмена и дара (социокультурный аспект). Обмен и дар – взаимосвязанные, но фундаментально различные явления (конструктивная роль дара и деструктивная – обмена).

Ключевые слова: дар, обмен, общество, реальность, частное, человек.

V. M. Timchenko

EXCHANGE AND GIFT AS SOCIAL AND CULTURAL PHENOMENA

The paper presents a critical comparative analysis of exchange and gift (social and cultural aspects). Exchange and gift are represented as related, but fundamentally different phenomena (a constructive role of the gift and a destructive role of the exchange).

Keywords: gift, exchange, person, private, reality, society.

УДК 161.2

Г. В. Ущаповська, асп., КНУТШ

ПРОБЛЕМА НЕФОРМАЛЬНОЇ ОЦІНКИ АРГУМЕНТАЦІЇ

Автор статті розглядає методи оцінювання аргументації природної мови з позиції концепції критичного мислення та неформальної логіки. Головна увага зосереджена на виявленні їхніх спільних та відмінних рис. Виявлено, що концепції критичного мислення притаманна практична орієнтація, що дозволяє стверджувати про неї як про інструмент досягнення істинного знання у будь-якій сфері науки.

Ключові слова: аргументація, оцінювання, концепція критичного мислення, неформальна логіка.

Одним із завдань, яке стоїть перед критичним мисленням є оцінювання аргументації. На сьогодні розроблена велика кількість методів та технік, які склали основу процедури прийняття рішення. Концепція критичного мислення має тісні зв'язки з неформальною логікою. Треба зазначити, що певний час їх навіть сприймали як два елементи єдиного неформального напрямку дослідження логічного знання. У зв'язку з цим виявлення їхньої методології, надасть можливість з'ясувати їх взаємозв'язок та відмінність.

Цією проблемою у свій час цікавилися такі дослідники як Е. Блер (J. A. Blair), Р. Джонсон (R. H. Johnson), Д. Уолтон (D. Walton), Д. Вудс (J. Woods), Дж. Фріман (J. Freeman), С. Тулмін (S. Toulmin) та А. Фішер (A. Fisher). На сучасному етапі, проблема розробляється вітчизняним дослідником О. Тягло та російськими вченими: В. Брюшинкіним, І. Грифцовою та Г. Соріною.

Неформальна логіка, як і концепція критичного мислення орієнтується на аналіз висловлювань різного характеру: діалогічного та монологічного. Через це

© Ущаповська Г. В., 2013

предметом аналізу є аргументація природної мови, яка стає результатом діалогу двох і більше осіб. Така особливість виступає на противагу характерній ознаці традиційної формальної логіки, яка полягає у тому, що предметом аналізу є аргументація дискурсу лише монологічного характеру – тобто у тому випадку, коли за нього відповідальна одна особа (прикладами є наукові статті, частина виступу доповідача та інше).

Однак, на які критерії спирається неформальна логіка для оцінювання аргументації? Неформальна логіка, як і концепція критичного мислення, перш за все, цікавиться "успішністю" сформованої аргументації. Відомий британський логік та філософ А. Фішер, який, наразі, є представником та дослідником сучасної концепції критичного мислення, також цікавився проблемою оцінки аргументації в межах неформальної логіки. Він вважав, що через свій дескриптивний характер, неформальна логіка може мати зв'язок із епістемологічним аспектом теорії аргументації [2, с. 110]. Інший, не менш відомий автор Дж. Фріман також розмірковує над питанням чи є неформальна логіка частиною прикладної епістемології (applied epistemology) і наскільки тісний між ними зв'язок. Дослідження починається з основних положень неформальної логіки. Тобто, головну увагу приділили проблемі визначення знання. А саме аналізу твердження, в якому мова йде про те, що знання, в контексті прикладної епістемології та аналізу аргументації неформальною логікою, має спільну мету – обґрунтування істинного переконання. Тобто, можна стверджувати про їх предметну схожість [3, с. 120]. Саме достовірність (certainty) є необхідною умовою знання. Таким чином, приходимо до висновку, що неформальна логіка цікавиться питанням аналізу та оцінки аргументації природної мови, яка, як виявилось, полягає не лише у вираженні власних думок та точки зору, але й у ефективності тої чи іншої аргументації. Тобто, в межах неформальної логіки, встановлюються критерії достовірності (credibility) та прийнятності (acceptability) аргументації, яка сформована у якості доведення та переконань аргументації. Окрім достовірності, зазначається ще один важливий критерій оцінки аргументації – це прийнятність аргументації. Тому, в процесі оцінки аргументації природної мови методами неформальної логіки, важливо, щоб аргументи були не фундаментальними (як може бути наголошено в епістемології), а головне – прийнятними. Підсумуємо: основними критеріями оцінки будуть такі чинними як прийнятність засновку, релевантність між засновками та висновком і достовірність засновків. Ці характеристики є основними поняттями в неформальній логіці, від яких будується різновиди оцінки аргументації.

Окрім виявлення основних критеріїв неформальної логіки під час оцінки аргументації природної мови, відомий російський філософ та логік, І. Грифцова у своїй монографії згадує так званий метод діаграм (techniques of diagramming arguments), за допомогою якого можна виокремити загальну структуру аргументації. Цей метод є провідним в навчальній літературі з неформальної логіки. Розглянемо детальніше характеристику кожного з компонентів згаданого методу.

Можна виділити чотири загальні способи: дивергентне (те, що розходиться), конвергентне (те, що сходиться), послідовне і пов'язане. Між собою можливі поєднання [4, с. 235]. Завдяки побудові подібної діаграми, можна проаналізувати макроструктуру аргументації. Однак, виявлення макроструктуру аргументації не є кінцевою метою аналізу неформальної логіки. Як раз на цьому етапі відбувається оцінювання аргументації по трьох, раніше загаданим, критеріям неформальної логіки.

Однак, окрім вже описаних методів оцінки, неформальній логіці також притаманний питальний метод оцінки аргументації. Саме направленість на діалогічність дискурсу є результатом методу "задавання питань" з метою оцінити якість аргументації та який активно використовується в межах концепції критичного мислення. Цей метод можна застосувати разом із діаграмним методом. Тобто в залежності від виду аргументації, визначається той тип питання, який є прийнятним для тої чи іншої аргументації. Це суттєво інший підхід, з основною ідеєю про те, що знання є надбанням та властивістю суспільства, а не окремого індивіду. Слід зазначити, що саме цей метод є спільним і для концепції критичного мислення. Розглянемо метод діаграм, який використовують в межах неформальної логіки, детальніше.

До дивергентного типу аргументації можна віднести питання "Чому?", якщо пропонент повторює для захисту певного положення один і той самий аргумент, опонент може поцікавитися чому йому слід прийняти саме цей аргумент.

До конвергентної аргументації відноситься питання "Чи є можливість надати інший аргумент?" і виникає в таким умовах, коли незалежні один від одного засновки підтримують одне твердження.

Послідовна аргументація характеризується питанням "Чому слід прийняти саме цей засновок? Свідки відомо про його істинність?". Має місце у тому випадку, коли аргумент пропонента не може бути прийнятий і має протиріччя. У такому випадку можливий варіант надання додаткового аргументу на підтримку першого варіанту.

Спільна аргументація приводить до питання наступного характеру "Чому цей засновок релевантний по відношенню до висновку". Якщо пропонент не може надати відповідь – це означає лише те, що аргументація не досконала з логічної точки зору. Отже, можна підсумувати, що метод діаграм є найпоширенішим методом оцінювання аргументації в межах неформальної логіки, однак, вона є досить складною у застосуванні, якщо оцінювати аргументацію природної мови в буденних умовах.

Якщо розглядати оцінювання аргументації природної мови методами концепції критичного мислення, слід звернутися до основних авторів, які займаються розробкою цього питання: А. Фішера та Г. Соріної.

На думку, А. Фішера вдосконалення міркування є головною метою концепції критичного мислення. Ми завжди стикаємося із такими обставинами, коли хтось намагається нас переконати у певній точці зору, представивши нам аргументи, які ми приймаємо. Особливо це стосується газет, які кожен з нас переглядає з метою отримати певну інформацію. Наша мова різноманітна, як і розуміння контексту. На певному етапі виникає проблема – як виявити аргументацію, яка була представлена і як вміти чітко висловлювати власні думки? Для вирішення цієї проблеми, необхідно зрозуміти мову міркування і зазначити для цього декілька ключових моментів. Оцінювання достовірності (credibility) та вагомості (validity) аргументу є комплексною проблемою [1, с. 132]. Для цього необхідно усвідомлювати, що сказано, що припускається та в якому контексті використовується те чи інше твердження. Можливо, при аналізі твердження, знадобиться професійні знання, уява та певне дослідження. Отже, аналіз будь-якого міркування – справа поступова і неможлива без усвідомлення що саме є аргументацією, його структурою та в якому контексті вона застосовується.

Аргумент має різноманітну структуру. Він може складатися із засновків та висновку; може складатися із одного засновку та декількох висновків, коли одних з них, як би мовити, є передумовою; або бути гіпотетич-

ним твердженням використовуючи структуру "якщо…, тоді…". А іноді, взагалі, аргумент не є аргументом. Аналіз будь-якого міркування не обмежується лише поясненням структури аргументів. Для його розуміння важливі такі поняття як припущення, контекст та "карта мислення" [1, с. 97].

Припущення – це певна інформація, яка прийнята на віру або чимось "безперечно зрозумілим". Іноді, явне твердження називають припущенням для того, щоб підкреслити те, що опонент не привів жодних підстав, щоб прийняти це твердження, або для того, щоб перевірити його істинність.

У свою чергу, контекст складається із усіх припущень, тверджень прийнятих на віру, фактів, їхнього пояснення, правил поведінки і т. п. Контекст будь-якого твердження корисний у розумінні та поясненні його вихідного знання. Це дозволяє краще зрозуміти твердження, враховуючи і те, що воно припускає.

Але найцікавішим поняттям в межах пояснення структури аргументів є "карта мислення". Це поняття введене самим автором роботи, А. Фішером. "Карта мислення" – це перелік ключових питань, які необхідно спитати самого себе під час аналізу будь-яких твердження. Питання складаються з двох частин. Перша частина – це аналіз, який дає розуміння, про що йде мова і що стверджується. Друга частина – це оцінювання, яка дає вибір чи погоджуватися із наведеними аргументами чи ні.

Використовуючи запропоновану модель "карти мислення" процес осмислення та оцінювання міркування може значно поліпшитися. Окрім приведення контраргументів, виникає можливість чіткого виявлення структури міркування, його засновки та висновки, оцінити прийнятність джерела інформації, виявити припущення і т. п. Дотримання такої процедури аналізу дозволить виявити усі скриті та неявні аргументи, які раніше могли привнести плутанину у розуміння того чи іншого міркування. Схожим є метод "задавання питань", який також запропонований А. Фішером. Він розділяє усі питання на певні підгрупи, які можуть стосуватися місця, джерела інформації, опонента і т. п. Цей метод складається с досить великої кількості детальних питань, які значно покращуються процес оцінювання аргументації та можуть надати досить інформації для формування висновку. Однак, для найефективнішого використання цього методу слід мати певний досвід, адже початківець може легко заплутатись у кількості питань, які мають різну мету.

Але аналіз міркування не обмежується лише оцінюванням його структури. Необхідно також розуміти ідею, яка покладена в контекст будь-якого твердження, пояснення і, навіть, припущення. Міркуючи, ми часто стикаємося із проблемою необхідності у поясненні. Пояснення потребують використанні терміни, або висунуті вимоги, які є незрозумілими, нечіткими та двозначними. Як вже зазначалося, для того, щоб навчитися оцінювати аргументи, для початку необхідно зрозуміти його значення. Тобто не лише необхідно знати що таке міркування, висновки та припущення, але й треба розуміти їхнє значення залежно від контексту та ситуації. Коли твердження очевидні – не виникає ніяких проблем, але при більш складній та комплексній проблемі, питання значення та інтерпретації стає ключовим. Якщо ви одразу не схопили сенс сказаного твердження, отже перед вами виникла проблема розуміння та інтерпретації. Для цього необхідно пояснити декілька методів, які допоможуть подолати непорозуміння.

Під час оцінювання аргументації А. Фішер також звертається до поняття ймовірності (probability). На його думку, звернення до такої ознаки аргументації допомагає виявити, що є істинним. Отже, для А. Фішера концепція критичного мислення зводиться не лише до сукупності певних навичок, методів та технік оцінювання аргументації природної мови (такі як "карта мислення", метод "задавання питань"), але важливим є вміння виявити суть аргументації через поняття ймовірності, достовірності та вагомості.

На цьому етапі доцільно згадати дослідження відомого російського професора філософії – Г. Соріної. Це важлива постать для розвитку сучасного логічного знання на пострадянському просторі. Професор та дослідник Г. Соріна зробила величезний внесок до розвитку концепції критичного мислення в межах російської системи освіти та дала можливість розвитку новому напрямку сучасного знання – процедурі прийняття рішення. У роботах Г. Соріної критичне мислення представляється як одна з найважливіших форм вираження інтелектуальної діяльності і є обов'язковою умовою прийняття рішення. Особливо важливим є розуміти мету та функції критичного мислення на етапі прийняття професійних рішень. Значення критичного мислення в процесі прийняття рішення можна визначити через аналіз текстів із різних сфер наукового та соціального знання.

У загальному розумінні, процес прийняття рішення є формою інтелектуальної діяльності людини, за допомогою якого закріплюються існуючі форми знання або створюються та формуються нові. Таким чином, можна стверджувати про рефлексію над власним мисленням, яка розвиває аналітичну діяльність та вміння працювати із поняттями, судженнями, умовиводами, питаннями та іншим. Це також дає смогу припустити, що критичному мисленню в цілому властива практична орієнтація. Разом із практичною орієнтацією можна стверджувати про міждисциплінарний характер, тому що воно навчає аналізувати та оцінювати аргументацію без звернення до професійної сфери.

Процес прийняття рішення подібний до процесу навчання особи, коли ми користуємося понятійним апаратом для ідентифікації предметів. Посилаючись на Дж. Дьюі, Г. Соріна зазначає, що сформулюване поняття є знаряддям у дії для подальшого розуміння та засобом розуміння інших речей. Отже можна припустити, що поняття поширюється із метою включити в себе ці речі [6, с. 85]. І саме теоретичні засади критичного мислення дають можливість уникнути імпульсивного рішення, яке може вплинути на формування тої мети, навколо якої буде здійснюватися майбутня процеси та діяльність. Така особливість надає можливість дисциплінувати "природний розум", який закритий через психологічне та емоційне навантаження, яким супроводжується наші буденні судження. І саме критичне мислення надає можливість уникнути помилок. Отже, важливим інструментом критичного мислення виступають судження, які у свою чергу складають аргументацію, яку було детально проаналізовано у попередніх розділах.

Головна мета аргументації полягає в тому, щоб виявити і зафіксувати суттєві риси. В структурі аргументації виражається ставлення до встановлених положень справ, до конкретного явища і т. д. Тільки остаточне судження, яке є частиною аргументації і є рішенням. Все ж попередні судження є лише частковими і темпоральними, тобто умовними судженнями. Однак, будь-яке судження аналітичне і синтетичне одночасно. Аналітичне у тому випадку, коли містить у собі процедури розпізнавання і розрізнення. У судженні відбувається відділення дрібного і несуттєвого від значного і важливого. Разом з тим воно синтетичне, бо цілісно представляє необхідні факти. У процесі формулювання аргументації завжди є ризик, на який особа йде свідомо із розумінням усім можливих варіантів вирішення проблеми.

Ще одним найважливішим інструментом критичного мислення, виявляється здатність ставити запитання. Критичне мислення формує певну "інтелектуальну організацію", в рамках якої пропонуються різні варіанти

вирішення проблеми: відбувається протиставлення різних точок зору та вибір такого варіанту, який можна було обґрунтувати необхідними аргументами. Г. Соріна зазначає, що під час прийняття рішень навіть у тому випадку, якщо майбутнє рішення планується бути сформоване відштовхуючись від досвіду минулого, у такому випадку рішення не повинно прийматися швидко і емоційно. Якщо така ситуація виникла, рішення буде піддаватися сумніву і не вважатиметься критичним. Розмірковуючи про інструментарій критичного мислення, який застосовують в процесі прийняття рішень, Г. Соріна радить звернутися до таких понять як "затримане судження" та миттєве рішення [5, с. 98].

"Затримане судження" пов'язана з перебільшеною кількістю можливих варіантів рішення, їх оцінкою і вибором найбільш прийнятного варіанта рішення. Однак при цьому виникає цілком правомірне питання. Якщо орієнтуватися на "затримане судження" та повільний детальний аналіз процедур прийняття рішень, то як бути з реальною необхідністю швидкого, миттєвого прийняття рішень, наприклад в умовах постійно мінливого середовища, кризи, катастрофи – будь-якої зміни звичних умов існування керованого об'єкта? Тобто з тою реальністю, яка постійно нас оточує і спонукає до прийняття швидких рішень. У такому випадку, особа повинна відчувати та приймати можливі ризики, які може нести швидко-прийняте рішення.

Концепція критичного мислення так само, як і неформальна логіка, розглядає знання як властивість спільноти, а не тільки індивіда. Питання та критика визначають стратегію аналізу міркування. Концепція критичного мислення і неформальна логіка орієнтуються на аналіз аргументації природної мови, не прагнучи підігнати їх під закони формальної логіки. Також слід ще раз підкреслити, що такий підхід до аналізу аргументації в рамках концепції критичного мислення особливо важливий у контексті аналізу проблем процедури прийняття рішення. Адже на процедуру прийняття рішення і його реалізацію серйозний вплив роблять фактори не тільки об'єктивного, а й суб'єктивного характеру. Концепція критичного мислення враховує усі ці якості в процесі прийняття рішень.

Отже, неформальна логіка так само як і концепція критичного мислення направлена на аналіз та оцінювання аргументації природної мови. Саме це є спільним аспектом, на який направлені дослідження представників сучасних напрямків логічного знання. В межах розвитку неформальної логіки було сформовано основні елементи методів оцінки аргументації природної мови. І якщо підходи до проблеми оцінювання аргументації можуть модифікуватися та відрізнятися різноманітністю, однак основу складають критерії оцінювання та метод діаграм. У той самий час, коли концепція критичного мислення орієнтується також на визначення критеріїв оцінки, однак вводить такі поняття як "карта мислення", метод "задавання питань" та процедура прийняття рішення. Характерстика основних підходів до оцінювання аргументації дає змогу стверджувати, що паралельне становлення неформальної логіки та концепція критичного мислення безперечно надало їм спільних рис. Однак, концепція критичного мислення поступово почала набувати більш практичного значення, враховуючи також теоретичні здобутки неформальної логіки. Саме практична орієнтованість концепції критичного мислення відрізняє її від неформальної логіки. Неформальна логіка є окремими напрямком сучасного логічного знання завдяки тому, що навіть розглянуті методи та критерії оцінювання природної аргументації є більш теоретичними та несуть фундаментальний характер, і не є прикладними у буденному житті. Протилежністю є концепція критичного мислення, яка через очевидну практичну орієнтацією своїх методів стає певним інструментом досягнення істинного знання в різних сферах науки.

Список використаної літератури

1. *Fisher A.* Critical Thinking: An Introduction / A. Fisher. – Cambridge : Cambridge University Press, 2001. – 259 p. 2. *Fisher Alec.* Informal Logic and its Implications for Philosophy // Informal Logic. – 2000. – № 2. – P. 109–115. 3. *Freeman J. B.* The Place of Informal Logic in Logic // New Essays in Informal Logic. – 1994. – P. 118–125. 4. *Грифцова И.* Соотношение формальной и неформальной логики: философско-методологический анализ : монография / И. Грифцова. – М., 1999. – 273 с. 5. *Сорина Г. В.* Принятие решений как интеллектуальная деятельность : монография / Г. В. Сорина. – 2-е изд. – М. : Канон + Реабилитация, 2009. – 272 с. 6. *Сорина Г. В.* Курс "Основы принятия решений" в высшей школе России / Г. В. Сорина, В. С. Диев // Ценности и смыслы. – 2012. – № 2. – С. 83–98.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

А. В. Ущаповская

ПРОБЛЕМА НЕФОРМАЛЬНОГО ОЦЕНИВАНИЯ АРГУМЕНТАЦИИ

Автор статьи рассматривает методы оценки аргументации естественного языка с позиции концепции критического мышления и неформальной логики. Главное внимание сосредоточено на выявлении их общих и отличительных черт. Выявлено, что концепции критического мышления присуща практическая ориентация, что позволяет утверждать о ней как об инструменте достижения истинного знания в любой области науки.

Ключевые слова: аргументация, оценивание, концепция критического мышления, неформальная логика.

H. V. Ushchapovska

THE PROBLEM OF INFORMAL ASSESSMENT OF ARGUMENTATION

The author examines the methods of evaluation of natural language arguments from the standpoint of the concept of critical thinking and informal logic. Main focus is on identifying their common and distinctive features. We found that the concept of critical thinking inherits practical orientation that suggests it as a tool to achieve true knowledge in any field of science.

Keywords: argumentation, evaluation, the concept of critical thinking, informal logic.

УДК 27:303.094.4+2-485.5(477)

Г. Д. Филипович, асп., КНУТШ

ІДЕНТИФІКАЦІЙНА РОЛЬ РЕЛІГІЇ І ЦЕРКВИ В ЖИТТІ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ

Стаття присвячена дослідженню ролі релігії і церкви в житті української діаспори. Базуючись на закордонному досвіді вивчення діаспорних українців та їх релігійності, автор пропонує переглянути пануючу в суспільній та науковій думці позицію щодо неважливості релігії як маркера української ідентичності.

Ключові слова: етнічна і релігійна ідентичність, ідентифікація, українська діаспора, діаспорні церкви.

Українська діаспора, як і будь-яка інша, завжди поставала перед проблемою свого визначення серед інших народів, що зумовлювалося потребою етнозбереження перед небезпекою розчинення українців в іноет-

© Филипович Г. Д., 2013

нічному середовищі. Частіше всього, люди, які вимушені з якихось причин емігрувати, переносять в країну свого нового поселення все можливе, що нагадувало б їм місце власного народження-проживання. А оскільки людина обмежена в своїх намаганнх перенести все багатство світу матеріального, то вона вдається насамперед до перенесення на чужину світу духовного. Останній складається з різних компонентів, комбінація яких у кожного народу специфічна, але, як правило, це фольклор – усний, пісенний, образотворчий, який зафіксований в мові, звичаях та традиціях. Однією із духовних ознак народу безперечно є його релігія. Для української людини кінця XIX – першої половини XX століття, коли й почалася масова еміграція, всі ці цінності були освячені християнською вірою і уособлені в українських церквах.

Церква усвідомлювала свою роль в житті української діаспори. Вона вміла бачити і формулювати проблеми, які поставали перед мігрантами, прагнула адекватно відповісти на різноманітні виклики. Вивчення цього столітнього досвіду – досвіду супроводження й опіки емігрантів – має свою історію, в ході якої виявлялися загальні і специфічні ознаки діяльності церкви у справі збереження та прищеплення батьківської (для другої і третьої генерації емігрантів) і формування модерної (для новоприбулих емігрантів, які не мали ніякої) ідентичності на кожному етапі їх емігрантського, а пізніше діаспорного життя. Оволодіння знанням минулого полегшує розуміння сьогодення, коли йдеться про деформацію української нації, втрату нею питомих ознак своєї ідентичності. Тому так важливо дослідити феномен української діаспори в усій його історичній, онтологічній і практичній значимості з метою виявлення діючих в її бутті чинників збереження національної тожсамості, зокрема з'ясувати роль релігії і церкви в діаспорі у формуванні української ідентичності. Актуальним видається дослідження діяльності українських діаспорних церков в складних умовах глобалізації і постмодернізму, віднаходження шляхів підвищення функціональної ролі релігії в національному самозбереженні українців діаспори, використання їх досвіду на українських теренах.

Метою цієї статті є дослідження відомих в науці спроб усвідомлення і вивчення ролі релігії і церкви в процесах ідентифікації діаспорних українців. Реалізація поставленої мети можлива через виявлення загальних закономірностей впливу релігії на свідомість і життєдіяльність народу; аналіз різноманітних церковних підходів у справі збереження та етноідентифікації українців; виокремлення характерних рис релігійності діаспорних українців; вивчення особливостей функціонування національних церков України в добу глобалізації та їх активізації щодо збереження української діаспори.

Проблема ідентичності цікавила діаспорних українців не тільки теоретично, а й практично. На їхніх очах власні діти зрікалися віри предків, не хотіли говорити рідною мовою, не шанували національні традиції, забували етнічні корені свого походження. Безумовно, еміграція вивчала саму себе з тим, щоб зрозуміти ті трансформації, які відбувалися в українському середовищі за кордоном і які були вкрай небезпечні для нього своїми асиміляційними наслідками.

Вчені західного українського зарубіжжя з НТШ у США, Канаді та Західній Європі, Української вільної академії наук у США, Українського інституту Гарвардського університету (США), Канадського інституту українських студій, Українського вільного університету, українознавчих кафедр в університетах Канади, США, Австралії, інших країн мають вагомі досягнення в дослідженні діаспори. Про це написала Ганна Скрипник, директор Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАНУ та президент МАУ, даючи історичну ретроспективу та тенденції розвитку сучасної зарубіжної україністики, де подана масштабна картина дослідницької діяльності майже всіх закордонних центрів. Завдяки цим інституціям виходило багато літератури, де описувалися еміграційні хвилі, закордонний літературний і мистецький процес, досягнення окремих представників закордонної української громади в освіті, науці, техніці тощо.

Про цей діаспорний доробок українська наука дізналися вже у часи незалежності, коли масово до України почала надходити та література, що була видана в свій час за кордоном. Утворені тоді так звані бібліотеки діаспори (зокрема, у Києві та Львові) існують і досі, де можна віднайти діаспорні книжки. Там зібрані тисячі видань. Лише з релігійних питань виставлено понад 130 праць, які стали безцінним джерелом для пошукової роботи [34].

Діаспорні автори бачили негативи і позитиви емігрантського життя. Вони розуміли, що будучи відокремленою від материкової нації, українська діаспора тривалий час розвивалася в умовах, які сприяли збереженню ролі церкви в житті закордонних українців. В радянській Україні в результаті державної політики войовничого атеїзму релігія була витиснена з духовного поля, церкви втратили притаманну їм історичну функцію регулятора суспільних відносин. Вони фактично були вилучені з життя соціуму, залишаючись на маргінесах соціально-економічних, політичних і культурних інтересів людей. Сфера, де релігії було дозволено існувати, але під сильним тиском і постійним контролем, обмежувалась приватним життям. Тому негативний досвід материкових українців, не дійшовши до країн, де проживали діаспорчани, не вплинув на втрату ними своєї ідентичності, зокрема релігійної. Вони зберегли вірність українським церквам, утримуючи на чужині рідні духовні традиції.

Діаспора постала перед глобальними проблемами втрати національного значно раніше від материкових українців. Вона опинилась перед небезпекою асиміляції серед іноетнічної більшості, якою була титульна нація країн їхнього поселення (американці, англійці, німці, італійці, іспанці та ін.). Асиміляційна політика цих держав проводилася силовими методами, в результаті якої етнічні, мовні, релігійні меншини мали розчинитися серед більшості, переплавитися в єдиний організм. Проте навіть Америці не вдалося здійснити проект "плавильного котла" і витворити єдину націю. Американець сьогодні – це політичне збірне поняття, яке може утримувати, а може й не мати уточнення свого етнічного походження (американець з мексиканськими, або ж польськими, українськими, китайськими чи іншими коренями). Кожна нація обирає для себе свій ідентифікаційний маркер, за яким інші вирізняють її і який дозволяє цій нації не розчинитися серед інших, зберегтися як окрема одиниця в поліетнічному світі. Українці обрали найбільш характерний для самопрезентації чинник: своя віра і рідна церква.

Власне українська діаспоріана активно почала розвиватися в Україні з 1991 року. До того часу тема закордонних українців та їхніх церков вважалась закритою, оскільки всіх, хто виїхав за кордон – чи з своєї волі, чи з об'єктивних обставин, зокрема з ініціативи або примусу комуністичного режиму – радянська наука не розглядала інакше, як зрадників батьківщини або ворогів СРСР. Тому такі малочисельні дослідження історії української еміграції, її життєдіяльності за межами Радянського союзу подавалися у відповідній інтерпретації.

На сьогодні вдалося подолати інформаційний голод щодо життя українців за кордоном. Створена солідна бібліотека праць українських авторів, які цікавилися

історією і сьогоденням діаспори. Тематичний діапазон цих досліджень утримує як надто конкретні проблеми для наукового розгляду, так і масштабний аналіз феномену діаспори. Українські історики і політологи детально вивчили стан діаспори в різних країнах та континентах (напр., Австралії, Башкортостану, Канаді, Мараморощини, Росії, США тощо). Збираються відомості про тернополян, буковинців, донеччан, галичан в діаспорі, про актуалізацію окремих проблем діаспорчанами (голодомор, святкування 1000-ліття хрещення України), про вплив української діаспори на окремі сфери життя України та світу (в соціально-економічному просторі, в державо- і культуротворчих процесах, зовнішній політиці). Але в цьому переліку літератури надзвичайно мало праць про релігію і церкву в діаспорі. Складається враження неважливості цих маркерів етнічної ідентичності для українських діаспорчан, що абсолютно не відповідає дійсності.

Крім плеяди дослідників, які продовжують вивчати діаспору та різні аспекти її буття, виокремлюються дослідницькі центри, які очолюються авторитетними вченими, що є засновниками наукових шкіл і напрямів. Так, плідно працює Міжнародний інститут освіти, культури та зв'язків з діаспорою при Львівській політехніці (керівник Ірина Ключковська). Цей інститут виступив ініціатором вже декількох міжнародних конференцій з історичних і сучасних проблем закордонного українства. Сама І. Ключковська є автором багатьох статей і редактором декількох збірників, присвячених діаспорі [25]. Її праці, де визначається стратегія і засади співпраці з діаспорою, стали фундаментом для вироблення авторської позиції щодо ролі релігії і церкви в житті зарубіжного українства.

На збір та узагальнення інформації про діаспору була спрямована діяльність Інституту досліджень діаспори, заснованого 1993 р. Останній хоч і є громадською організацією, але зробив надзвичайно багато в дослідженні закордонного українства. Він був одним з виконавців заходів Національної програми "Закордонне українство" на період до 2005 року та Державної програми співпраці з закордонними українцями на період до 2010 року. Інститут уславився створенням різноманітних довідникових видань з діаспорної тематики. За роки існування Інституту видані інформаційні каталоги, бібліографічні покажчики, матеріали "круглих столів". Своїми виданнями Інститут відкрив Україні зарубіжне українство.

Надзвичайно інформативними виявилися бібліографічні покажчики "Українське зарубіжжя"[38-41]. Вони містять перелік діаспорних монографій, публікацій в науковій періодиці, науково-публіцистичних та громадсько-політичних часописах, які були видані в Україні протягом XX століття, а також ті джерела, що зберігаються в архіві та бібліотеці Інституту.

Слід згадати успішну діяльність створеного в 2002 р. Інституту досліджень української діаспори Національного університету "Острозька Академія" (нині очолюється А. Є. Атаманенко). При інституті функціонує бібліотека та архів діаспоріани. Згаданий інститут видає багато наукової літератури, перевидає відомі літературні та історичні пам'ятки, регулярно проводить міжнародні наукові конференції "Українська діаспора: проблеми дослідження". За 10 років Інститутом видано 8 випусків "Наукових записок: Серія "Історія" або Серія "Історичне релігієзнавство", які містять матеріали міжнародних наукових конференцій, присвячених вивченню різних аспектів діяльності закордонних українців. В опублікованих статтях проаналізовано різні аспекти діяльності закордонного українства: співпрацю між діаспорою та Україною, розвиток науки, бібліотечної та архівної діаспоріани в Україні і за кордоном, кредитних спілок та інших організацій, охарактеризовано діяльність видатних українців тощо. Сегмент, який нас цікавить, а це історія релігії і церкви, особливості духовного, зокрема релігійного, життя українців за кордоном, в цих збірках майже не представлений.

Академічну науку у дослідженні діаспори презентує Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАНУ, який разом із Міжнародною асоціацією україністів почав видавати "Наукові записки МАУ" з висвітленням широкої тематики і діаспорних проблем.

Існували й існують інші заклади, які цікавилися діаспорою, але доля їх різна. Так, розпочата діяльність відділу дослідження української діаспори Інституту соціології НАН України, аналогічного підрозділу в Інституті українознавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка, призупинена [3].

Про існування чисельної української діаспори було відомо в радянській час від ідеологічних органів влади, які подавали виключно негативну інформацію про неї, а з іншого боку – від родичів тих українців, які мешкали в Західній Україні і виїхали за кордон ще в дорадянський період. З початком нової доби в історії України оцінки діаспори принципово змінилися. Так, наприклад, Олег Малько, критикуючи засуджувальну конотацію досліджень радянської доби, переосмислює роль і вплив зарубіжних українців на розвиток України в різноманітних аспектах [28, с. 408–436]. Але в суспільній свідомості все ще панують радянські стереотипи негативного ставлення до діаспорчан, які поступово долають названі та інші дослідницькі осередки з вивчення діаспори.

Треба зауважити, що переважна більшість сучасних досліджень зосереджується на питаннях культури, освіти, мистецтва як досягненнях діаспори, які сьогодні включаються в загальну культуру України. Знаковими тут виявилися дослідження київського вченого Н. Ю. Кривди [26], в яких проаналізовано процес культуротворення в українській діаспорі протягом чотирьох хвиль її історії. Культуротворення автор пропонує розуміти як унікальне соціокультурне явище у межах національної культури, що виконує подвійну функцію, виступаючи, з одного боку, окремим комплексом загального українського культурного процесу, а з другого – відтворюючи національно-культурну ідентичність діаспори. Особлива увага зосереджується на питанні культурної ідентичності в сучасному культуротворчому полі діаспори через висвітлення феномену мистецтва в контексті художньої культури, а також творчість митців діаспори в контексті проблеми подвійної ідентичності.

Але питання релігії і церкви, які безпосередньо впливали на процеси культурної та етнічної ідентифікації українців, залишилися не розглянутими. В українській науці про релігію і церкви прагнули не згадувати. Такі дослідження могли вийти тільки за межами України. Але поступово з'являються питомо українські дослідження, присвячені виявленню релігійного компонента в житті української діаспори.

Особливо треба відзначити дослідження географії закордонних українських поселень і поширенню церков серед них, які проводить Тарас Гринчишин [5]. Він склав перелік всіх українських релігійних громад в діаспорі, типологізував і картографував їх. Його данні є найбільш повними, які постійно оновлюються, що дає можливість релігієзнавцям відслідковувати внутрішні процеси змін, які відбуваються в релігійності українських мігрантів, їх виборі церков, національній ідентифікації.

Крім релігієзнавців, життя релігійних громад за кордоном вивчають історики, етнологи, теологи. З'явля-

ються нові нюанси, випливають нові деталі, які потребують уваги дослідників.

Особливо багатою є історіографія конфесійного вивчення проблеми. Відомо, що історія Української Греко-Католицької Церкви (далі – УГКЦ) в незалежній Україні стала об'єктом прискіпливої уваги вітчизняних істориків, релігієзнавців, богословів, які докладають чимало зусиль для відтворення об'єктивної картини розвитку УГКЦ від Берестейської унії до сьогодення. Серед великого розмаїття цих досліджень привертають нашу увагу ті дослідники (О. Недавня [30], О. Турій [37], І. Химка [42] та ін.), які розглядали проблеми взаємодії релігії і нації, складнощі самоідентифікації українців і роль церкви в цих процесах. Однак, історія УГКЦ за кордоном, її окремих єпархій, діяльність ієрархів, реальна участь церкви у збереженні ідентичності українців – тільки фіксувалася, як правило, спогадами, але не піддавалася аналізу, не з'ясовувалося, яким чином, через які методи і форми Церква добивалася стійкої етнорелігійної визначеності українців за кордоном.

На фоні збільшення зацікавлень вітчизняних дослідників історією греко-католицизму не зрозумілим виглядає наукова пасивність щодо *релігійної* діаспори: мало уваги приділяється розвитку організаційних структур та релігійного життя українців-католиків поза межами України. Об'єднуючи мільйони віруючих греко-католиків у країнах Європи, Північної і Південної Америки та Австралії, маючи досить розвинену організаційну структуру, УГКЦ в діаспорі все ще не стала об'єктом цілісної уваги з боку науковців, які розглядають тільки окремі аспекти розвитку УГКЦ за кордоном [1; 4; 16].

На відміну від такої обширної бібліографії по історії греко-католицизму, дослідники православних церков в діаспорі не можуть надати подібну інформацію, хоча поступово виходять на збір, узагальнення, типологізацію документів з історії своїх церков. Після історії православної церкви в США і Канаді І. Власовського і Ю. Мулика-Луцика з С. Савчуком не вийшло жодної монографії, яка б перевищила зібраним матеріалом праці цих церковних істориків, хоча від дати видання їх багатотомних досліджень пройшло чимало часу, відбулися кардинальні зміни в житті православних християн і їх церков за кордоном, зокрема в їх структурі.

Проривом в діаспоріані можна вважати працю українських релігієзнавців під керівництвом професора А. Колодного, які в своїй десятитомній "Історії релігії в Україні" 9-й том присвятили релігії і церкві української діаспори [33]. В томі зібраний унікальний матеріал, які готували десятки людей – науковців, священиків, богословів – про історію постання і розвитку українських церков за кордоном, про їхню душпастирську і соціальну діяльність, про зусилля в збереженні української мови, культури і віри народу. Чи не вперше тут представлений узагальнюючий погляд на роль духовного чинника в історії народу, підкреслено значення релігії в житті українців особливо тих, хто знаходиться за географічними межами своєї країни, з'ясована особлива роль релігії в ідентифікаційних процесах.

Важливою у відтворенні релігійного життя закордонного українства, шляхах і засобах збереження ним української національної ідентичності є серія книг "Мислителі української діаспори", підготовлену Відділенням релігієзнавства Інституту філософії НАН України. Про стан православних спільнот українців у Канаді і США розповідає канадський професор-богослов Степан Ярмусь [44] у збірці праць "Досвід віри українця". Про різноманіття форм діяльності українських греко-католицьких спільнот в Європі та Австралії, зорієнтованих українством на своє самозбереження, читаємо у збірці вибраних праць отця-професора Івана Музички [28] отця-історика Івана Шевціва [43]. Про особливості життя церкви в діаспорі дізнаємося з творів знаного богослова-професора Івана Ортинського з Німеччини та отця Дмитра Блажейовського, багатьох інших.

Всі ці дослідження попередників стали важливою теоретичною і фактичною базою для запропонованої автором концепції особливої ролі релігії у формуванні етнічної ідентичності особи та спільноти. Розуміючи під ідентичністю самовизначення особи і спільноти серед інших людей і спільнот, усвідомлення своєї унікальності при визнанні наявних універсальних характеристик, релігійна ідентичність постає як ототожнення себе з певною конфесією, її віровченням, обрядом та формами організації, які притаманні даній конфесії. На основі опрацьованої літератури і джерел вдалося концептуалізувати факти впливу релігії і церкви на ідентичність закордонних українців, побачити у їх реальному житті практичний взаємозв'язок етнічного і релігійного начала, які в тісному поєднанні сформували українську релігійну ідентичність, сприяли становленню етноконфесійної унікальності українців в полікультурному середовищі зарубіжних країн. Встановлено, що національні релігії та церкви українців постали одним із найважливіших історичних чинників націозбереження і націоєднання українців діаспори.

Засвідчуючи величезну роль українських православної і греко-католицької Церкви в формуванні і збереженні національної ідентичності в українців діаспори, не можна не помічати на тому кризовому стані, в якому знаходяться ці християнські спільноти за кордоном в наш час. Їх самобутність не знайшла належного визнання ні з боку Константинополя, ні з боку Ватикану. Все це потребує окремого дослідження, в якому буде піддана аналізу остання четверта хвиля еміграції, яка потребує воцерковлення, християнізації, одухотворення, складових процесу ідентифікації. Результати такого дослідження уможливлять осягнення тієї гами функціональності релігійного чинника, завдяки якому діаспора зберігає свою національну ідентичність.

Список використаної літератури

1. *Божик П.* Церков українців у Канаді [текст]: причинки до історії укр. церковного життя в Британській Домінії Канаді (1890–1927) / П. Божик. – Л. : Монастир Свято-Іванівська Лавра ; Видавничий відділ "Свічадо", 2004. – 291 с. 2. *Великий А. Г.* ЧСВВ. Українське християнство: сторінки до історії української церковної думки [Електронний ресурс] / А. Г. Великий. – Рим, 1969. – Діаспоріана. Електронна бібліотека. – Режим доступу : http://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/1942/file.pdf. 3. *Винниченко І.* До питання дослідження українців на території пострадянських держав [Електронний ресурс] / І. Винниченко. – Режим доступу : http://www.ualogos.kiev.ua/fulltext.html?id=745. 4. *Гречко І.* Греко-Католицька Церква на Мадярщині // Київська Церква. – 1999. – № 5. – С. 39–42. 5. *Гринчишин Т.* Українська Греко-Католицька Церква за кордонами України станом 2010 року: короткий огляд // Історія релігії в Україні : у 10-ти т. Т. 9. Релігія і Церква в історії української діаспори / за ред. проф. А. Колодного. – К. : Український видавничий консорціум та УАР, 2013. – С. 25–64. 6. *Димид М.* Єпископи Київської Церкви (1589–1892) [текст] / М. Димид ; Львівська Богословська Академія. Інститут канонічного права. – Л. : ЛБА, 2000. – 244 с. 7. *Дорошенко Д.* Короткий нарис історії Християнської Церкви [текст] [Електронний ресурс] / Д. Дорошенко. – Вінніпеґ, Манітоба : Наукове т-во при Колеґії св. Андрея, 1949. – 102 с. // Діаспоріана. Електронна бібліотека. – Режим доступу : http://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/1722/file.pdf. 8. *Дорошенко Д.* Православна Церква в минулому й сучасному житті українського народу [Електронний ресурс] / Д. Дорошенко. – Берлін, 1940. – 69 с. // Діаспоріана. Електронна бібліотека. – Режим доступу : http://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/1962/file.pdf. 9. *Єгрешій О. І.* Взаємовідносини митрополита Андрея Шептицького і єпископа Григорія Хомишина // Галичина. Науковий і культурно-просвітній краєзнавчий часопис. – Івано-Франківськ, 2001. – № 5–6. – С. 315–321. 10. *Єгрешій О.* Єпископ Григорій Хомишин: портрет релігійно-церковного і громадсько-політичного діяча [текст] / О. Єгрешій ; Прикарпатський національний ун-т ім. В. Стефаника. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2006. – 168 с. 11. Закордонне українство [текст] : інформаційний каталог / упоряд. І. Винниченко ; Інститут досліджень діаспори. – К. : Стилос, 2001. – 280 с. 12. Закордонне українство'2011 [текст] : інформ. кат. / Ін-т дослідж. Діаспори ; [упоряд. І. Винниченко]. – Д. : [б. в.], 2011. – 119 с. 13. Зарубіжне українство [текст] : інформаційний каталог / То-

вариство зв'язків з українцями за межами України (Товариство "Україна"), Інститут досліджень діаспори ; укл. О. Малиновська [та ін.]. – К. : [б. в.], 1997. – 150 с. 14. Зарубіжне українство. 1999: (інформаційний каталог) [текст] / упоряд. І. Винниченко ; Інститут досліджень діаспори. – К. : Рада, 1999. – 260 с. 15. *Зінько В.* (священик). Українська Церква в країні червоної землі [Аргентина] // Київська Церква. – 2000. – № 5. – С. 59–61. 16. *Зінько В.* (священик). Українська Церква поза Україною // Київська Церква. – 2001. – № 2–3. – С. 113–115. 17. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді [текст]. – Вінніпег : Видавнича спілка "Екклезія", 1984. – Т. 1. Київська церковна традиція українців Канади / С. В. Савчук, Ю. Мулик-Луцик. – 1984. – XXXII, 616 с. 18. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді [текст]. – Вінніпег : Видавнича спілка "Екклезія", 1984. – Т. 2. Період зародження ідеї оснування Української Греко-Православної Церкви в Канаді / С. В. Савчук, Ю. Мулик-Луцик. – 1985. – XII, 784 с. 19. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді [текст]. – Вінніпег : Видавнича спілка "Екклезія", 1984. – Т. 3. Українська Греко-Православна Церква в Канаді в юрисдикції митр. Германоса / Ю. Мулик-Луцик. – 1987. – XXIV, 728 с. 20. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді [текст]. – Вінніпег : Видавнича спілка "Екклезія", 1984. – Т. 4. Українська Греко-Православна Церква в Канаді в юрисдикції архиєпископа Івана Теодоровича / Ю. Мулик-Луцик. – 1989. – XIX, 831 с. 21. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді [текст]. – Вінніпег : Видавнича спілка "Екклезія", 1984. – Т. 5. Український єпископат в Європі під час і після ІІ Світової війни й утворення архиєпархії в У. Г.-П. церкві в Канаді / Ю. Мулик-Луцик. – 1991. – XVI, V–VIII, 543 с. 22. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді [текст]. – Вінніпег : Видавнича спілка "Екклезія", 1984. – Т. 6 : Установлення митрополії У. Г.-П. церкви в Канаді і обрання митрополита Іларіона її першим первоієрархом / Ю. Мулик-Луцик. – 1992. – XVI, 647 с. 23. *Кірушок Ю.* Феномен православної діаспори та визначення її канонічного статусу [Електронний ресурс] / Ю. Кірушок. – Режим доступу : http://theology.in.ua/ua/bp/bp_history/world_history/44363. 24. *Клеман О.* Роль и значение православной диаспоры в Западной Европе [Електронний ресурс] / О. Клеман. – Режим доступу : http://www.religare.ru/2_2252.html. 25. *Ключковська І. М.* Новітні явища у діаспорі. Світовий та український контекст // Зб. доповідей Другої міжнародної науково-практичної конференції "Діаспора як чинник утвердження держави Україна у міжнародній спільноті". – Л., 2008. – С. 41–47. 26. *Кривда Н. Ю.* Українська діаспора: досвід культуротворення / Н. Ю. Кривда. – К. : ВЦ "Академія", 2008. – 280 с. 27. *Малько О.* До питання про взаємодію української діаспори з Україною // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. – К., 2008. – Вип. 40. – С. 408–436. 28. *Музичка І.* (отець). Християнство в житті особи і народу [текст] : вибрані твори / І. Музичка ; [упоряд. А. Колодний]. – К. : [б. в.], 1999. – 387 с. 29. Наукові записки Міжнародної Асоціації україністів / [за гол. ред. Г. Скрипник] ; МАУ, НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – К., 2012. – Вип. 1. – 246 с. 30. *Недавня О. В.* Місце греко-католицизму в самоідентифікації українців в їх цивілізаційному оточенні // Українське релігієзнавство. – 1999. – № 12. – С. 106–114. 31. *Недужко Ю. В.* Діяльність української діаспори по відзначенню тисячоліття хрещення Руси-України (кін. 70-х – 80-ті роки ХХ ст.) [текст] : автореф. дис. … канд. іст. наук : 07.00.02 [Електронний ресурс] / Недужко Юрій Вікторович ; Чернів. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича. – Чернівці, 2002. – 23 с. – Режим доступу : http://disser.com.ua/contents/16410.html. 32. *Патарак І. В.* Суспільно-церковні відносини в українській громаді Канади [текст] : автореф. дис. … канд. політ. наук : 23.00.02 / Патарак Іван Вікторович ; Чернів. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича. – Чернівці, 2010. – 20 с. 33. Історія релігії в Україні : у 10 т. Т. 9. Релігія і Церква в історії української діаспори / [за заг. ред. проф. А. Колодного]. – К. : УВК та УАР, 2013. – 906 с. 34. Релігія. Діаспоріана. Електронна бібліотека [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://diasporiana.org.ua/category/religiya. 35. *Савчук С.* Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді [текст] : у 5 т. Т. 1. Київська церковна традиція українців Канади / С. Савчук, Ю. Мулик-Луцик. – Вінніпег : Видавнича спілка "Екклезія", 1984. – 616 с. 36. *Сапунко О.* Роль церкви у збереженні духовних, моральних та національних вартостей українського соціуму [Електронний ресурс] / О. Сапунко. – Режим доступу : http://www.ualogos.kiev.ua/fulltext. html?id=340. 37. *Турій О.* Греко-католицька церква та українська національна ідентичність у Галичині // Людина і світ. – 2001. – №10. – С. 21–26. 38. Українське зарубіжжя [текст] : бібліографічний покажчик (1900 – серпень 2006 рр.) / [упоряд. І. Винниченко, Н. Лисогорова ; Інститут досліджень діаспори]. – Вид. 2-ге, доп. і уточн. – К. : Forsal 8, 2006. – 320 с. 39. Українське зарубіжжя : бібліографічний покажчик (1900 – травень 2002 рр.) [текст] / [упоряд. І. Винниченко ; Інститут досліджень діаспори]. – К. : Рада, 2002. – 346 с. 40. Українське зарубіжжя : бібліографічний покажчик літератури (1900 – грудень 1999 р.) [текст] / [упоряд. І. Винниченко ; Інститут досліджень діаспори]. – К. : [б. в.], 1999. – 162 с. 41. Українські організації в країнах Заходу [текст] : інформаційний каталог / [упоряд. І. Винниченко ; Інститут досліджень діаспори]. – К. : Поліграфічний центр "Фоліант", 2004. – 104 с. 42. *Химка І.* Релігія й національність в Україні другої половини XVIII – XX століть // Ковчег: Науковий збірник з церковної історії / [за ред. Б. Ґудзяка, І. Скочиляса, О. Турія]. – Л. : Вид-во УКУ, 2003. – Ч. 4. Еклезіяльні й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи / [відп. ред. О. Турій]. – С. 55–66. 43. *Шевців І.* Християнська Україна [текст] : вибрані твори. – К. ; Дрогобич : Коло, 2003. – 468 с. 44. *Ярмусь С.* Досвід віри українця [текст] : вибр. твори / С. Ярмусь ; [упоряд. і авт. аналіт. післям. проф. Анатолій Колодний]. – 2-е вид. – К. : Світ знань, 2007. – 488 с.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

Г. Д. Филипович

ИДЕНТИФИКАЦИОННАЯ РОЛЬ РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ В ЖИЗНИ УКРАИНСКОЙ ДИАСПОРЫ

Статья посвящена исследованию роли религии и церкви в жизни украинской диаспоры. Основываясь на зарубежном опыте изучения диаспорных украинцев и их религиозности, автор предлагает пересмотреть господствующую в общественной и научной мысли позицию о незначительности религии как маркера украинской идентичности.

Ключевые слова: этническая и религиозная идентичность, идентификация, украинская диаспора, диаспорные церкви.

G. D. Fylypovych

IDENTIFICATION ROLE OF RELIGION AND CHURCH IN THE LIFE OF UKRAINIAN DIASPORA

The article is devoted to the investigation of the role of religion and the church in the life of the Ukrainian diaspora. Based on the experience of foreign learning of Ukrainian Diaspora and its religiosity, the author proposes to revise prevailing in public opinion and science attitude towards insignificance of religion as a marker of Ukrainian identity.

Keywords: ethnic and religious identity, identification, Ukrainian Diaspora, Diaspora church.

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 327.7+341.215.2

О. В. Батрименко, д-р політ. наук, доц., КНУТШ

ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ БЮРОКРАТІЇ В ДЕМОКРАТИЧНОМУ СУСПІЛЬСТВІ ТА ЇХНІ СОБЛИВОСТІ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Стаття присвячена дослідженню тенденцій розвитку бюрократії в різні періоди суспільної еволюції загалом та на сучасному етапі розвитку демократії, зокрема. Окрему увагу приділено дослідженню специфіки вітчизняної бюрократії в умовах становлення демократії в сучасній Україні, її інституціоналізації на законодавчому рівні.

Ключові слова: бюрократія, бюрократизм, бюрократизація, політизація бюрократії, політична влада, політика, держава.

Розуміння бюрократії як невід'ємного механізму реалізації публічної влади в демократичному суспільстві є необхідною складовою для її ефективного політико-системного втілення в Україні.

Особливу увагу вивченню проблем бюрократії в умовах демократизації українського суспільства приділили такі вітчизняні науковці як В. Бортніков, З. Балабаєва, Н. Бровинська, В. Вакуленко, Ю. Вінтюк, В. Воротін, В. Горбатенко, І. Грицяк, М. Долішний, Ю. Кальниш, Н. Латигіна, О. Лісничук, А. Онупрієнко, О. Парфенюк, С. Романюк, Н. Рудницька, А. Світа, О. Тупиця, С. Телешун, В. Цвєтков, В. Цвих.

Основні соціально-політичні характеристики бюрократії в українському суспільстві у розробках таких вітчизняних науковців як Р. Войтович, М. Канавець, В. Киричук, І. Кресіна, А. Машков, Н. Мирна, Т. Мотренко, О. Мошенець, Д. Неліпа, П. Окоін, М. Пірен, І. Попова, О. Попович, М. Примуш, В. Ребкало, О. Савчук, О. Сушинський, В. Токовенко, В. Толкованов, І. Федірко, Н. Шелест, М. Шульга. Із дисертаційних робіт, які вийшли останнім часом в Україні і були присвячені розробці проблем бюрократії, варто відзначити праці А. Кудлая, В. Пугач, В. Скрипнюк, М. Свіріна, Б. Слющинського, Ю. Тишкуна.

Деякі теоретичні аспекти визначення системи принципів організації та функціонування державної служби в сучасній Україні, розглядалися в працях учених-адміністративістів, теоретиків права в процесі дослідження окремих проблем державної служби – В. Авер'янов, А. Альохіна, Г. Атаманчук, Ю. Битяк, Л. Біла, А. Бураковська, В. Вікторов, Н. Грінівецька, І. Данильєва, С. Дубенко, Т. Іванова, С. Ківалов, І. Коліушко, В. Колтун, Є. Курасова, Б. Лазарева, О. Лазор, Г. Леліков, В. Малиновський, О. Мельников, Н. Нижник, М. Нинюк, О. Оболенський, В. Олуйко, В. Тимощук, Г. Ткач та ін.

Особливого звучання останнім часом набула проблема трансформації бюрократій соціалістичних суспільств у постсоціалістичну їхню форму у зарубіжних дослідників. Тут помітні дослідження таких закордонних учених як Д. П. Ледон, М. Озерна, С. Холмс, С. Ланцов, У. Гельман, В. Пастухов.

Праці зазначених науковців слугують теоретико-методологічним підґрунтям для досліджень більшості проблем бюрократії в умовах демократизації українського суспільства. Але, віддаючи їм належне, слід зауважити, що пошук ефективної моделі бюрократії в сучасному українському суспільстві передбачає комплексне врахування як досвіду розвинутих демократій, так і специфіки власного політичного розвитку.

Бюрократія має власні напрями розвитку і може, навіть, ставати автономною від політичної влади. Для свого функціонування бюрократія залучає людей певних соціальних верств, характерних для конкретного суспільства, та нівелює їхні станові розходження, створюючи особливу соціально-професійну спільноту – службовців; бюрократія є певною експансією адміністративних форм управління на всі сфери життєдіяльності суспільства.

Тенденції бюрократії можна розглядати у двох аспектах: усередині бюрократії (вплив на людину, що працює в бюрократичній структурі), і поза бюрократією (вплив бюрократії на широкі верстви населення, і, насамперед, використання населення як ресурсу для досягнення цілей, власне, самої бюрократії). Якщо в першому аспекті бюрократія в цілому виступає як обмежене за впливом управління суспільством, то в другому – вона стає негативним фактором його розвитку, причому ця зміна відбувається завдяки її зростанню і розширенню впливу за рамки адміністративно-правової системи.

Охоплення бюрократією всіх сфер життєдіяльності суспільства, розширення її функцій та розмірів називається "бюрократизацією". Бюрократизація як тенденція бюрократії і певна якість владних структур в різні періоди розвитку суспільства, не завжди розглядається як негативне явище, але за певних умов суспільно-політичного розвитку вона стає епіцентром і механізмом кризових змін, засобом перетворення людського потенціалу в людський ресурс, коли людина з мети стає засобом, що порушує питання про руйнівну спрямованість цієї тенденції взагалі, і про виявлення критеріїв і умов її перетворення в негативний фактор, зокрема.

На початку розвитку суспільства особистість диктувала умови бюрократії, яка тільки лише утримувала створені першою структури й традиції. Ситуація істотно змінюється в епоху капіталістичної індустріалізації, тому що виникнення й реалізація нового прискорюється дуже швидкими темпами. У цих умовах бюрократія стає засобом прискореного розвитку, тобто засобом прогресивних тенденцій. І хоча бюрократія й намагається використовувати новітні раціональні технології, але разом із цим поступово придушує особистісний потенціал.

Бюрократизація у значній більшості випадків призводить до таких наслідків як: відчуження працівника від змісту праці; підміна мети засобами (більша зацікавленість у дотриманні правил, чим у результаті); перекладання відповідальності на "плечі" інших; ворожість до людей "ззовні", прагнення обмежити спілкування з ними; стереотипізація.

Хоча в історії XIX–XX століть відбувається зростання ролі бюрократії в усіх сферах суспільного життя, у кінці XX століття у розвинутих демократіях складається раціональне її використання в контексті нейтралізації її негативних якостей. Якщо "веберівська" бюрократія служить в умовах високостратифікованого авторитарного суспільства, в якому пересічний громадянин "не заперечує" бюрократу, то бюрократія в США та розвинутих демократичних країнах Європи в кінці XX століття діє зовсім в інших умовах, за яких і громадяни, і законодавці ефективно протидіють засиллю бюрократії.

Рівень бюрократизації залежить від рівня демократії: "згортання" демократії створює сприятливі умови

© Батрименко О. В., 2013

для тотальної бюрократизації суспільства, а для зменшення рівня "абсолютизації бюрократії" потрібне "зростання" демократії.

Бюрократія створює бюрократичний тип особистості, якому М. Вебер [4] надавав культурного значення, а В. Уайт [9] і Е. Тоффлер [10; 11] – організаційного й технологічного. Бюрократична система вимагає від службовців виконавчої дисципліни, визнання ієрархічних відносин "начальник – підлеглий" і потребує людей з відповідними рисами характеру. При цьому сучасне соціокультурне середовище характеризується загальною деградацією цінностей і "транслює" моральну кризу на всі підсистеми суспільства, зокрема, і на структури адміністративного управління. У результаті, "корпоративний дух" завдяки тиску інтересів формалізованої організації вивищується над універсальними етичними цінностями і моральними критеріями діяльності службовців.

Сучасний бюрократичний тип особистості можна охарактеризувати як такий, що відзначається занепадом веберівської "протестантської етики" і її заміною новою "соціальною етикою", яка відзначається прихильністю корпоративним принципам. Діяльність особистості такого типу, в сучасних умовах суспільного розвитку, більшою мірою визначається критеріями ефективності, ніж моральними вимогами. Бюрократичний тип особистості є найбільш розповсюдженим і затребуваним сучасною системою організації праці.

У сучасному світі, навіть, у країнах стабільної демократії, наявна тенденція неухильного зростання кількості службовців у загальній чисельності зайнятого населення, "влада канцелярії" також значно зміцнює і розширює масштаби своєї діяльності, отримуючи контроль над політичними партіями та засобами виробництва.

Хоча бюрократи не мають політичної легітимності, а отже, не несуть політичної відповідальності, разом з тим посилюється тенденція політизації бюрократії, що окремими дослідниками визначається як одна із загроз для системи сучасної демократії. Все частіше бюрократія в політичній сфері перебирає на себе політичну роль, виконує політичні функції, і є не лише інструментом, механізмом реалізації політичних рішень. Державна бюрократія виконує функцію не просто виконавця вироблених політиками рішень, а стає впливовим суб'єктом прийняття рішень і пошуку ефективних моделей їхньої реалізації через більші можливості роботи з інформацією, освіченість, компетентність, знання та досвід адміністративного управління.

Для обмеження посилення політизації як тенденції сучасної бюрократії, а також для забезпечення наступництва в управлінні після зміни політичного керівництва потрібен "захист" бюрократії від політичної кон'юнктури. Деполітизації бюрократії в сучасному суспільстві може сприяти досвід країн розвинутої демократії, зокрема правові механізми, які були застосовані у свій час в політичній практиці Німеччини, США та Великобританії [1-3].

Для реалізації цього завдання у Німеччині до другої половини XIX століття чиновникам заборонялося користуватися своїм активним виборчим правом і домагатися обрання в парламент. У США ще у 1887 році був прийнятий Закон Пендлтона, спрямований на демонтаж партійної "системи здобичі", положення якого на сьогодні кодифіковано у параграфах 602, 603, 606, 607 Титулу 18 Зведення законів США і забороняють політично вмотивовані перестановки федеральних службовців, політичну діяльність у федеральних установах, а також у 1939 році – Закон Хетча, що заборонив державним чиновникам брати участь у виборчих кампаніях у будь-якій якості й використовувати службове становище в інтересах політичних партій [1].

Крім того, у країнах розвинутої демократії, як правило, чітко зафіксовано перелік політичних посад в системі державного управління. У Великобританії з часу введення принципу відповідальності уряду перед парламентом існує поділ чиновництва на "політичне" і "неполітичне", посада постійного деполітизованого першого заступника міністра. Відповідно до вимоги розмежування сфер політики й адміністрування всі чиновники, що займають посади в державному апараті, діляться на змінюваних (близько 100 чоловік) і незмінюваних. У випадку перемоги на виборах опозиційної партії бюрократія залишається практично незмінною, змінюється лише її найвищий і найтонший шар, відповідальний за формування державної політики.

Проблема політизації бюрократії, як небезпечної тенденції її сучасного розвитку, посилюється через те, що більші можливості роботи з інформацією, освіченість і професіоналізм бюрократії дають їй, зазвичай, значну перевагу перед виборними представниками демократії. І тому хоча реалізація принципів демократії передбачає здійснення управління державою всенародно обраними представниками, бюрократія, в сучасному демократичному суспільстві домагається можливості впливати на процес вироблення і прийняття політичних рішень.

Після розпаду Радянського Союзу та зміни суспільно-політичної системи України відразу почався процес перетворення і створення власної нової системи державної влади та її організаційних структур, але здійснювалося це, як і в соціалістичний період розвитку держави, на основі міркувань вищих посадовців без серйозних наукових обґрунтувань і публічного обговорення. Наука і громадськість, на початковому етапі демократизації сучасного українського суспільства, до вирішення проблем бюрократії не допускалися. У вітчизняній науці в цей період феномен бюрократії тривалий час використовувався у зв'язку з комуністичною перспективою або як вимір недемократичності радянського суспільства.

Безсистемність багатьох перетворень у державній сфері, дискредитація базових цінностей радянського суспільства і, насамперед, інтелектуальної праці самого чиновника були характерними тенденціями у трансформації бюрократії після проголошення Україною незалежності.

Модель професійної бюрократії в сучасному українському суспільстві повинна виходити з орієнтирів, визначених у Конституції України [8] та Законі України "Про державну службу" [7], на побудову демократичної, соціальної, правової держави. Державна бюрократія в Україні повинна характеризуватися як організаційно оформлена спільнота призначуваних посадових осіб, яка здійснює професійну діяльність щодо реалізації державної політики та надання адміністративних послуг відповідно до встановлених норм, правил і процедур. Ці особи є державними службовцями і мають відповідні службові повноваження, але не мають політичної легітимності, отже, не несуть політичної відповідальності.

Запропонована характеристика державної бюрократії спрямоване акцентувати увагу на її надмірній політизації в умовах демократизації сучасного українського суспільства, і на потребі розмежування понять "політик" та "державний бюрократ", адже перших – підтримують виборці, а других – самі політики призначають на різні посади для реалізації своїх політичних рішень.

У політичній сфері суспільного життя бюрократія в Україні перебирає на себе політичну роль, виконуючи політичні функції, а не є лише механізмом реалізації політичних рішень. Вона виконує функцію не просто виконавця вироблених політиками рішень, а стає активним "гравцем політичного поля" та суб'єктом прийняття політичних рішень.

Оскільки державна бюрократія в сучасному українському суспільстві характеризується надмірною політизацією та бюрократизацією, то не варто було в новому Законі України "Про державну службу"[6], який набирає чинності з 1 січня 2014 року, розширювати її функції, вилучати визначення посадової особи, яке звужувало функції державної бюрократії до організаційно-розпорядчих та консультативно-дорадчих, і, навпаки, доречно було б посилити у Статті 13 цього закону вимоги щодо політичної неупередженості державного службовця [6], використавши досвід країн розвинутої демократії, зокрема правові механізми, які були застосовані у свій час в політичній практиці Німеччини, США та Великобританії [1–3]. В цьому контексті прийняття Закону України "Про адміністративні послуги" [5] є безумовним кроком вперед, але це не в повній мірі вирішує дану проблему.

Державну бюрократію, пов'язану між собою не законами та метою служіння громадянському суспільству, а круговою порукою, ціль якої задовольнити особисті інтереси, за аналогією з терміном "суверенна демократія", можна визначити як "суверенну бюрократію", яка не залежить від суспільства, якому належить суверенітет, вийшла з під його контролю і сама стала "суверенною".

Перехідні процеси в пострадянській Україні від тоталітаризму до демократії, синтез різних елементів авторитаризму, бюрократизму й народжених капіталістичних структур, призвели спочатку до виникнення такої специфічної моделі державного управління як бюрократично-фінансова з притаманним їй злиттям інтересів великих фінансово-промислових груп і державної бюрократії, при певному домінуванні останньої. Але, на сьогодні, "суверенна бюрократія" в Україні втрачає свій "суверенітет", адже бюрократично-фінансова модель державного управління перетворилася в крайню свою фазу – олігархічно-бюрократичну, коли переважна маса ресурсів власності концентрується в руках економічної олігархії, а владні повноваження здійснює, контрольована олігархією, державна бюрократія, яка прагне отримання матеріальних благ через канали політичної ренти, а громадянське суспільство перетворюється на заручника олігархічно-бюрократичної системи.

Сучасне українське суспільство потребує поступової дебюрократизації (обмеження сфери діяльності й функцій бюрократії в суспільстві).

Для України в контексті розвитку та демократизації всіх сфер суспільно-політичного життя необхідний ефективний механізм "виробництва" й "надання" бюрократичних послуг. Без автоматизованих інформаційних технологій у сучасному демократичному суспільстві обійтись практично неможливо. Звідси, з урахуванням вітчизняної специфіки, потрібно ефективно використати досвід інформатизації діяльності бюрократії в розвинутих демократіях, за програмами FirstGov (США), e-Sitizen, e-Business, e-Government (Великобританія), CITYCARD (Італія).

Список використаної літератури

1. *Батрименко О. В.* Деякі аспекти становлення англо-американської моделі бюрократії // Політолог. вісн. : зб. наук. пр. – К. : ІНТАС, 2012. – Вип. 60. – С. 224–232. 2. *Батрименко О. В.* Особливості становлення та розвитку континентальної моделі бюрократії // Політолог. вісн. : зб. наук. пр. – К. : ІНТАС, 2012. – Вип. 59. – С. 382–391. 3. *Батрименко О. В.* Бюрократія в сучасному суспільстві: сутність, роль та тенденції розвитку : монографія / О. В. Батрименко. – К. : Академвидав, 2012. – 304 с. 4. *Вебер М.* Политика как призвание и профессия // Избранные произведения / [пер. с нем. М. И. Левина, А. Ф. Филиппов, П. П. Гайденко ; под. ред. Ю. Н. Давыдова]. – М. : Прогресс, 1990. – С. 644–706. 5. Закон України "Про адміністративні послуги" від 06.09.2012 № 5203-VI [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/5203-17. 6. Закон України "Про державну службу" від 17.11.2011 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/4050-17. 7. Закон України "Про державну службу": за станом на 24 січня 2008 року / Верховна Рада України. – Офіц. вид. – К. : Парламентське видавництво, 2008. – 22 с. 8. Конституція України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zakon.rada.gov.ua. 9. *Крейнер С.* Библиотека избранных трудов о бизнесе. Книги, сотворившие менеджмент / С. Крейнер ; [пер. с англ. А. Трактинский]. – М. : ЗАО "Олимп-Бизнес", 2005. – С. 338–341. 10. *Тоффлер Э.* Третья волна / Э. Тоффлер ; [пер. с англ. С. Барабанова, К. Бурмистрова, Л. Бурмистровой, З. Заритовской, Е. Комаровой, Н. Кротовской, В. Кулагиной-Ярцевой, А. Микиши, И. Москвиной-Тархановой, Е. Рудневой, К. Татариновой, Н. Хмелик ; под. ред. П. С. Гуревича]. – М. : АСТ, 1999. – 784 с. 11. *Тоффлер Э.* Шок будущего / Э. Тоффлер ; [пер. с англ. Е. Рудневой, Л. Бурмистровой, К. Бурмистрова, И. Москвиной-Тархановой, А. Микиши, А. Мирера, В. Кулагиной-Ярцевой, Н. Хмелик, Е. Комаровой]. – М. : АСТ, 2002. – 557 с.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

О. В. Батрименко

ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ БЮРОКРАТИИ В ДЕМОКРАТИЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ И ИХ ОСОБЕННОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНЕ

Статья посвящена исследованию тенденций развития бюрократии в разные периоды общественной эволюции в целом и на современном этапе развития демократии, в частности. Особое внимание уделено исследованию специфики отечественной бюрократии в условиях становления демократии в современной Украине, ее институционализации на законодательном уровне.

Ключевые слова: бюрократия, бюрократизм, бюрократизация, политизация бюрократии, политическая власть, политика, государство.

O. V. Batrymenko

TENDENCIES OF THE DEVELOPMENT OF BUREAUCRACY IN DEMOCRATIC SOCIETY AND ITS FEATURES IN MODERN UKRAINE

The article is devoted research of progress of bureaucracy trends in different periods of public evolution on the whole and on the modern stage of development of democracy, in particular. The special attention is spared research of specific of domestic bureaucracy in the conditions of becoming of democracy in modern Ukraine, its institucionalizacii at legislative level.

Keywords: bureaucracy, bureaucratism, bureaucratization, politizaciya of bureaucracy, political power, policy, state.

УДК 327

В. Ю. Калінін, асп., КНУТШ

КОНЦЕПЦІЯ УТОПІСТИКИ У СВІТ-СИСТЕМНОМУ ПІДХОДІ

Аналізується концепція утопістики у світ-системному аналізі через розгляд основних її прикладів. Також пропонується порівняння утопістики із футурологією заради визначення евристичного потенціалу першої.

Ключові слова: утопістика, футурологія, неприбуткові децентралізовані одиниці, зелена утопія.

Будь-яка наукова теорія визначається своїм пізнавальним потенціалом, який можна, умовно, поділити на інтерпретативну та прогностичну здатності. Іншими словами, спроможність надати пояснення певного процесу чи явища та передбачити його/їх розвиток складає сутність наукового знання, основною формою якого є теорія. Сучасний стан всіх соціальних наук, та політології зокрема, характеризується переважною роллю тлумачення над

© Калінін В. Ю., 2013

прогнозуванням, що зумовлено цілим рядом особливостей самого процесу вивчення суспільства. Втім, прогнозування конкретних історичних явищ (на відміну від виявлення певних тенденцій розвитку) є завищеним стандартом для будь-якого соціального дослідження.

Такий стан речей можна пояснити хоча б з наявністю майже невичерпного переліку змінних, де роль кожної з них передбачити майже не можливо в окремо заданих ситуаціях. Отже, відсутність рівноваги між інтерпретацією та прогнозом в соціальних науках є доконаним фактом, проте навряд чи зазначена риса є негативом.

На відміну від багатьох сучасних теорій світ-системний аналіз доволі багато уваги надає не тільки поясненню минулого і сучасного, але й прогнозуванню майбутнього. Хоча хронополітичні аспекти цього підходу вже отримали свої перші опрацювання в працях вітчизняних дослідників (О. Фісун, О. Якубін, М. Андрущенко). Втім, пов'язаний з цією сферою концепт утопістики залишається малодослідженим. У зв'язку із цим було б доцільним розглянути утопістику як теоретичний інструмент, а також ознайомитися з основними напрацюваннями у цій галузі.

Слід зазначити, що формоутворюючою основою для поняття утопістики стало вже звичним для сучасної політології поняття утопії. В історії політичних вчень, як правило, особливе місце займають роботи утопістів (Т. Мор, Т. Кампанелла, Ф. Бекон, Ш. Фурье, Р. Оуен, К. А. Сен-Сімон). Окрім того, достатньо буде згадати про роль таких хрестоматійних однойменних праць як "Ідеологія та утопія" Карла Мангейма та Поля Рікера. Також в курсах з політичного прогнозування досить часто можна знайти посилання на антиутопії. В даному випадку, маються на увазі роботи Є. Замятіна, Дж. Оруелла, Р. Бредберрі, Е. Берджес та багато інших. Очевидно, що утопія незводиться виключно до певного виду літературних творів, але й має суттєву наукову цінність, адже постає як певна проекція соціального реформізму/революціонізму із аномально вираженими рисами з метою формування нових горизонтів. Таким чином, соціальні науки вже давно використовують утопії як джерело та метод своїх досліджень.

Певну конвенційність поняття утопії у сучасному науковому дискурсі додає спроба її перегляду британською дослідницею Валері Брайсон. Вона пропонує замінити традиційний термін на новіший. Якщо з давньогрецької мови утопію прийнято визначати як місця якого немає, то на, її думку, доцільніше перенести акценти з топосу, як місця знаходження, у темпоральний вимір. Саме тому вводиться нове поняття "ухронія", яке можна інтерпретувати як позачасове місце. Іншими словами, відбувається ствердження відсутності певного феномену в нашому історичному досвіді. В той же час відповідний опис стверджує можливості її реалізації в майбутньому [2, с. 202].

Звернення світ-системного аналізу до утопії не має безпосереднього зв'язку з існуючими традиціями використання цього концепту в політологічних, філософських та соціальних дослідженнях. Зокрема, утопія та утопістика не є простою грою слів. Відповідно для автора поняття утопістки Іммануїла Валлерстайна, нововведення обумовлено потребою формування прогнозів довгострокового розвитку "… в момент, який я називаю трансформаційним Часом Простором…" [9, p. 4]. Іншими словами, утопістика постає відповіддю світ-системної перспективи на неминуче настання точки біфуркації після якої має відбутися перехід від існуючої капіталістичної світ-економіки до нової світ-системи.

Іммануїл Валлерстайн визначає утопістку як "… судження історичної альтернативи, вправою нашої справедливості як реальної раціональної альтернативи вірогідних історичних систем" [9, p. 1]. Через доволі абстрактний характер наведеного визначення буде доцільним надати детальніше пояснення.

Щодо власних специфічних рис, то утопістика постає не просто як науковий метод у класичному підході до наукової раціональності, а як певне "… узгодження того, що ми вивчаємо від науки, моралі та політики про те чим мають бути наші цілі …." [9, p. 2]. Звідси, будь-яка дослідницька стратегія має будуватися на синтезі політичної діяльності із певним ціннісним виміром. В цьому випадку наука виявляється здатна переглянути фундаментальні знання про те як функціонує соціальний світ. Політична діяльність, фактично, стає єдиною можливістю реалізації створеної альтернативи в контексті якої мораль виявляє потребу перегляду ціннісної бази для формуванню того світу, в якому бажаємо жити. Іншими словами, утопістка постає викликом до про глобальні переосмислення цілей людства внаслідок унікальності умов кризового періоду.

В даному випадку доречним буде нагадати, що власне в такому підході проявляється характерний лівий погляд світ-системного аналізу на політичні та соціальні процеси в суспільстві [4]. Таку тезу можна висловити через проведення чіткої взаємодії між науковими та реальними (скоріше, політичними) процесами, а також ствердженням відповідальності вчених перед світом. Аби не бути голослівним доцільно навести наступну цитату: "Особливо, варто додати, що битва буде відбуватися в різних формах – відкритого насилля квазі-політичних, електоральних та законодавчих битв, теоретичних дебатів всередині структур знань, та публічних закликів до дивацтв і часто за приглушеної риторики" [9, p. 87].

Не менш важливим є розгляд концепції утопістки в контексті сукупності теоретичних та методологічних засад та висновків світ-системної теорії. Зокрема, заперечення лінійного розвитку людства створює передумови, відповідно до яких, сконструйована картина майбутнього не має бути обов'язково оптимістичною. Іншими словами, альтернативи прийдешнього не можуть бути просто виведені через екстраполяцію сучасних тенденцій.

Таким чином, утопістика постає науковим інструментом довгострокового прогнозування, яке прагне охопити далекосяжне майбутнє у вигляді ймовірної альтернативи сьогоденню. На думку Іммануїла Валлерстайна, "… настав час утопістики – інтенсивного та неупередженого аналізу історичних альтернатив" [3, с. 46]. Окрім власне автора цього поняття, концепція утопістики отримала свій розвиток у напрацюваннях таких дослідників як Аріель Саллех, Роз Брюер (Rose Brewer) та Мерін Каридес (Marine Karides).

Проте перш ніж перейти до розгляду означених концепцій варто спочатку представити Валлерстайнову версію використання утопістики. На його думку, основою майбутнього порядку мають стати "… неприбуткові децентралізовані одиниці як основоположні моделі виробництва всередині системи" [9, p. 74]. Такі одиниці мають функціонувати не тільки як частина економічної сфери організації суспільного життя, але й обов'язково охоплювати всю сукупність соціальних відносин, в тому числі й політичних. Слід зазначити, що відповідна організація суспільства передбачає демонтування значної кількості соціальних та політичних практик властивих існуючій капіталістичній світ-економіці. Проте сучасні дослідники мають доволі обмежене або відверто ангажоване уявлення про функціонування таких одиниць, що призводить до ототожнення з соціалістичними прикладами XX століття або ж зазначення таких одиниць як просто ідеальних моделей.

Варто одразу зазначити, що ідея неприбуткових децентралізованих одиниць свідомо відмежовується від

соціалістичних державних утворень та більше того протиставляється їм. Основною причиною такого відношення є капіталістичний характер країн бувшого соціалістичного табору, де просто відбулася підміна власника зі збереженням усіх практик капіталістичного способу організації життя.

Щодо другого закиду, то він може бути репрезентований постановкою двох цілком доречних питань. Зокрема, щодо ефективності таких інституцій та захисту від засилля адміністративного апарату. Зокрема, якщо говорити про ефективність неприбуткових децентралізованих одиниць, то завжди звертаються до поняття ринку як найкращого засобу для відсіювання хибних моделей. Проте, світ-системний аналіз виходить з позицій броделівського розуміння економічного життя, де капіталізм по суті є антиринком. А, отже, управління в постстрансформаційній світ-системі майбутнього має відбуватися "… через ринок, дійсний ринок та в жодному випадку не через монополізовані контрольовані світові ринки, які ми маємо на сьогодні" [9, p. 75]. Іншими словами, реалізація такого проекту в сучасному світі є практично не можливою, проте формування нових цінностей може створити передумови для якісної зміни відповідного стану речей. Зокрема, це стосується й створення дійсно вільного немонопольного ринку.

Щодо захисту від засилля адміністративного апарату, то Іммануїл Валлерстайн вбачає дійсну загрозу у формуванні нової номенклатури. В той же час певним запобіжником для створення такої соціальної групи має стати децентралізований характер зазначених одиниць. У цьому можна вбачати звернення до класичних філософських роздумів щодо ідеальної організації суспільного життя. Як приклад, праці того ж самого Аристотеля чи Томаса Джефферсона. Безумовно, в наведеній перспективі оминання помилок минулого латентно присутня теза про активну участь громадян в політичному житті. Адже останнє залишається чи не єдиним дієвим механізмом захисту від засилля адміністративного апарату.

Джекі Сміт (Jackie Smith) у вступній статті до номеру "Реальні утопії та політика відчуження" журналу "Journal of World-System Research" зазначає, що виживання капіталізму безпосередньо залежить від здатності переконати людей у відсутності альтернатив. Цей американський вчений вбачає особливу важливість утопістики як засобу переосмислення проблем суспільства. В першу чергу, щодо безправних та відчужених груп. "Без розуміння того, що інший світ можливий, люди не будуть разом спричиняти спротив цій системі" [8, p. 133].

Якщо Іммануїл Валлерстайн розвивав ідею суспільних інститутів, які побудовані на принципах децентралізації та безприбутковості, то наступні вчені аналізували світ через такі поняття як належне життя (buenvivir), гостинності та щедрості (filoxenia), а також дарування подарунків (kerasma).

Професор університету Сіднея Аріель Саллех, аналізуючи програми збереження природи в рамках, так званої, зеленої економіки, приходить до сумного висновку щодо їх принципової нездійсненності. В незалежності від взятої програми, будь-то Кіотський протокол, Цілі тисячоліття ООН або ж рекомендації "Ріо-20", всі вони приречені, в найкращому випадку, лише на частковий успіх. Такий вирок обумовлений самої суттю відносин, які базуються на існуючому співвідношенні фінансового капіталу, людських ресурсів та самої природи. Причиною всьому є "… нові форми отоварювання та ринкової логіки на кшталт «торгівля вуглекислим газом», «інженерна геологія» або ж «розумне кліматоорієнтоване сільське господарство», що не здатні відновити життєздатність системи порушеної промисловим капіталізмом. Не буде «зеленої економіки» розвинутої демократії, тому що розподіл робочої сили, створюваний вільною торгівлею, зможе лише посилити нерівність обміну між Північчю та Півднем" [7, p. 142]. Іншими словами, причиною існуючого стану речей є вже порушена стабільність екологічної системи нашої планети та неподолана прірва між глобальними Північчю та Півднем, що виявляється у нерівному обміні. Останнє ще зберігається вже у нових інструментах зеленої економіки, тому що є проявом капіталістичних відносин.

На противагу зеленій економіці пропонується "зелена утопія", що буде базуватися на принципі належного життя. На думку Аріеля Саллеха, вона виступатиме "… як керівництво по створенню людьми низькозатратних моделей відносин людство-природа" [7, p. 144]. В контексті цього розроблюються ідеї біоцивілізації, що має артикулювати нову раціональність метаіндустріальності поширену по всьому світі. І хоча австралійський вчений визнає цей концепт слабо розробленим, втім він пропонує відносно нові ідеї для переосмислення. Наприклад, екологічний вимір класового формування у світі.

Дослідниця з Флоріди, Марине Каридес, беручи приклад успішних сільських мікро-економіку сучасній Греції, намагається проілюструвати можливість іншої організації суспільного життя. Вона виокремлює ідею гостинності та щедрості, а також дарування подарунків як основу для своєї утопії. Вибір цих понять обумовлено тим, що останні "…чітко вбудовані в економічні обміни між малими підприємствами, клієнтами та замовниками, що призводить до створення спільноти в основі якої обмін економічними затратами, а також заохочення виживання незалежних господарюючих суб'єктів – практики вкрай несумісної з неолібералізмом" [6, p. 154]. Тобто, пропонуються можливі шляхи подолання глобальної економічної кризи через запровадження не властивих сучасній світовій економіці виробничих відносин. Обрання власне сільської економіки як засобу досягнення поставленої мети може бути обумовлено дослідженнями американського політолога Елінор Остром, яка була відзначена Нобелівської премією з економіки 2009 року. Ця американська дослідниця аналізувала інститути колективної дії за критерієм управління спільним. Предметом її дослідження було село. Ймовірно, саме тому й Марине Каридес звернула увагу на цей предмет дослідження.

Загалом, на думку Марине Каридес виокремлення таких інструментів для політичної, соціальної та економічної організації в значній мірі допомогло б подолати недоліки існуючої капіталістичної світ-економіки.

Також Марине Каридес використала доволі цікавий термін дебтократії, що позначає владу боргів. Це поняття стосувалося сучасної Греції та її незалежності щодо нині пануючих економічних та політичних інституцій, що виходять за межі національної держави.

Ще одним теоретичним надбанням концепту утопістки стали напрацювання Роз Брюер під назвою афроцентричної утопії. Американська дослідниця зазначає, що "… в нинішній кризі капіталізму та його альтернативі… африканці по всій Африці та діаспора…є центром відчуження: соціального, економічного, політичного та екологічного" [5, p. 146]. Такий діагноз пов'язаний з реальним відривом доходів як між країнами, так й соціальних груп всередині держав. В той же час залишається відкритим питанням чи зможе людство подолати глобальну несправедливість, навіть після встановлення параметрів нової світ-системи.

Роз Брюер глибоко переконана, що перед світовою спільнотою існує чіткий виклик, що пов'язаний з необхідністю прийняття соціальних перетворень. Проте останні в жодному випадку не мають бути редуковані

до расистських, гендерних чи класових виключень. Лише за умови такої постановки питання, на думку Роза Брюера, доцільно впроваджувати утопічні проекти. На наш погляд, цей дослідник прагнув проілюструвати все ще пригнічене положення окремих соціальних груп та малу увагу до них в контексті пропонованих альтернатив.

Таким чином, в загальних рисах були приклади застосування утопістики. Ймовірно, що подібна концепція може викликати сумнів у перспективах її реалізації. Втім, відповідно до методологічних засад цього методу, він не на стільки є прогнозом, скільки постає засобом соціальної (політичної) інженерії.

Після, більш-менш, детального опису утопістики в суспільствознавчих, та безпосередньо політологічних дослідженнях, доцільно звернути увагу на слабкі місця цього теоретичного інструменту. Безумовно, що відповідні концепції з позиції деяких позитивістських та сцієнтистських вчених є a priori невірними через слабкі (а, інколи, навіть відсутні) прямі причинно-наслідкові зв'язки. Окрім того, доволі часто можна зустріти тезу про поза науковий характер таких робіт, де використовуються нерелевантні дані. Втім, це не є показником відсутності евристичного потенціалу загалом. Адже теоретичні інструменти не обмежується лише прогнозуванням, а можуть також виступати як спосіб соціальної інженерії. Якщо й не безпосередньо, то, принаймні, в якості ефекту Едипа. Сутність останнього полягає у тому, що прогноз майбутнього сам по собі здатен впливати на зміну сучасного через очікування певних викликів та надання інструментарію відповідей на нього.

Якщо із загальнонауковим положенням утопістики більш-менш зрозуміло, то доречним буде звернутися до такого напряму як футурологія для визначення оригінальності самого концепту утопістики. Ще у 1943 році німецький соціолог О. Флехтхейм запропонував ввести поняття футурології до наукового обігу. Останнє поняття отримало широке розповсюдження завдяки американському письменнику Олдосу Хакслі. Предметом футурології виступає визначення далекого майбутнього. Останнє, відповідно до назви підходу, трансформувалося у науковий епітет футурологічний. Методом досягнення футурології є глобальне прогнозування на тривалі протяжності часу. Отже, як за предметом, так і за методом, футурологія та утопістика є однозначно схожими. Більше того, перша є значно старішою порівняно навіть з самим світ-системним підходом, не кажучи вже про понятійне нововведення утопістики.

Окрім того, футурологія, як і утопістика, не постає поза ціннісним підходом. Зокрема як зазначають російські дослідники Олексій Турчин та Михайло Батін ".. історія не може бути відокремлена від моральної оцінки минулих подій, так і футурологія не відмежована від спроб запропонувати рішення, що можуть вплинути на формування майбутнього" [4, p.10-11]. Футурологія на сьогодні представлена окремими підходами щодо майбутнього, які прийнято поділяти на оптимістичний та песимістичний (теорія криз та катастроф). Отже, і в цьому вимірі маємо співпадіння між двома підходами.

Навіть такий доволі поверховий аналіз зводиться не на користь світ-системного аналізу та запропонованого його представниками поняття утопістики. Адже відповідна практика "позичання" теоретичних інструментів створює лише дублювання наукового знання. В даному випадку, доречним може виявитися славнозвісна бритва Оккама. Відповідно до останньої не варто множити сутності без потреби, оскільки це, як мінімум, ускладнює вивчення соціальних феноменів. Проте, стаючи на захист світ-системного аналізу, можна знайти певне виправдання поняттю утопістики. Воно полягатиме у тому, що підхід позиціонує себе як критичну теорію. Отже, прагне до творення нового понятійно-категоріального апарату, що має вийти за межі конвенціонального дискурсу. Ймовірно, саме в цьому доцільно шукати виправдання для існування такого теоретичного інструменту як утопістика.

Таким чином, було розглянуто концепцію утопістики та її основні теоретико-методологічні засади як частини світ-системного підходу. Було продемонстровано, що утопістика є не тільки інструментом прогнозування, але й інструментом соціальної інженерії. Останнє виявляється через ствердження потреби інтелектуального проектування післякризового майбутнього, що має на меті покращення життя кожної людини. Відповідні теоретичні напрацювання були продемонстровані на прикладах праць Аріель Саллеха, Марине Каридес та Роз Брюер. Також варто зазначити, що утопістику слід розглядати як певну версію футурології у світ-системному аналізі. Таке твердження підтверджується відсутністю значних відмінностей між обома підходами та первинністю футурології щодо утопістики. В той же час теоретичні засади останньої залишаються ще малодослідженими, що потребує додаткового опрацювання в майбутніх статтях.

Список використаної літератури

1. *Брайсон В.* Гендер и политика времени. Феминистская теория и современные дискуссии / В. Брайсон ; [пер. с англ. А. Якубина]. – Киев : Центр учебной литературы, 2011. – 248 с. 2. *Валлерстайн И.* Конец знакомого мира: Социология XXI века / И. Валлерстайн ; [пер. с англ. под ред. В. И. Иноземцева]. – М. : Логос, 2004. – 368 с. 3. *Турчин А. В.* Футурология. XXI век: бессмертие или глобальная катастрофа? / А. В. Турчин, М. А. Батин. – М. : БИНОМ. Лаборатория знаний, 2013. – 263 с. 4. *Almond G.* Separate tables: Schools and Sects in Political Science // Political Science and Policy. – 1988. – Vol. 21, No. 4. – P. 828–842. 5. *Brewer R.* Political Economy of the World-System: The Imperative of African-Centered Utopias // Journal of World-Systems Research. – 2012. – Vol. 18, No. 2. – P. 146–150. 6. *Karides M.* Local Utopia as Unobtrusive Resistance: The Greek Village Micro-Economy // Journal of World-Systems Research. – 2012. – Vol. 18, No. 2. – P. 151–156. 7. *Salleh A.* "Green Economy" or Green Utopia: The Salience of Reproductive Labor Post-Rio+20 // Journal of World-Systems Research. – 2012. – Vol. 18, No. 2. – P. 141–145. 8. *Smith J.* Editor's Introduction: Utopias and the Politics of Dispossession // Journal of World-Systems Research. – 2012. – Vol. 18, No. 2. – P. 138–140. 9. *Wallerstein I.* Utopistics or historical choices of the twenty-first century / I. Wallerstein. – New York : The New Press, 1998. – 93 p.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

В. Ю. Калинин

КОНЦЕПЦИЯ УТОПИСТИКИ В МИР-СИСТЕМНОМ ПОДХОДЕ

Анализируется концепция утопистики в мир-системном подходе через рассмотрение основных ее примеров. Также предлагается сравнение утопистики с футурологией ради определения эвристического потенциала первой.

Ключевые слова: утопистика, футурология, неприбыльные децентрализованные единицы, зеленая утопия.

V. Yu. Kalinin

THE CONCEPTION OF THE UTOPISTICS IN THE WORLD-SYSTEM APPROACH

In the article was analyzed the utopistics as a concept of the world-system approach by examining its basic examples. Also was compared utopistics and futurology for determining the heuristic potential of the first one.

Keywords: utopistics, futurology, nonprofit decentralized units, green utopia.

Б. Н. Карипов, докторант, МГУ им. М. В. Ломоносова, доц., КГУ им. Ш. Уалиханова, Республика Казахстан

РОССИЙСКИЙ ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX вв.: ОБЪЕКТ ИССЛЕДОВАНИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ И ЗАРУБЕЖНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

В статье показано, что введение в оборот такого широкого и разнообразного круга источников и критической литературы позволяет утверждать, что на современном этапе изучение моделей политических изменений в российском идеологическом дискурсе продолжается по четырем направлениям: 1) персоналистскому; 2) проблемному; 3) предметному; 4) концептуальному. Существенно изменились теоретические, методологические и методические подходы к проблеме, обозначилась тенденция к междисциплинарному рассмотрению темы. Положительным моментом является также стремление исследователей к выявлению особенностей российских трансформаций на основе концептов политической модернизации и транзитологии.

Ключевые слова: идеологический дискурс, либерализм, консерватизм, социализм, модернизация, транзитология, реформы, персоналистический, проблемный, предметный, концептуальный.

Модификации политико-идеологического дискурса обнаруживают себя, прежде всего в области исторического описания. История русской общественно-политической мысли, равно как и история политических учений в России, – это особая отрасль научного знания, которая традиционно именуется историографией. Существует два варианта толкования понятия "историография". В узком смысле слова она понимается как совокупность исследований, посвященных определенной конкретной теме или исторической эпохе (в этом случае интегративным фактором выступает ее предмет), или же, наоборот, – характеризующихся внутренним идеологическим единством (интегративность обеспечивается самим субъектом – индивидуальным или институциональным). В другом, более широком, смысле слова историография – это особая научная дисциплина, которая изучает *историю* исторической науки.

Политико-идеологический дискурс (а вместе с ним и проблема политических изменений) превращается в объект историографических исследований буквально с того самого момента, как только он становится непосредственной составляющей общественной мысли. До середины XIX века, т. е. до нижней временной границы нашего исследования, в России ещё не сложились предпосылки для полномасштабного развёртывания идеологических дискурсов. После победы коммунистической идеологии в 1917 году, ситуация перешла в новое качество идеологического монополизма, анализ которого выходит за рамки избранной нами темы исследования. Вот почему, описывая в настоящей статье российский *идеологический* дискурс, мы ограничиваем его историческими границами второй половины XIX – начала XX века. Однако историография этого вопроса естественным образом выходит за верхнюю границу и простирается до наших дней.

Изучение трансформаций политической системы фактически началось уже во времена пореформенной России со второй половины XIX века. Это было связано с тем, что в условиях преодоления системного кризиса и начавшейся модернизации общества остро встал вопрос об эффективности государственного управления. Настоятельная практическая потребность вызвала к жизни различные идейно-теоретические вариации обоснования модернизационных процессов – либеральную, консервативную, социалистическую парадигмы. Представители каждой из них, размышляя о феномене государства, давали оценки процессам политической устойчивости и развития. Однако историографическое изучение взглядов представителей этих направлений и их идеологических метаморфоз началось только в конце столетия, а особый импульс получило на небольшом временном промежутке 1905–1917 годов.

В данном случае мы не претендуем на какую бы то ни было полноту историографического описания, а ставим перед собой задачу всего лишь выявить основные тенденции эволюции политической метарефлексии. Анализ дореволюционной литературы позволяет говорить о трех основных направлениях дооктябрьской историографической традиции: а) личностном; б) проблемном; в) концептуальном. Наиболее полновесно в количественном отношении среди них представлено первое – персоналистское, характеризующее в той или иной мере крупнейшие фигуры российского политического либерализма, консерватизма, социал-демократии. (Следует отметить следующих авторов и их работы: *Михайловский И. В.* Воззрения Б. Н. Чичерина на право и государство // Образование. 1904. № 7. Отд. 2. – С. 24–38; *Новгородцев П. И.* Борис Николаевич Чичерин. – М., 1905; *Бердяев Н. А.* Н. К. Михайловский и Б. Н. Чичерин // Опыты философские, социальные, литературные (1900–1906). – СПб. 1907. – С. 28–56; Общественное движение в России в начале XX века. – СПб., 1910. Т. 2. Вып. 1; *Алексеев Н. Н.* Русский гегельянец Б. Н. Чичерин // Логос. – М., 1911. Кн. 1. – С. 193–220; *Кокошкин Ф. Ф.* Краткий очерк научной деятельности А. С. Алексеева. Из воспоминаний о нем. – М., 1916; *Котляревский С. А.* А. С. Алексеев как историк политических учений // Юридический вестник. 1916. Кн. 14. – С. 128–133; *Фатеев А. Н.* Русский методолог теории права [Б. А. Кистяковский]. – Харьков, 1917; *Мартов Ю. О.* Политические партии в России. – М., 1917; и др.). Биографическая, мемуарная, некрологовая и иная литература ценна тем, что она помогает в первую очередь лучше усвоить основные вехи интеллектуального творчества ученых, основательней разобраться в "скрытой" мотивации их теоретических текстов, признать эти итоговые оценки или же усомниться в них.

Иной уровень изучения политического реформирования дореволюционными учеными отражал проблемный и концептуальный подходы. Их применение позволяло выявить стержневые, системообразующие элементы общей концепции изменений. К таковым, в частности, относилась власть. Проблема власти рассматривалась многими русскими мыслителями (например, *Градовский А. Д.* Политика, история и администрация: Критические и политические статьи. – СПб., 1871; *Коркунов Н. М.* Указ и закон. – СПб., 1884; *Блок А. Л.* Политическая литература в России и о России. – Варшава, 1894; *Алексеев А. С.* К учению о юридической природе государства и государственной власти // Русская мысль. 1894. Кн. 11. С. 57–88. *Котляревский С. А.* Власть и право. Проблема правового государства. – М., 1915; *Тарановский Ф. В.* Учебник энциклопедии права. – Юрьев, 1917; и др.), но особое итоговое (в смысле аналитики власти в российском государствоведении

© Карипов Б. Н., 2013

начала XX века) значение имеют работы Б. А. Кистяковского, в которых феномен власти уже был подвергнут многоаспектному анализу, в том числе и историографическому (например, *Кистяковский Б. А.* Лекции по государственному праву (Общее и особенное). – М., 1909; *он же*. Социальные науки и право: Очерки по методологии социальных наук и общей теории права. – М., 1916.). Общетеоретические обзоры дореволюционные ученые и политики дополняли освещением путей и возможностей реформирования государственного устройства России (среди них: *Голованов В.* Земельный вопрос во второй Государственной думе. – СПб., 1907; *Герье В. И.* Вторая Государственная дума. – М., 1907; *он же.* Значение третьей Думы в исторической России. – СПб., 1912; *Кизеветтер А.* Партия народной свободы и ее идеология. – М., 1917; и др.).

Таким образом, сами идеологи – участники дореволюционного идеологического дискурса – делали первые шаги в области историографии. Были проанализированы некоторые аспекты политической деятельности и творчества ряда теоретиков, российских либерализма, консерватизма, социализма, рассматривались некоторые проблемные вопросы (как правило, в связи с решением других исследовательских задач), предпринимались попытки определения методики исследования тех или иных сторон идеологии развития. Вместе с тем, являясь современниками происходящего, многие дореволюционные авторы не смогли избежать пристрастия и крайностей субъективизма в оценках и выводах; нередко исходные тезисы не сопровождались соответствующей аргументацией.

В советский период изучение темы продолжилось, однако осуществлялось оно под влиянием официальных идеологических стандартов, обусловленных характером социально-политического строя в СССР. Наиболее типичными были утверждения об однородной социально-классовой (дворянской или буржуазной) природе политического либерализма и консерватизма, в том числе и российских, и представление о них как низшем этапе политической идеологии, замыкающем ее предысторию и являющемся преддверием ее высшего, социалистического этапа. Широкое распространение эти стереотипы получили в первые довоенные и послевоенные десятилетия и нашли свое закрепление в дидактической литературе (например, История политических и правовых учений: Домарксистский период: Учебник. – М., 1991). Однако необходимо признать и определенный позитивный момент: в это время шло постепенное накопление фактологического материала, давались объективные оценки творчества отдельных либеральных и консервативных деятелей, что позволило расширить тематику исследований, углубить и понимание ряда идейно-политических процессов и явлений (среди прочего: *Володин А. И.* Начало социалистической мысли в России. – М., 1956; *Пантин И. К.* Материалистическое мировоззрение в теории познания русских революционных демократов. – М., 1961; *Сладкевич Н. Т.* Очерки истории общественной мысли России в конце 50-х – начала 60-х годов XIX века. – Л., 1962; *Водзинский Е. И.* Русское неокантианство конца XIX – начала XX вв. – М., 1966; *Агеев Ю. И.* Вопросы права, государства и культуры в трактовке русского дореволюционного правоведа Б. А. Кистяковского // Труды Иркутского госуниверситета. Т. 58. Сер. юрид. Вып. 9. Ч. 1. – Иркутск, 1969. С. 72–90; *Шамарин Э. В.* Государственно-правовые взгляды предшественников научного социализма России. – Киев, 1973; *Левин Ш. М.* Очерки по истории русской общественной мысли. Вторая половина XIX – начало XX в. – Л., 1974; *Зорькин В. Д.* Из истории буржуазно-либеральной политической мысли России второй половины XIX – начала XX в. (Б. Н. Чичерин). – М., 1975; *Федоркин Н. С.* Утопический социализм идеологов революционного народничества. – М., 1984.).

Либерализация советского политического режима во второй половине 1980-х годов привела к уменьшению значения идеологических штампов. Процесс размывания "идеологической чистоты" особенно усилился со второй половины 1980-х годов. В первую очередь, это проявилось в количественном отношении: появляются содержательно продуктивные публикации, позитивно оценивающие различные грани либерализма и консерватизма в целом, и политического в частности. Счет этим публикациям пошел не на единицы, а на десятки. В стране начался настоящий ренессанс идей либерализма и консерватизма. Возрождение интереса к идеологии либерализма и консерватизма, наряду с социализмом, было обусловлено остротой переживаемого системного кризиса, который требовал новых идейно-теоретических алгоритмов социальных решений и действий.

Потребность в новых подходах повлекла за собой и необходимость в формировании новых познавательных моделей. Прежде всего, это выразилось в появлении нового направления: на рубеже 1980–1990-х годов наряду с тремя вышеперечисленными, обозначился *междисциплинарный подход*. Феномен политических идеологий попадает в фокус внимания ряда гуманитарных дисциплин: политологии, правоведения, философии, социологии и истории. В исследованиях многих философов и политологов – были очерчены особенности развития политической мысли России, определены место и удельный вес в ней либерализма и консерватизма (среди работ следует назвать: *Авдеева Л. Р.* Проблема государства в русской религиозной общественной мысли последней трети XIX – начала XX в. // Вестник МГУ. Сер. 12. 1982. № 5. С. 41–46; *Ведерников В. В.* Проблема парламентаризма в нелегальной публицистике либералов (1894–1900-е гг.) // Общественная мысль России XIX в. – Л., 1986. С. 36–48; *Пивоваров Ю. С.* Русские политические мыслители и юристы XIX – начала XX вв. // Русская политико-правовая мысль XI-XIX вв. – М., 1987. С. 170–190; *Ячевский В. В.* О некоторых проблемах изучения истории русской политической мысли второй половины XIX в. – Воронеж, 1987; *Бочкарев Н. И., Маслин М. А., Федоркин Н. С.* Революционная демократия и марксизм: история, методология исследования и современность. – М., 1989; *Выдрин Д.* Петр Струве – политолог // Молодой коммунист. 1990. № 8. С. 73–79; *Белов Г. А.* Особенности развития политической мысли России // Кентавр. 1994. № 1. С. 119–138). Эти направления идейно-политического дискурса стали пониматься как влиятельные идеологические течения наряду с радикализмом в условиях реформации и модернизации общества. Впервые была подчеркнута значимость этих идеологий в общем процессе исторического развития России второй половины XIX – начала XX века. Благоприятная ситуация в этот период складывалась в политико-правовой литературе. Несмотря на перерывы в продолжение дореволюционной традиции, а также в отличие от политологии, переживавшей нелегкие времена статусного и организационного утверждения и становления, историко-теоретическая политико-правовая мысль находилась в движении. Это в конечном итоге благоприятно сказалось на количестве и качестве исследований (в том числе начатых еще в советскую эпоху): *Федотова Т. А.* Взгляды М. М. Ковалевского на государство и право // Труды ВЮЗИ. Т. 27. – М., 1972. С. 127–154; *Иванова В. И.* Учение Н. М. Коркунова о государстве и праве:

Дис… канд. юрид. наук. – М., 1975; *Ледях И. А.* Теория правового государства // Из истории политических учений. – М., 1976. С. 161–180; *Ризз Г. И.* Теория естественно-правового индивидуализма П. И. Новгородцева. – Челябинск, 1978; *Пяткина С. А.* Социологическая концепция права С. А. Муромцева // Советское государство и право. 1978. № 6. С. 105–112; *Савельев В. А.* Теория "возрожденного естественного права" в учении П. Новгородцева // Вопросы государства и права в общественной мысли России XVI–XIX вв. – М., 1979. С. 110–128; *Зорькин В. Д.* Муромцев. – М., 1979; *Каленский В. Г.* Проблемы социологии государства в истории политико-правовой мысли: Дис… докт. юрид. наук. – М., 1980; *Нерсесянц В. С.* Личность и государство (Из истории идей). – М., 1980; *Львов С. А.* Критика "философия ценностей" в русской буржуазной политико-правовой мысли (Б. А. Кистяковский): Дис. … канд. юрид. наук. – Л., 1983.; *Экимов А. И.* Коркунов. – М., 1983; *Казмер И. Э.* Социологическое направление в русской дореволюционной правовой мысли. – Рига, 1983; *Зорькин В. Д.* Чичерин. – М., 1984; *Федоров Н. В.* Концепция политики и права в буржуазной политической мысли дореволюционной России // Советское государство и право. 1985. № 7. С. 127–131; *Луковская Д. И.* Политические и правовые учения: историко-теоретический аспект. – Л., 1985; *Поляков А. В.* "Возрожденное естественное право" в России. (Критический анализ основных положений): Дис… канд. юрид. наук. – Л., 1987; *Корнев В. Н.* Буржуазно-либеральная государственно-правовая мысль России 1905–1907 гг. (Критический анализ основных положений): Дис. … канд. юрид. наук. – М., 1988; *Кузнецов Э. В.* Философия права в России. – М., 1989; *Сенцова А. А.* Развитие формы Российского государства в начале XX века // Правоведение. 1990. № 4. С. 88–93; *Скакун О. Ф.* Теория правового государства в дореволюционной России // Советское государство и право. 1990. № 2. С. 113–120.

Именно в советский период историографии начинается и философско-социологическое осмысление творчества российских идеологов второй половины XIX – начала XX века (среди работ следует отметить: *Казаков А. П.* Теория прогресса в русской социологии конца XIX века. (П. Л. Лавров, М. К. Михайловский, М. М. Ковалевский). – Л., 1969; *Кривушин Л. Т.* Проблема государства и общества в домарксистской мысли. Исторические социологические очерки. – Л., 1978; *Платонова М. Г.* Философско-социологическая концепция Б. Н. Чичерина: Дис… канд. филос. наук. – М., 1979; *Абрамов А. И.* Обоснование метафизики в русском консервативном гегельянстве // Социальная наука в России в XIX веке. – М., 1985. С. 98–111; *Сухов А. Д.* Двуликий Янус либерализма // Русская философия: пути развития (Очерки теоретической истории). – М., 1985. С. 135–154; *Рагозин Н. П.* Понятие власти в русском либерализме второй половины XIX – начала XX вв. (Критический анализ): Дис. … канд. филос. наук. – М., 1987; *Авдеева Л. Р.* Право и его философы в России // Вестник МГУ. Сер. 7. 1990. № 3. С. 38–47; *Роговицын О. И.* Ступени свободы. Логико-исторический анализ категории свободы. – М., 1990; *Шамшурин В. И.* Человек и государство в русской философии естественного права // Вопросы философии. 1990. № 6. С. 132–141. Предпринимаются первые попытки анализа мировоззренческих основ различных идеологий в России, выявляются их социально-исторические корни и определяются основные социальные носители этих идеологий. Философы и социологи вводят в историографический оборот ряд крупных фигур российских либерализма, консерватизма и социализма, с различных методологических позиций оценивают их взгляды, акцентируют внимание на политико-философской проблематике.

Вопрос о русском или российском политическом либерализме, консерватизме, социализме оказался и в поле зрения советских историков (например, *Иоффе Г. З.* Крах российской монархисткой контрреволюции. – М., 1977; *Пирумова Н. М.* Земское либеральное движение в России. Социальные корни и эволюция до начала XX века. – М., 1977; *Балашова Н. А.* Российский либерализм начала XX века. Банкротство идей "Московского еженедельника". – М., 1981; *Минаева Н. В.* Правительственный конституционализм и передовое общественное мнение России в начале XX века. – Саратов, 1982; *Ведерников В. В.* Проблема представительства в русской публицистике рубежа XX столетия: Автореферат. дис… канд. истор. наук. – Л., 1983; *Шелохаев В. В.* Кадеты – главная партия либеральной буржуазии в борьбе с революцией. 1905–1907 гг. – М., 1983; *Шацилло К. Ф.* Русский либерализм накануне революции 1905–1907 гг. Организация. Программы. Практика. – М., 1985; *Думова Н. Г.* Новые тенденции в современной зарубежной историографии буржуазного либерализма в России // Новейшие исследования по истории России периода империализма в советской и зарубежной историографии. – М., 1985. С. 104–116; *Ярославцев Я. А.* Русский либерализм в годы первой революционной ситуации (Некоторые вопросы эволюции): Автореф. дис… канд. истор. наук: – М., 1985. *Суслов М. Г.* Борьба против "экономизма" в российской социал-демократии. – Иркутск, 1986; *Аврех А. Я.* Ранний буржуазный либерализм: Особенности исторического развития // Вопросы истории. 1989. № 2. С. 17–32; *Емельянов В. В., Судаков В. В.* Источниковедение истории русской общественной мысли эпохи империализма. Вологда, 1988; *Китаев В. А.* Славянофильство и либерализм // Вопросы истории. 1989. № 1. С. 69–75; и др.). Анализ ряда работ показывает, что этот вопрос является составной частью более общей проблемы – характеристики и оценки особенностей социально-исторического развития пореформенной России, а также места и роли различных классов и слоев в этом процессе. В рамках этого предметно очерченного исследовательского русла они и проводили свои изыскания, вводя в оборот различные исторические источники: теоретические работы и программные политико-партийные документы, публицистику и эпистолярное наследие, мемуары и дневниковые записи либеральных, консервативных и социалистических деятелей. Это способствовало, особенно начиная с 1960-х годов, разработке следующих направлений научных исследований: анализа возникновения и нарастания либерального, консервативного и социалистического движения с середины XIX века; определения основных этапов этого движения; характеристики политических сил и групп либерального, консервативного и социалистического движения, их политических программ и доктрин; роли и места в нем ключевых фигур.

Таким образом, советская историография усилиями политологов, правоведов, философов, социологов, историков продолжила традицию изучения политических трансформаций в российских идеологиях рассматриваемого периода, выразив объективную потребность в междисциплинарном подходе к ее анализу. Но эта потребность обозначилась лишь в начальных контурах, ибо исследование проблематики велось в рамках предметного содержания каждой из перечисленных дисциплин в связи с решением своих познавательных задач, а также под влиянием жестких идеологических предписаний. На историографическую "повестку дня" встал

вопрос о системном, комплексном изучении феномена политических изменений.

Предпосылки и условия для решения этого вопроса появились на современном этапе историографической традиции. Трансформационные изменения, происходящие в постсоветских обществах, мотивировали познавательный интерес к истории и теории российских политических идеологий. Поражение коммунистической политики вызвало потребность в новой системе мировоззренческих ценностей, адекватной осуществляющимся социальным изменениям. После первой волны публикаций о политических идеологиях российского либерализма, консерватизма и социализма, привнесшей в оценки и выводы изрядную долю публицистического налета, специалисты стали понимать, что эти идеологии представляют собой сложное и противоречивое явление и требуют вдумчивого и кропотливого анализа (следует отметить следующие работы: *Шелохаев В. В.* Состояние современного историографического поля российского либерализма и консерватизма // http: www. conservatism. narod. ru/ Shelohaev2. dok. 5.10. 2003; *Бузгалин А. В., Колганов А. И.* Постсоветский марксизм в России: ответы на вызовы XXI века. – М., 2005; *Репников А. В.* Современная историография российского консерватизма. http://www.nationalism.org/library/science/ideology/repnikov-historiograly.htm и др.).

В последние годы прошлого и текущие годы нынешнего века философами и социологами, историками и экономистами, правоведами и политологами были опубликованы значительное количество крупных монографий (среди них: *Исаев И. А.* Политико-правовая утопия в России. Конец XIX – начало XX в. – М., 1991; *Козлихин И. Ю.* Идея правового государства. История и современность. – СПб. 1993; *Федчин В. С.* Проблема человека в русской общественной мысли (XIX – начало XX вв.) – Иркутск, 1993; *Искра Л. М.* Борис Николаевич Чичерин о политике, государстве и истории. – Воронеж, 1995; Власть и оппозиция. Российский политический процесс XX столетия. – М., 1995; Власть и реформы. От самодержавной к советской России. -СПб., 1996; *Шелохаев В. В.* Либеральная модель переустройства России. – М., 1996; *Пивоваров Ю.* Очерки истории русской общественно-политической мысли XIX – первой трети XX столетия. – М., 1997; *Ширинянц А. А., Ширинянц С. А.* Российская интеллигенция на рубеже веков: заметки о политической культуре. – М, 1997; Русские консерваторы. – М., 1997; *Абелинскас Э.* Консерватизм как мировоззрение и политическая идеология (опыт обоснования). – Екатеринбург, 1999; *Карцов А. С.* Правовая идеология русского консерватизма. – М., 1999; *Нарежный А. М.* Проблема консерватизма в русской либерально-консервативной мысли второй половины XIX в. – Ростов н/Д., 1999; *Руткевич А. М.* Что такое консерватизм? -М. – СПб., 1999; *Кошкидько В. Г.* Представительная власть в России: реформирование и функционирование (1905–1907). – М., 2000; *Гусев В. А.* Русский консерватизм: Основные направления и этапы развития. – Тверь, 2001; *Гросул В. Я., Итенберг Б. С., Твардовская В. А., Шатилюк К. Ф., Эймонтова Р. Г.* Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика. – М., 2000; Консерватизм в России и мире: прошлое и настоящее. Вып. 1. – Воронеж, 2001; *Кукушкина И. Е.* Русская социология XIX – начала XX века. – М.,; Российские либералы. Сб. статей. М., 2001; Российский либерализм: идеи и люди. – М., 2004; Модели общественного переустройства России. XX век. – М., 2004; *Пивоваров Ю. С.* Полная гибель всерьез: Избр. работы. – М., 2004; *Репников А. В.* Консервативные представления о переустройстве России (конец XIX – начало XX века). – М., 2006; *Бессонова О. Э.* Раздаточная экономика России: эволюция через трансформации. – М., 2006; *Глебова И. И.* Политическая культура России: образы прошлого и современность. – М., 2006; и др.), сотни статей, докладов и тезисов в научных журналах и материалах конференций, симпозиумов и конгрессов, посвященных русской политической мысли второй половины XIX – начала XX века и идеологиям консерватизма, социализма и либерализма. Переизданы труды видных теоретиков и идеологов западноевропейского и русского либерализма, консерватизма и социализма, работы эмигрантских авторов, переведены на русский язык монографические исследования и статьи ряда западных ученых. Завершено издание многотомного исследовательского проекта "Политические партии России. Документальное наследие" (например, Анархисты: Документы и материалы. 1883–1935: В 2 т., – М., 1998–1999; Меньшевики. Документы и материалы. 1903 – февраль 1917. – М., 1996; Партия социалистов-революционеров: Документы и материалы: В 3 т. – М., 1996; Правые партии. 1905–1917: Документы и материалы. В 2 т., 1998; Съезды и конференции конституционно-демократической партии. 1904–1920 гг.: В 3 т. – М., 1997–2000; Протоколы Центрального комитета заграничных групп конституционно-демократической партии: В 6 т. М., 1996–1999; Партия "Союз 17 октября". В 2 т. – М., 1996–1998; и др.). Подготовлены десятки диссертаций (среди них: *Дорожкин Ю. Н.* Политическая система России после октября 1917: Ленинская концепция и историческая практика. Дис. … д-ра филос. наук. – Уфа, 1994; *Русакова О. Ф.* Отечественный опыт концептуального осмысления большевизма. Дис. … д-ра пол. наук. – Екатеринбург, 1994; *Сапельников А. Б.* Социал-демократическая концепция государства: история и современность. Дис. … канд. юр. наук. – СПб., 1998; *Дубровин Д. А.* Либеральная альтернатива общественного развития России в начале XX века. Дис… канд. истор. наук. – М., 2000; *Иванников И. А.* Проблема эволюции формы российского государства в истории русской политико-правовой мысли второй половины XIX – середины XX вв. Дис… д-ра юр. наук. – Ростов н/Д, 2000; *Малинова О. Ю.* Анализ концепций либерального национализма: середина XIX – начало XX века. Дис. … д-ра филос. наук. – М., 2000; *Глушкова С. И.* Проблема правового идеала в русском либерализме. Дис. … д-ра полит. наук. – Екатеринбург, 2002; *Гнатенко Е. А.* Философский проект правового государства в культуре предреволюционной России. Дис. … канд. филос. наук. – М., 2002; *Щепетев В. И.* Основные тенденции развития российской государственности в XIX – начале XX вв. и их правовые основы. Дис… д-ра юр. наук. – СПб., 2002; *Монастырский Г. П.* Социология русского консерватизма. Дис. … д-ра соц. наук. – Северодвинск, 2003; *Самарская Е. А.* Левые начала и конца XX века: Смена парадигмы. Дис. … д-ра пол. наук. – М., 2003; *Бледный С. Н.* Управление политическими процессами в общественной мысли России второй половины XIX – начала XX вв. Дис. … д-ра ист. наук. – М., 2004; *Голубев М. Р.* Общественно-политическая мысль о переустройстве России: конец XIX – начало XX вв. Дис. … д-ра ист. наук. – Пермь, 2004; *Дугин А. Г.* Трансформация политических институтов и структур в процессе модернизации традиционных обществ. Дис. … д-ра пол. наук. – Ростов н/Д, 2004; *Кокорев Н. С.* Социологическая концепция Б. Н. Чичерина:

генезис и содержание. Дис. … д-ра соц. наук. – Тамбов, 2004; *Лебедев С. В.* Система ценностей в философии русского консерватизма второй половины XIX в. Дис. … д-ра филос. наук. – СПб., 2004; *Лукьянов М. Н.* Российский консерватизм и реформы. 1907–1914. Дис. … д-ра ист. наук. – Пермь, 2004; *Молчанов Д. В.* Российский либерализм на рубеже XX–XXI вв.: Традиции и современность. Дис. … д-ра истор. наук. – М., 2004; *Мусихин Г. И.* Власть перед вызовом модернизации: сравнительный анализ российского и немецкого опыта: конец XVIII – начало XX вв. Дис… д-ра пол. наук. – М., 2004; *Аронов Д. В.* Законотворческая деятельность российских либералов в Государственной Думе: 1906-1917 гг.: Дис. … д-ра ист. наук. – Орел, 2005; *Андрейченко А. С.* Консервативное правопонимание в России XIX – XX вв. Дис. … канд. юр. наук. – Ростов н/Дону, 2006; *Репников А. В.* Консервативные концепции переустройства России в контексте исторического процесса конца XIX – начала XX вв. Дис. … д-ра ист. наук. – М., 2006; *Седаев П. В.* Общественно-государственный идеал в русской консервативной философии. Дис. … канд. филос. наук. – Н/Новгород, 2006; *Васильев Б. В.* Философия права русского неолиберализма конца XIX – начала XX вв. Дис. … д-ра. филос. наук. – СПб., 2008; и др.); опубликованы соответствующие антологии, энциклопедии, словари (например, Политические партии России. Конец XIX – первая треть XX века. Энциклопедия. – М., 1996; Антология мировой политической мысли. В 5 т. Т. 4. Политическая мысль в России: Вторая половина XIX – XX в. – М., 1997; Политическая мысль в России: Словарь персоналий (XI в. – 1917 г.). – М., 2000; Общественная мысль России XVIII – начала XX века: Энциклопедия. – М., 2005; *Смолин М. Б.* Энциклопедия имперской традиции русской мысли. – М., 2005; и. др.).

Нельзя не упомянуть также и о том, что исследования российского идеологического дискурса второй половины XIX – начала XX века заняли важное место в зарубежной социальной науке. Бурное развитие американской и европейской советологии во второй половине XX столетия повлекло за собой возрождение интереса к изучению условий, приведших к революции 1917 года, и, в частности, появление значительного количества публикаций по российской политической истории XIX века. Этот интерес не исчез и после крушения коммунистического политического режима, поскольку возрождение российской конкурентной политики во многом напоминало о событиях вековой давности.

Работы обобщающего характера по истории российской политической мысли задавали концептуальные рамки для изучения идеологического дискурса (следует назвать следующие: *McLean H., Malia M., Fischer G*. Russian Thought and Politics. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957; *Utechin S*. Russian political thought: A concise history. – New York: Praeger, 1964; *Anderson T*. Russian political thought: An introduction. – Ithaca, N. Y: Cornell University Press, 1967; *Simmons E*. Continuity and Change in Russian Thought. – New York: Russell, 1967; *Shapiro L*. Rationalism and nationalism in Russian nineteenth-century political thought. – New Haven: Yale University Press, 1967; *Berlin I.* Russian Thinkers. – London: Hogarth Press, 1978; *Walicki A*. A History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism. – Stanford, CA: Stanford University Press, 1979; *Leatherbarrow W., Offord D*. A History of Russian Thought. – Cambridge: Cambridge University Press, 2010.). Особым вниманием среди зарубежных исследователей пользовался феномен российской радикальной интеллигенции, сформировавшей российский революционный идеологический дискурс (например, *Billington J*. The intelligentsia and the religion of humanity. // American Historical Review. 1960. Vol. 65. No 4. P.807–21; *Pipes R*. The Russian Intelligentsia. – New York: Columbia University Press, 1961; *Nahirny V*. The Russian intelligentsia: from men of ideas to men of convictions // Comparative Studies in Society and History, 1962. Vol. 4. No 4. P. 403–35; *McConnell A*. The origin of the Russian intelligentsia. // Slavic and East European Journal, 1964. Vol.8. No 1. P. 1–16; *Pollard A*. The Russian intelligentsia: the mind of Russia. // California Slavic Studies, 1964. No 3. P. 1–6; *Brower D*. The problem of the Russian intelligentsia. // Slavic Review. 1967. Vol. 26. No 4. P. 638–47; *Pomper Ph*. The Russian Revolutionary Intelligentsia. – New York: Thomas Y. Crowell Company, 1970; *Confino M*. On intellectuals and intellectual traditions in eighteenth – and nineteenthcentury Russia // Daedalus, 1972. Vol. 101. P. 117–49; *Brower D*. Training the Nihilists: Education and Radicalism in Tsarist Russia. – London: Cornell University Press, 1975; *Read C*. Religion, Revolution and the Russian Intelligentsia 1900–1912: The Vekhi Debate and Its Intellectual Background. London: Macmillan, 1979; *Kelly A*. Self-censorship and the Russian intelligentsia, 1905–1914 // Slavic Review, 1987. Vol. 46. No 2. P. 193–213; *Fink L., Leonard S., Reid D*. Intellectuals and Public Life: Between Radicalism and Reform. – Ithaca: Cornell University Press, 1996; *Knight N*. Was the intelligentsia part of the nation? Visions of society in post-emancipation Russia // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2006. Vol.7. No 4. P. 733–58.). Немало работ было посвящено также изучению основных направлений российского идеологического дискурса XIX столетия, среди которых исследователи выделяют либерализм (среди них: *Fischer G.* Russian Liberalism: From Gentry to Intelligentsia. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958; *Pipes R.* Struve: Liberal on the Left, 1870–1905. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970; *Wortman R*. The Development of a Russian Legal Consciousness. – Chicago: University of Chicago Press, 1976; *Pipes R*. Struve: Liberal on the Right, 1905–1944. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980; *Offord D*. Portraits of Early Russian Liberals: A Study of the Thought of T. N. Granovsky, V. P. Botkin, P. V. Annenkov, A. V. Druzhinin, and K. D. Kavelin. – Cambridge: Cambridge University Press, 1985; *Roosevelt P*. Apostle of Russian Liberalism: Timofei Granovsky. – Newtonville: Oriental Research Partners, 1986; *Walicki A*. The Legal Philosophies of Russian Liberalism. – Oxford: Clarendon Press, 1987; *Hamburg G*. Boris Chicherin and Early Russian Liberalism: 1828–1866. – Stanford: Stanford University Press, 1992; *Stockdale M*. Paul Miliukov and the Quest for a Liberal Russia, 1880–1918. – Ithaca: Cornell University Press, 1996.), консерватизм (например, *Thaden E*. Conservative Nationalism in Nineteenth-Century Russia. – Seattle: University of Washington Press, 1964; *Katz M.* Michael N. Katkov: A Political Biography, 1818–1887. – Paris: Mouton, 1966; *Byrnes R*. Pobedonostsev: His Life and Thought. – Bloomington: Indiana University Press, 1968; *Dowler W*. Dostoevsky, Grigor'ev, and Native-Soil Conservatism. – Toronto: University of Toronto Press, 1982. *Pipes R*. Russian Conservatism and Its Critics: A Study in Political Culture. – New Haven, CT: Yale University Press, 2005.), национализм различных оттенков (среди прочего: *Petrovich M.* The Emergence of Russian Panslavism 1856–1870. – New York: Columbia University Press, 1956; *Kohn H.* Pan-Slavism: Its History and Ideology. – New York: Vintage Books, 1960; *Schimmelpenninck van der Oye D*. Toward the Rising Sun: Russian Ideologies of Empire and the Path to War with Japan. – DeKalb:

Northern Illinois University Press, 2001; *Rabow-Edling S*. Slavophile thought and the politics of cultural nationalism. – Albany: State University of New York Press, 2006.), а также социализм марксистского (среди них: *Haimson L*. The Russian Marxists and the Origins of Bolshevism. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1955; *Keep J*. The Rise of Social Democracy in Russia. – Oxford: Clarendon Press, 1963; *Baron S*. Plekhanov: The Father of Russian Marxism. – London: Routledge & Kegan Paul, 1963; *Wildman A*. The Making of a Workers' Revolution: Russian Social Democracy, 1891–1903. Chicago: Chicago University Press, 1967. *Harding N*. Lenin's Political Thought, 2 vols. – London: Macmillan, 1977–81. *Besançon A*. The Intellectual Origins of Leninism. – Oxford: Basil Blackwell, 1981. *Ulam A*. The Bolsheviks. The Intellectual and Political History of the Triumph of Communism in Russia. – Cambridge: Harvard University Press, 1998), народнического (например, *Billington J*. Mikhailovsky and Russian Populism. – Oxford: Clarendon Press, 1958; *Venturi F*. Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia. – London: Weidenfeld and Nicolson, 1960; *Pomper Ph*. Peter Lavrov and the Russian Revolutionary Movement. – Chicago: University of Chicago Press, 1972; *Hardy D*. Petr Tkachev: The Critic as Jacobin. – Seattle: University of Washington Press, 1977; *Hardy D*. Land and Freedom: The Origins of Russian Terrorism, 1876–1879. – New York: Greenwood Press, 1987) и анархистского толка (среди них: *Carr E*. Michael Bakunin. – New York: Vintage Books, 1961. *Joll J*. The Anarchists. – London: Eyre and Spottiswoode, 1964; *Avrich P*. The Russian Anarchists. – Princeton: Princeton University Press, 1967. *Cahm C*. Kropotkin and the Rise of Revolutionary Anarchism: 1872–1886. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Введение в оборот такого широкого и разнообразного круга источников и критической литературы позволяет утверждать, что на современном этапе изучение моделей политических изменений в российском идеологическом дискурсе продолжается по четырем направлениям: 1) персоналистскому; 2) проблемному; 3) предметному; 4) концептуальному. Существенно изменились теоретические, методологические и методические подходы к проблеме, обозначилась тенденция к междисциплинарному рассмотрению темы. Положительным моментом является также стремление исследователей к выявлению особенностей российских трансформаций на основе концептов политической модернизации и транзитологии.

Вместе с тем при всех достоинствах обозначенных подходов им присущи известные ограничения. Во-первых, тема российского идеологического дискурса в вышеперечисленных работах не является основной; в большинстве случаев она увязывается с выполнением иных исследовательских задач.

Во-вторых, плюрализм подходов и позиций, суждений и мнений по данной проблеме уже достиг "критической массы". В результате проблема политических изменений в идеологическом дискурсе оказалась и теоретически и историографически фрагментированной, а это может привести к "размыву" ее контуров.

В-третьих, разработка проблем социально-политического изменения и развития представителями разных обществоведческих дисциплин продолжает вестись в так называемом автономном режиме, без должного учета достижений в смежных отраслях. Полученные в ходе исследований результаты слабо коррелируют друг с другом и не всегда складываются в целостную картину.

Таким образом, на основании анализа историографии российского идеологического дискурса второй половины XIX – начала XX века мы приходим к следующим выводам:

1. В рамках отечественной и зарубежной историографии российского идеологического дискурса позднего имперского периода можно выделить персоналистское, предметное, проблемное и концептуальное направления.

2. Исследовательские приоритеты и расставляемые авторами акценты в изучении данной проблемы во многом определяются потребностями и ограничениями их собственной эпохи.

3. Дискурсивные идеологические процессы в России данного периода пока не стали объектом полномасштабного исследования.

4. Отсюда проистекает объективно назревшая научная задача – провести комплексное исследование, которое решало бы задачу именно системного анализа основных моделей политических изменений в идеологическом дискурсе пореформенной России второй половины XIX – начала XX века. Это важно сделать как в контексте развития мировой и российской общественной мысли, так и в логической связи и обусловленности с модернизационными вызовами современности.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

Б. Н. Карипов

РОСІЙСЬКИЙ ІДЕОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX – ПОЧАТКУ XX ст.: ОБ'ЄКТ ДОСЛІДЖЕННЯ ВІТЧИЗНЯНОЇ І ЗАКОРДОННОЇ ІСТОРІОГРАФІЇ

У статті продемонстровано, що введення в обіг такого широкого і різноманітного кола джерел і критичної літератури дозволяє стверджувати, що на сучасному етапі дослідження моделей політичних змін у російському ідеологічному дискурсі продовжується за чотирма напрямками: 1) персоналістському; 2) проблемному; 3) предметному; 4) концептуальному. Істотно змінилися теоретичні, методологічні і методичні підходи до проблеми, окреслилась тенденція до міждисциплінарного розгляду теми. Позитивним моментом є також прагнення дослідників до виявлення особливостей російських трансформацій на підставі концептів політичної модернізації і транзитології.

Ключові слова: ідеологічний дискурс, лібералізм, консерватизм, соціалізм, модернізація, транзитологія, реформи, персоналі стичний, проблемний, предметний, концептуальний.

B. N. Karipov

RUSSIAN IDEOLOGICAL DISCOURSE OF THE SECOND HALF OF XIX – EARLY XX CENTURIES: THE STUDY OF DOMESTIC AND FOREIGN HISTORIOGRAPHY

The paper shows that the introduction into circulation of such a wide and diverse range of sources and critical literature suggests that at the present stage of the study of models of political change in Russia's ideological discourse continues in four areas: 1) personalistic 2) Subject 3) substantive, 4) conceptual. Significantly changed the theoretical and methodological approaches to the problem, a trend towards an interdisciplinary consideration of the topic. A positive aspect is the desire of researchers to identify features of the Russian transformation based on the concepts of political modernization and transitology.

Keywords: ideological discourse, liberalism, conservatism, socialism, modernization, transitology, reforms, personalistic, problem, subject, concept.

УДК 321.7

Д. О. Печенюк, здобувач, КНУТШ

ТИПОЛОГІЯ ДЕМОКРАТИЧНИХ РЕЖИМІВ ЗА Б. БАРБЕРОМ

У даній статті здійснюється аналіз типології демократичних режимів, запропонованої американським політологом Б. Барбером, вивчаються три типи представницької демократії, а саме – владна, правова та плюралістична, а також два види прямої демократії – унітарна та сильна. Автор досліджує особливості кожного типу, їхні переваги та недоліки, окрім цього критично осмислюються аргументи на користь сильної демократії, яка у відповідності до позиції американського вченого, вважається оптимальною і єдино спроможною бути відповідною політичним реаліям сучасного світу.

Ключові слова: демократичний режим, представницька демократія, пряма демократія, владна демократія, правова демократія, плюралістична демократія, унітарна демократія, сильна демократія, свобода, рівність, справедливість.

Загальновизнаним у політичній науці є підхід щодо розмежування політичних режимів на демократичні та недемократичні за такими критеріями як джерело влади і межі влади. Демократичними визнаються режими, в основі яких знаходяться рівність, солідарність і свобода, а джерелом влади завжди виступає народ. Зовнішніми ознаками такої форми державно-політичного устрою суспільства, зазвичай, постають багатопартійність, система прав і свобод громадян, гарантованих державою, наявність представницьких органів влади, процедури виборів на різних рівнях, мажоритаризм як спосіб прийняття політичних рішень тощо. Головними ознаками недемократичних режимів виявляються влада авторитету, можливість застосування насильства, політико-правова нерівність між громадянами, різними соціальними групами, стратами тощо, присутні представницькі органи влади за таких умов переважно носять формальний характер, так само як і процедура виборів, поділ влади може взагалі нівелюватися, а роль різних силових структур мати тенденцію на посилення.

Класифікацій як політичних режимів, так і безпосередньо демократій у науковій літературі зустрічається доволі багато. В цьому контексті можна згадати запропоновану Г. Алмондом і Г. Паеуллом типологію політичних режимів за двома вихідними критеріями: субсистемної автономності та диференційованості політичної структури. Або ж можна звернутися до наукового доробку Д. Хелда, який у роботі "Моделі демократії", пропонує логічну класифікацію з гарним схематичним зображенням різних демократичних форм, починаючи від стародавніх Афін, закінчуючи сучасними варіаціями. Вчений виділяє два основні види демократій за часовим критерієм, а саме класичні і сучасні, окрім цього всі вони також поділяються за принципом суб'єкта управління. До сучасних моделей демократії науковець відносить легальну, змагального елітизму та плюралістичну, що репрезентують представницьку форму, а пряма демократія представлена двома моделями – партисипаторною та деліберативною [1, p.5]. Не можна не згадати і підхід А. Лейпхарта, фахівця в галузі порівняльних політичних досліджень, який аналізуючи відмінності у структурах суспільства і поведінці еліт, вивів чотири сучасні типи демократій: деполітизований, центробіжний, доцентровий та співгромадянський. Перший тип демократії ще можна назвати лібералізмом груп інтересів, за якого у процесі прийняття політичних рішень задіяні усі зацікавлені групи. Другий тип вирізняється крайньою нестабільністю, третій – ґрунтується на постулаті "уряд проти опозиції". Останній четвертий тип демократії виникає у строкатих суспільствах, які вирізняються етнічною, релігійною, мовною гетерогенністю та загрозою потенційно можливих конфліктів.

У власних наукових розвідках Б. Барбер звертається переважно до аналізу демократичних режимів, які пропонують різні способи вирішення соціального конфлікту. Недемократичні ж, на його думку, використовують у ролі основного інструментарію знищення, примус і насильство. Американський дослідник формує власну типологію демократичних режимів, акцентуючи увагу на тому, що кожна із форм представляє собою ідеальний варіант, який у своєму чистому вигляді не може бути зафіксований у реальній практиці. Типологія Б. Барбера передбачає два класи демократичних режимів: представницькі та прямі демократії. Зрозуміло, що представницькі демократії передбачають делегування прав громадян як носіїв влади представницьким органам, які у подальшому і покликані здійснювати суспільно-політичне управління. Прямі форми передбачають неопосередковану участь громадян у виробленні політики, її запровадженні, вдосконаленні і контролі. У своїй типології дослідник пропонує три форми представницької демократії, а саме владну, правову та плюралістичну. До прямих форм демократії він відносить унітарну та сильну. Кожна із вищеназваних форм наділена власними особливостями, які детально прописує вчений. Логіка сильної демократії буде більш зрозумілою з урахуванням специфіки інших форм демократії, саме тому ми вважаємо за доцільне, звернутися до системного розгляду кожної з них і більш поглибленого аналізу партисипаторної форми.

Модель владної демократії вирізняється розподілом влади за принципом централізації в ім'я безпеки і порядку, останні ж визнаються ключовими нормами. Така форма представницької демократії покладається на поважних громадян і бездоганність управління еліти, яка будучи обраною, є підзвітною масам, що делегували їй свої владні повноваження. Б. Барбер дає чітке визначення владної демократії, зазначаючи, що "демократія у владному модусі вирішує конфлікт за відсутності незалежних підвалин шляхом перенесення на представницьку виконавчу еліту, що використовує владу (влада плюс мудрість), прагнення реалізації сукупності інтересів електорату" [2, p. 140].

Отже, як ми бачимо, владна модель демократії передбачає централізовану владу в руках активного уряду, диференційованих але водночас об'єднаних владним прочитанням громадянських інтересів людей. Інституційний ухил іде в бік виконавчої влади, яка водночас тяжіє відігравати і значну законодавчу роль. Цілком зрозуміло, що дана модель демократії не є досконалою, і Б. Барбер пояснює чому. Він наголошує на тому, що вона схильна до гегемонії, неповної рівності, і вирізняється надзвичайно серйозною недооцінкою громадян, які обмежуються виключно правом вибору еліти. Окрім цього, владна демократія є слабкою через неспроможність подолання двох актуальних викликів, до яких вчений відносить залежність від представництва і реінтродукцію до сфери політики під прикриттям мудрості і незалежних основ, що врешті решт, створює підвалини для автономної від населення політики владних структур.

Інша форма представницької демократії – правова модель так само має специфічні риси, які ми також

© Печенюк Д. О., 2013

вважаємо за необхідне визначити та розтлумачити. До головних ознак цього різновиду демократії вчений відносить арбітраж, судове рішення та захист прав, які здійснюються представницькою, але незалежною судовою гілкою влади, яка провадить непряме управління шляхом встановлення обмежень, і тисне на прямі органи управління. Дана модель також як і її попередниця спирається на диференційованих громадян, для яких суди постають інституціями, які є єдино спроможними виступити у ролі посередника між громадянським суспільством і державним управлінням. Б. Барбер дає власну дефініцію даної моделі: "демократія у правовому модусі вирішує конфлікт за відсутності незалежних основ шляхом перенесення на представницьку судову еліту… розв'язання розбіжностей та посилення конституційних прав та обов'язків" [2, p.142].

Хотілося б підкреслити, що поняття правової демократії не є науковим нововведенням Б. Барбера. Франц Нойман у роботі 1957 року "Концепція політичної свободи" використовував схожий за смисловим навантаженням термін "правова свобода", під яким розумів політичний лад, за якого закон використовується для захисту абстрактної свободи індивідів від порушень з боку влади [3, p. 920–921]. Дещо згодом інший вчений Теодор Лоуї у книзі "Кінець лібералізму" і запропонував поняття правової демократії як свого роду альтернативу лібералізмові груп інтересів. Він зазначає, що перша є відображенням верховенства права, яке покладено в основу функціонування соціально-політичної сфери, і постає єдиним надійним захистом безвладних у протистоянні з можновладцями [4, p. 298].

Аналізуючи правову модель демократії, Б. Барбер доходить висновку, що її управління також має централізований характер, але воно більш обмежене у порівнянні з владною моделлю. Громадяни також диференційовані, але в силу більш атомізованого характеру прав, вони є більш фрагментованими, аніж уніфікованими. Правова демократія містить і недоліки. Вона є небездоганною через руйнування законодавчого процесу і корозійний вплив на активність громадян, окрім того вона також виявляється залежною від принципів представництва і реінтродукує незалежні основи у політичну реальність, в даному випадку викривляючи розуміння природного права, верховенства закону та конституції.

Плюралістична демократія, на думку Б. Барбера, звикла долати конфлікти шляхом вдалих домовленостей і обміну на "вільному ринку" за умов укладеного суспільного договору. Свобода в даному випадку виконує подвійну роль: з одного боку, вона виступає оперативним принципом ринку, а з іншого – його об'єктивною реальністю. На відміну від владної та правової моделі плюралістична демократія покладається на залучених і активних громадян, групи, партії та інші соціальні угрупування, артикулюючи і захищаючи приватні інтереси в межах змагального творення законодавства. "… плюралістична демократія вирішує суспільний конфлікт … через вдалі домовленості і обмін між вільними та рівними громадянами та групами, які захищають приватні інтереси на ринку, що управляється відповідно до соціального контракту", – пише Б. Барбер [2, p. 143].

Варто зазначити, що теорія плюралістичної демократії містить цілу низку економічних концепцій та моделей групових інтересів, представлених Е. Даунсом, М. Олсоном, Р. Далем з його теорією поліархії, загалом, можемо констатувати, плюралізм є стрижневою ідеєю політичної науки США. На думку Б. Барбера, плюралістична демократія є найбільш вільною серед трьох представницьких форм: управління є децентралізованим, переважно федеративним, активним, диференційовані громадяни є значно більш активними ніж у двох вище описаних модусах. Система інститутів ґрунтується на законодавстві, хоча останнє є радше продуктом домінуючої у всіх суспільних царинах ринкової системи.

Б. Барбер переконаний і у недосконалості плюралістичної демократії, тому що вона, на його глибоке переконання, переоцінює вільний ринок, уявну свободу і рівність агентів, що ведуть перемовини на цьому ринку. Плюралістична модель неспроможна продукувати публічну думку або ж суспільні цілі в силу того, що є необ'єктивною у власному сприйнятті реального світу влади, вона також повністю прив'язана до принципу представництва і окрім цього підмінює поняття суспільного блага намаганнями реалізувати окремі приватні інтереси.

По суті, ми можемо провести чітку паралель між трьома моделями представницької демократії – владною, правовою та плюралістичною, – і трьома ставленнями до вирішення соціального конфлікту, виробленими трьома модусами ліберальної демократії, які у своїх розвідках виокремлює вчений, – реалістичним, анархічним та мінімалістським. Цілком зрозуміло, що три моделі демократії з їх акцентуацією на порядку, праві і свободі відігравали значну роль у практиці західної ліберальної демократії більше ніж упродовж двох століть. Однак, вище зазначені недоліки цих трьох типів представницької демократії безперечно не могли не відобразитися на ліберально-демократичній традиції і породити в ній відповідні слабкості. Резюмуючи негативні сторони владної, правової та плюралістичної моделей, можемо ще раз виділити їхні дві концептуальні проблеми, що роблять ці типи недосконалими: 1) представництво та 2) реінтродукція у здогадно автономні політики таємничих незалежних підвалин. Вважаємо за необхідне більш детально зупинитися на дослідженні цих двох проблем.

Загальноприйнятою є думка про те, що за представницької форми управління державою виборець є вільним лише в день вкидання бюлетеню. Однак, як зазначає Б. Барбер "Навіть цей акт може мати сумнівні наслідки у системі, де громадяни використовують виборче право лише для вибору виконавчої, судової або ж законодавчої еліти, яка в свою чергу виконує всі інші обв'язки суспільного значення… Принцип представництва краде у індивідів кінцеву відповідальність за їхні цінності, переконання і дії. І він є куди менш привітним для … свободи, рівності і соціальної справедливості, аніж того бажають "слабкі" демократи" [2, p. 144].

Вчений переконаний, що представництво несумісне з свободою, тому що делегує, а відтак і відчужує політичну волю ціною істинного самоуправління і автономії. І згадавши ідею видатного мислителя Ж.-Ж. Руссо, ми не можемо не погодитись з тим, що в ту мить, коли народ дозволяє собі бути представленим, він автоматично втрачає свою свободу. І справді, свобода і громадянство тісно взаємопов'язані, вони підтримують одне одного. Чоловіки і жінки, які не мають прямої відповідальності через спільне обговорення, спільне рішення і спільну дію за політику, яка визначає їхнє спільне життя, не є по-справжньому вільними, однак, безперечно, вони відчувають захищеність та невтручання у приватні справи.

Б. Барбер відмічає, що представництво також є несумісним із рівністю, тому що у процесі голосування наша рівність переміщається до скриньки разом із нашим бюлетенем – вони зникають разом. Рівність, сконструйована виключно відносно абстрактної індивідуальності, правова або виборча рівність не враховує економічних проблем і соціальних детермінант реального буття. За відсутності спільноти рівність перетворюється на фікцію, яка радше не ділить або ж об'єднує індивідів, а формує масове суспільство нерозрізнюваних клонів-споживачів.

І врешті решт, представництво непоєднуване з соціальною справедливістю, бо посягає на персональну автономність і самодостатність, яких потребує будь-який політичний лад, воно послаблює здатність спільноти до функціонування, використовуючи справедливість регулятивним інструментом, і чинить перепони на шляху розвою громадянської участі.

Свобода, справедливість і рівність є тими фундаментальними політичними цінностями, які у своєму науковому обґрунтуванні і практичній реалізації виходять з самоуправління і громадянства. Вони не можуть бути реалізовані у прикладній площині без ареалу громадян. Б. Барбер переконаний, що вони не можуть бути зовнішньо визначені і потім імплементовані для політичної користі, вони мають бути внутрішніми чинниками.

Розглянемо другу проблему, породжену трьома моделями представницької демократії – незалежні основи. Кожна із трьох версій слабкої демократії має власну підміну, яка покликана збалансувати функціонування політичної системи: мудрість управлінської еліти, право і свобода. Б. Барбер стверджує, що ці поняття не можна використовувати у такій якості, тому що всі вони є спірними по своїй суті, і не можуть бути розтлумаченими ані шляхом абстрактних міркувань, ані в результаті звернення до зовнішньої влади. Саме тому ці поняття знаходять у центрі політичного дискурсу. Вчений пише: "… вони не визначають політику, а визначаються нею" [2, p. 147].

Від цих двох проблем представницька демократія страждає в однаковій мірі, в результаті чого руйнується сам політичний процес. Закликаючи громадян оперувати абстрактними поняттями, вони автоматично позбавляють людей можливості знайти консенсус щодо цих норм, а відтак, спроможність громадян до самоуправління зводиться нанівець. Люди перестають бути суб'єктами політичного процесу, вони перетворюються на пасивних конституентів для представників, об'єкти законів, які вони насправді не створювали, політика стає сферою діяльності виключно політиків, а єдиною справою громадян виявляється вибір політиків.

Охарактеризувавши три моделі представницької демократії, наступним логічним кроком у дослідженні вважаємо вивчення альтернативних варіантів, представлених унітарною та сильною моделями, які репрезентують напрям прямої демократії і покликані подолати негативні аспекти опонуючих моделей.

Отже, унітарна модель безпосередньої демократії спирається першочергово на консенсус і, здається на перший погляд, сторониться представництва у своєму тяжінні до центральної норми – єдності. Вона закликає до вирішення всіх спірних питань анонімно волею гомогенної, можливо, навіть монолітної спільноти, яка переважно символічно визначається як раса, нація, народ або воля спільноти. Уряд за такої форми демократії є дієвим і централізованим, а громадянство – неоднозначним, оскільки окремий громадянин досягає своєї громадянської ідентифікації через власне об'єднання з колективом, іншими словами – шляхом самозречення. Хоча ця відмова гарантує певну рівність, вона очевидно викривляє автономність і громадянство як такі. Базовим принципом унітарної демократії постає символічна цілісність, за якої спільна воля знаходить свою реалізацію. У співвідношенні участі та ідентифікації, автономності і самоуправління, унітарна демократія переважно набуває рис конформізму, колективізму і примусу. У малих спільнотах вона може бути відносно м'якою і покладатися на добровільну самоідентифікацію груп, тиск рівних за різними критеріями осіб, суспільний конформізм і щире прийняття групових норм – механізм, який не позбавлений ризиків, але наділений гарним імунітетом проти жорстких сучасних деформацій та заразного тоталітаризму. У великих масштабах спільнота стає абстрактною і деперсоніфікованою, і індивіди змушені взаємодіяти анонімно з масою незнайомців, тому унітарна демократія може стати недоброзичливою, небезпечною для свободи і громадянства і руйнівною для демократії.

На думку Б. Барбера, Французька революція у своїй фінальній фазі розгортання втілила ідеал унітарної демократії у найгіршій формі. Саме такі приклади підбурили багатьох лібералів проти громадянської участі і активної спільноти, хоча насправді були викривленням прямої демократії. Американський вчений наводить визначення унітарної демократії як такої, що "спирається на консенсус спільноти, за якого відбувається синонімізація індивідів із їхніми інтересами та символічним колективом і його інтересами" [2, p. 149]. Як ми бачимо, унітарна демократія має тенденцію до погіршення і з часом може стати просто недоречною. Для ідентифікації індивідів з спільнотою виникає потреба в уряді унітарного модусу, який би не лише висловлювався від імені народу, але й як сам народ, приховуючи відносини представництва між громадянами і органами управління. Окрім того, символічний колектив, який визначається такими абстрактними поняттями як нація, Арійська раса або ж загальна воля, в силу того що він не визначається реальною волею громадян, діючих узгоджено, зазвичай, перетворюється на фікцію підпільного комплексу дійсних норм. І врешті решт, замість голосів активних громадян, які визначають свою спільну долю шляхом дискурсу та обговорення, ми отримуємо голос надмірності. За таких обставин, умови для демократичної політики ніколи не зростуть.

Б. Барбер переконаний у тому, що "майбутнє демократії пов'язане з сильною демократією, яка реалізується у формі спільноти, але не колективістської, громадських міркувань, які не є конформістськими, і має набір громадянських інститутів, що є сумісними з сучасним суспільством. Сильна демократія визначається політикою у модусі участі: буквально кажучи, це самоуправління громадян, а не представницьке управління в ім'я громадян" [2, p. 150–151]. Вчений додає, що подібне пряме управління громадян не означає, що вони з необхідністю виконують його повсякчас і на кожному рівні, але беруть участь в управлінні доволі часто, особливо в тих випадках, коли піднімаються питання базових основ політики. Самоуправління відбувається через інституції, створені для полегшення постійної громадянської участі у створенні порядку денного, обговоренні, узаконенні і впровадженні (у формі "спільної роботи").

Вчений пропонує нам наступне формальне визначення найліпшого, на його думку, різновиду демократії: "сильна демократія у модусі участі вирішує конфлікт за відсутності незалежних підвалин через процес участі у постійній, неопосередкованій самолегалізації і творення політичної спільноти, здатної трансформувати залежних окремих індивідів у вільних громадян, а часткові і приватні інтереси у суспільне благо" [2, p. 151].

Сильна демократія вирізняється з поміж інших тим, що громадські диспути і конфлікти інтересів стають предметом неперервного процесу обговорення, прийняття рішення і дії. Кожен крок у цьому процесі є гнучкою частиною неперервних процедур, які вводяться у історичний, соціальний і економічний контексти. Здається, що саме цей різновид демократії є потенційно спроможним здійснити обмеження представництва і покладання на таємні незалежні основи, зберігши такі демократичні цінності як свобода, рівність і соціальна справедливість. До того ж, як стверджує американський вчений, ці цінності мають можливість не лише не розчинитися, а й набути більш вагомого значення. Діалектика активної політичної участі і перманентного розвою спільноти живить свободу і рівність. Спільнота виростає з участі і водночас є умовою можливості участі, грома-

дянська активність вчить індивідів мислити погромадянському, спираючись на відкритість і справедливість. Політика стає власною школою, громадянство – базою для навчання, а участь – вчителем. Свобода є тим, що виходить із цього процесу, а не занурюється у нього. Сильна демократія є політикою аматорів, а не експертів, де кожна людина повинна взаємодіяти з іншими без посередництва фахівців.

Концептуальна ідея сильної демократії полягає у тому, що кожна людина виступає у ролі політика, тому що "інші" як реальність починають існувати для індивіда лише, тоді коли він починає напряму враховувати їх буття, зустрічаючись з ними на політичній арені. І власне сам індивід лишається абстрактним доти, доки він представлений політиками або символічним поняття цілого. Сильна демократія передбачає наявність мимислення, що у свою чергу потребує переосмислення інтересів і блага. Участь і спільнота нерозривно пов'язані. "Громадянство – це не маска, яку можна вдягнути або приховати за бажанням" [2, p. 153], – зазначає Б. Барбер. Воно вимагає свідомої зрілості у розумінні сучасної соціальної ролі. За даного виду демократії участь – єдиний спосіб самовизначення, а громадянство – єдина форма організації життя.

Безперечно, у прибічників представницької демократії знайдуться аргументи проти прямої демократії. Зокрема, вони часто апелюють до тези, що значна громадянська участь у політиці не зможе створити вагомих результатів. Будучи уповноваженими, маси не зможуть зробити чогось більшого за просування приватних інтересів, власних амбіцій та вигод. Цілком зрозуміло, що подібного роду участь буде менш ефективною за діяльність представників з кращим розумінням суспільних настроїв. Однак, Б. Барбер протиставляє даній сентенції власний аргумент, зазначаючи, що такий курс навряд чи наділяє громадян усіма необхідними символами і надає їм усі потрібні інструменти, проте в результаті засуджує їх у некомпетентності. На жаль, значна кількість соціальних мислителів і представників політичної еліти схильні захоплюватися подібним блюзнірством. Вони пропонують людям референдуми, не забезпечивши останніх адекватною інформацією, повноцінними дебатами, належною ізоляцією від грошового і інформаційного тисків, а потім засуджують за невідповідний рівень рішень. Вони навантажують людей найменш розв'язуваними проблемами масового суспільства як то інфляція, податки, ядерна безпека, захист навколишнього середовища, відходи промислового виробництва тощо, з якими і самі не можуть впоратися, а потім критикують за невпевненість та нерішучість. "Але який генерал дасть гвинтівки у руки цивільних, підбурюючи їх до бою, а потім називатиме їх трусами, коли їх захопить ворог" [2, p. 154], – ставить дискутивне питання американський вчений.

Сильна демократія не управляється народом або масами, тому що народ не завжди репрезентує громадськість, а маси лише номінально можуть вважатися вільними людьми, які насправді не управляють собою. Б. Барбер зазначає: "Маси створюють галас, громадяни обговорюють, маси поводяться, громадяни діють, маси зіштовхуються і перетинаються, громадяни переймаються, діляться і сприяють. У момент, коли "маси" починають обговорювати, діяти, ділитися і сприяти, вони припиняють бути масами і стають громадянами. Лише тоді вони "беруть участь" [2, p. 155].

На думку дослідника, брати участь – це створювати спільноту, що керує сама собою, свідомо асоціювати поняття "ми" зі спільнотою. По суті, участь і спільнота виявляються двома сторонами однієї медалі – громадськості. Спільнота без участі спочатку продукує нерефлекторний консенсус і одностайність, потім живить нав'язаний конформізм і, врешті решт, породжує унітарний колективізм, який придушує громадськість та автономію, від яких напряму залежить політична активність. Участь без спільноти породжує бездумне виробництво і неспрямовану змагальну торгівлю інтересами. Спільнота без участі ледве поліпшує колективізм, створюючи ауру легітимності, участь без спільноти ледве покращує індивідуалізм, створюючи ауру демократії. Безперечно, діалектика участі і спільноти не є простою, і не може бути легко інституалізована, адже обидва явища походять з протилежних "світів". Участь народжується з автономності, індивідуалізму і діяльності, спільнота – з соціального, загального і взаємодії. Даний діалектичний баланс сильна демократія і намагається віднайти.

Цілком зрозуміло, що теоретична заява про переваги сильної демократії над іншими формами демократичних режимів не є достатньою, і потребує низки аргументів. Ці підтвердження стануть виваженими, лише тоді, коли ми розберемося із змістом таких понять як суспільне обговорення, суспільна дія, громадськість і спільнота, і більше того, лише тоді коли ми визначимо конкретні інститути, за допомогою який сильна демократія може бути імплементованою у політичну реальність сучасного світу.

Список використаної літератури

1. *Held D.* Models of Democracy / D. Held. – Stanford : Stanford University press, 1996. – 392 p. 2. *Barber B.* Strong Democracy: Participatory Politics For a New Age / B. Barber. – Berkeley : University of California Press, 2003. – 320 p. 3. *Neumann L. F.* The Concept of Political Freedom // Columbia Law Review. – 1953. – Vol. 53, № 7. – P. 901–935. 4. *Lowi J. T.* The End of Liberalism / J. T. Lowi. – New York : Norton, 1979. – 322 p.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

Д. А. Печенюк

ТИПОЛОГИЯ ДЕМОКРАТИЧЕСКИХ РЕЖИМОВ ПО Б. БАРБЕРУ

В данной статье производится анализ типологии демократических режимов, предложенной американским политологом Б. Барбером, изучаются три типа представительной демократии, а именно – властная, правовая и плюралистическая, а также два вида прямой демократии – унитарная и сильная. Автор исследует особенности каждого типа, их преимущества и недостатки, кроме этого критически осмысливаются аргументы в пользу сильной демократии, которая в соответствии с позицией американского ученого, считается оптимальной и единственно способной соответствовать политическим реалиям современного мира.

Ключевые слова: демократический режим, представительная демократия, прямая демократия, властная демократия, правовая демократия, плюралистическая демократия, унитарная демократия, сильная демократия, свобода, равенство, справедливость.

D. O. Pechenyuk

THE TYPOLOGY OF DEMOCRATIC REGIMES BY B. BARBER

This article contains an analysis of the democratic regimes typology proposed by the American political scientist B. Barber, three types of representative democracy – namely authoritative, juridical and pluralist, and two types of direct democracy – unitary and strong are studied. The author examines the characteristics of each type and their advantages and disadvantages, besides critically interprets the arguments in favor of a strong democracy, which according to the position of an American scientist, is considered to be optimal and able to be the only relevant to political reality of the modern world.

Keywords: democratic regime, representative democracy, direct democracy, authoritative democracy, juridical democracy, pluralist democracy, unitary democracy, strong democracy, freedom, equality, justice.

УДК 332

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

ПЕРСПЕКТИВИ СТАНОВЛЕННЯ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ СОЦІАЛЬНОЇ МОДЕЛІ: ДОСВІД ДЛЯ УКРАЇНИ

Стаття присвячена аналізу механізмів формування Європейської моделі соціальної політики за принципом сполучення економічної ефективності і соціальної солідарності, а також врахування викликів часу, шляхи реформування системи державного фінансування.

Ключові слова: європейські країни, державна соціальна політика, соціальна сфера, охорона здоров'я, освіта.

У статті порушуються важливі питання генези, чинників становлення та умов функціонування Європейської соціальної моделі (ЄСМ) та національних соціально-економічних систем, які посідають особливе місце в сучасній науці. У статті на базі широкого кола джерел визначено закономірності еволюції національних моделей економічних систем, що ґрунтуються на передовому досвіді. Вони можуть слугувати методологічним орієнтиром для конструювання соціальної політики в Україні, пошуку й реалізації державою збалансованої моделі соціальної трансформації. Розкрито передумови, внутрішні та зовнішні чинники соціальної політики в країнах ЄС, розглянуто правові та політичні механізми її вирішення, проаналізовано можливості досягнення консенсусної моделі функціонування.

Дослідниками визначено два підходи розуміння моделі соціальної політики. У широкому розумінні як соціальний інститут з метою відтворення соціальної структури для самозбереження (Б. Джонсон, Ф. Дей, У. Лоренц) У вузькому – як практична діяльність уряду та інших структур, регулювання взаємовідносин, розподіл ресурсів, підвищення добробуту і задоволення потреб (Т. Ганслі, Д. Єрмоленко, В. Жмир, О. Іванова, С. Тетерський). Класифікації моделей соціальної політики Р. Тітмуса, Г. Еспінг-Андерсена, Р. Мішри, Ф. Уїльямса, У. Лоренца ґрунтуються переважно на врахуванні ідеологічних та ціннісних засад, властивих системам соціального захисту.

Виходячи з того, що закономірності еволюції національних моделей економічних систем, що ґрунтуються на передовому досвіді можуть слугувати методологічним орієнтиром для конструювання соціальної політики в Україні, пошуку й реалізації державою збалансованої моделі соціальної трансформації актуальним постає питання політичного змісту проблеми.

Актуальним для України є аналіз європейського досвіду соціальної політики, визначення позитивних і негативних особливостей. В умовах глобалізації зростає роль і значення ефективної соціальної політики як однієї з основних гарантій прогресивного розвитку держави. Українське суспільство для успішного розвитку має потребу в моделі, яку обирає для себе згідно зі своїми запитами, традиціями, цінностями і нормами. Модель і механізм її реалізації створюються для вирішення існуючих і виникаючих проблем, виходячи з ситуації і відповідаючи перспективним цілям. За допомогою чітко сформульованої моделі за принципами можливий планомірний вихід із кризи.

Модель соціальної політики є умовною характеристикою, схемою функціонування елементів, в основі якої є цінності, цілі, завдання, інструменти, форми реалізації, взаємозв'язок з економічними, політичними чинниками. Модель пов'язують з певною ідеологією, складовими якої є: образ дійсності, ієрархії цінностей, методології діяльності.

Модель – це соціальний ідеал майбутнього в трактуванні ЄС, зразок, до якого варто прагнути, спираючись на соціальну ідею, що втілила в собі традиційні цінності європейської цивілізації, сукупність кінцевих цілей соціального розвитку. Соціальна модель – це не застиглий образ, а категорія, побудована на ідеях соціальної справедливості і забезпеченні основних прав людини. Вона вдосконалюється і доповнюється відповідно до змін, що відбуваються в суспільстві. Це фіксується у документах ЄС.

Передумови до створення ЄСМ виникли внаслідок завоювань лівих сил і масових організацій працівників, а також превентивної політики підприємців і держав-членів Європейського Союзу.

Перевагою при виробленні загальної соціальної політики є наявність національних традицій та існування в багатьох державах-членах працюючих систем соціального захисту.

Історичні і культурні традиції європейських держав уможливили розробку на основі консенсусу Європейської соціальної моделі, в основу якої був покладений принцип сполучення економічної ефективності і соціальної солідарності, а також врахування викликів часу.

З цією метою в Європі створюється Європейська соціальна модель (ЄСМ). Метою єдиної соціальної політики Європейського Союзу є не лише поліпшення добробуту населення кожної країни з держав-членів, але і подальший стійкий економічний і соціальний розвиток ЄС. Модель на думку більшості європейців, є кращою у світі, навіть у порівнянні з успішною американською моделлю. Її характерною рисою є так званий "соціальний стрижень" Європи, особливе ставлення щодо людини, захисту політичних, демократичних і соціальних прав.

Поступальний розвиток інтеграційного процесу сприяв удосконаленню ЄСМ, реформуванню її за вимогами часу. Послідовність такого курсу сприяла позитивних результатів. Більшість населення одержало можливість скористатися соціальними досягненнями, передбаченими ЄСМ. Дві третини громадян Співтовариства зараховують себе до середнього класу. Соціальні групи і категорії населення, яке має доходи що не відповідають установленим Європейським Союзом стандартам, користуються соціальною підтримкою, одержуючи субсидії й пільги від держави.

Європейська соціальна модель заснована на сприйнятих усіма державами-членами ЄС цінностях: нерозривний зв'язок між економічним розвитком і соціальним прогресом; високий рівень соціального забезпечення, що має універсальний характер; розвинуте трудове законодавство, що захищає найманого робітника; рівність шансів і боротьба з дискримінацією; ключова роль держави у вирішенні соціальних проблем і як арбітра у відносинах між соціальними партнерами; наявність галузі соціальної інфраструктури; боротьба за зайнятість і викорінення бідності і соціального відчуження в суспільстві; гідна оплата праці; діалог соціальних партнерів; соціальна справедливість і солідарність у суспільстві. Разом з тим, цінності соціально-суспільного характеру покладені в основу внутрішньої політики не лише західноєвропейських, але і ряду інших держав.

Термін "Європейська соціальна модель" визначився в офіційних документах Євросоюзу через необхідність

© Ткач О. І., 2013

соціального виміру Європейського Співтовариства, забезпечення зв'язку між економічним і соціальним розвитком. Голова Єврокомісії Ж. Делор поставив ідею європейського співтовариства на нову ідеологічну основу. Це був своєрідний прорив у підходах щодо будівництва об'єднаної Європи, адже до цього часу інтеграційні процеси мали переважно економічний характер. Заслугою є те, що вперше порушено питання в практичній площині про те, яке суспільство хочуть побудувати держави-члени. Саме такий підхід описаний в Зеленій книзі про Європейську соціальну політику, в якій визначено метою Союзу збереження та удосконалення європейської соціальної моделі. Документ визначив розумінні змісту терміна ЄСМ, інструментом якої є соціальна політика. Проте офіційно прийнятого терміна ЄСМ у Євросоюзі немає, хоча постійно пропонуються формулювання, що розкривають нові грані європейського розуміння соціальної моделі [1, с. 94].

Термін "соціальна модель" помітно потіснив поняття "соціальної держави" і "держави загального добробуту". Існує широке і вузьке його трактування. Вузьке або традиційне трактування ЄСМ пов'язане з поняттям соціальної держави, і ще вужче – із системою соціального захисту. Часто розуміння "соціальної моделі" має економічний характер і зводить її зміст фактично до системи соціального забезпечення, особливостей регулювання ринку праці і заробітної плати (колективно-договірна політика). Саме на цій підставі, можна говорити про вузький варіант трактування поняття ЄСМ. Своєрідним методологічним ключем щодо широкого розуміння терміна "соціальної моделі" є підхід, за яким соціальна модель, як поняття виходить за економічні межі. Можна погодитися з думкою директора "Французької обсерваторії економічної кон'юнктури" (OFCE), що соціальна модель – це не лише інститути, це також традиції та менталітет, це спосіб людей жити спільно [2, с. 59].

Модель у рамках Європейського Союзу залишається зразком, до якого варто прагнути. ЄСМ ніколи не розглядалася як застигла схема, хоча і побудована на традиційних цінностях європейської цивілізації, віддзеркалюючи ідеї соціальної справедливості і прагнення до забезпечення основних прав людини. Вона постійно удосконалюється і доповнюється за умов змін в суспільстві.

Поняття ЄСМ набагато ширше, ніж його тлумачать, особливо в Україні. Це не просто можливість і способи вирішення соціальних проблем (пенсійне забезпечення, соціальні допомоги, медичне обслуговування). ЄСМ – це схема розвитку суспільства, заснована на принципах поваги людської гідності, соціальної справедливості і соціально орієнтованої конкурентноздатної економіки за умови дбайливого ставлення та збереження навколишнього середовища.

Х. Мейєр визначив, що європейська соціальна модель є загальноєвропейським розумінням політичної цінності захисту від соціальних та інших ризиків на різних рівнях, що базується на понятті "соціального сталого розвитку". Правда, практичне втілення цієї цінності є різноманітним в Європі. Загальними рисами є: державне втручання, безкоштовна та обов'язкова освіта, сильна система соціального захисту і боротьба з різними проявами нерівності. Широке визначення ЄСМ через додавання важливої ролі соціальних партнерів, а також "принцип демократії" у політиці та соціально-економічній сфері, є вираженням ідеї соціальної справедливості і набору політичних механізмів для втілення цієї ідеї на практиці" [6, p. 29].

Специфіка ЄСМ у зіставленні з заокеанським або японським аналогами, передбачає боротьбу проти соціального відчуження і дискримінації. Акцентується увага на приватній ініціативі, громадянських свободах, а не на соціальних правах, на рівність шансів і стартових умов, а ніж на вирівнювання доходів. Солідарність має характер добродійності і не закріплюється юридично.

Поступово, але досить упевнено термін ЄСМ став входити в науковий обіг. Наприклад, бельгійський професор А. Сапір у 2005 р. підготував для Єврокомісії дослідження, у якому йдеться про чотири європейські соціальні моделі [7, p. 8].

Дослідники визначають, що поняття "європейська соціальна модель" слід розуміти через: специфічну європейську манеру вирішення соціальних проблем, сукупність інститутів і практики на рівні ЄС, загальні цінності, норми, інститути, що спираються на історичні і культурні традиції кожної країни, національну психологію.

Розкрити зміст допомагають загальні знаменники: властиве європейцям почуття підвищеної солідарності в суспільстві, що починалося з ідеалів гуманізму і соціального католицизму, а також бажання громадян бачити в особі держави головного арбітра, що гарантує цю солідарність шляхом ухвалення необхідних для цього правил, законів і створення відповідних інститутів і механізмів реалізації соціальної політики. Таким чином, концепція ЄСМ є вираженням європейської цивілізації, європейської ідентичності, вона виражає загальну політичну культуру, згідно з якою більшість європейців не приймають соціальне відчуження і майнову нерівність, очікують від держави захисту від негативних наслідків ринкової економіки [5, p. 19].

Європейська соціальна модель завжди вважалася привабливим проектом розвитку суспільства, постійно конкуруючи з заокеанським аналогом. Історичні і культурні традиції європейських держав, їхні економічні досягнення уможливили розробку Європейської соціальної моделі, що була покликана забезпечити ефективне функціонування економіки і справедливість у розподілі суспільного багатства.

Щодо формування та можливості створення єдиної моделі соціальної політики для Європи відбувається дискусія. Ряд дослідників, зокрема, М. В. Каргалова, О. Ю. Каширіна, М. В. Стрежнєва, В. Я. Швейцер розуміють у ній перспективи вирішення проблем. Існує погляд, що формування такої моделі є неможливим через досить значні розбіжності в структурі соціально-економічного забезпечення країн-учасниць. Частина дослідників вважає єдину модель соціальної політики зразком устрою суспільства, а її основні принципи – основою для удосконалення. Інша частина дослідників заперечує існування єдиної європейської соціальної моделі, стверджуючи, що ліберальна соціальна система Великобританії, корпоративні моделі ФРН і Франції, соціал-демократична Скандинавії – зовсім різні і самодостатні соціальні моделі [2, с. 25].

Таким чином, кожна національна соціальна модель є оригінальною і неповторною через історичні і культурні розбіжності, немає єдиної, або однакової європейської соціальної моделі. Єдність різноманіття соціальних моделей західноєвропейських країн, європейська модель суспільства і соціальної політики, заснована на регульованій ринковій економіці, соціальному діалозі, консенсусі щодо принципів солідарності в суспільстві, рівності прав і свобод людини. Модель спирається на загальний фундамент норм і цінностей, на інструменти та інститути соціальної політики: соціальне законодавство, структурні фонди, соціальний діалог і відкритий метод координації соціальної політики на рівні національних держав-членів, національних систем соціального захисту, схема з абстрактних міркувань, результат соціальної історії, інтелектуальна конструкція, синтез спільних рис національних оригінальних моделей. соціальний ідеал, зразок, до яко-

го варто прагнути, спираючись на соціальну ідею. Розвиток соціального виміру ЄС відбувається в процесі формування концептуальної бази Європейської соціальної моделі, яка розглядається в контексті зусиль і практичних кроків, насамперед, західноєвропейських країн з створення єдиної Європи як єдиного економічного і соціального простору, на якому б соціальні та економічні проблеми вирішувалися паралельно.

Всі національні соціально-економічні моделі країн-членів ЄС спираються на єдині принципи: соціальна справедливість, соціальна безпека, соціальна єдність, конкурентноздатна економіка. Це обумовлює усвідомлення факту можливості існування єдиної соціальної стратегії Європи [3, с. 23].

У цьому зв'язку очевидність існуючого вже сьогодні єдиного соціального напрямку та стандартизації цієї сфери не викликає особливих сумнівів. Однак виникає інше питання – чи має можливість та здатність єдина соціальна політика за умов глобалізації та за наявності національних розбіжностей держав-членів подолати виклики сучасності з урахуванням, що відставання соціальної інтеграції від економічної інтеграції.

Міркуючи про можливості формування ЄСМ можна відзначити, що важливою умовою її існування в досить різних державах-учасниках ЄС, є сукупність зусиль, як інститутів державної влади, так і політичних партій, профспілок, неурядових організацій. М. В. Каргалова вважає, що саме завдяки їхній взаємодії на базі принципів, сформульованих в ЄСМ, виглядає реалістичною теза про створення зон соціальної безпеки, що об'єднаються в єдиний соціальний простір ЄС, заснований на інноваціях та нових соціальних технологіях. Опорою стануть соціальне партнерство нового рівня, соціальна солідарність і єдність, проголошені ЄСМ [2, с. 47].

Так само міркують деякі політологи, що вважають ЄСМ реальністю. Проте, перед ЄС стоїть реалістичніше завдання – формування єдиної соціальної стратегії.

В працях зарубіжних дослідників існування і майбутнє Європейської соціальної моделі розглядається на рівні Союзу. І якщо її ефективність визначається рівнем соціального захисту населення, значення має і здатність владних структур регулювати наслідку криз і мати за необхідності набір превентивних заходів. У такій моделі має бути закладене уміння визначити соціальну спрямованість процесу глобалізації і рівень соціальної відповідальності держав-членів.

Бєляєв О. О. та Бебело А. С. визначають, що формування цілісної методології дослідження європейської моделі пов'язане з необхідністю пошуку і вибору оптимальної моделі національного соціального розвитку країн, яка б забезпечувала розширене відтворення виробництва та якісне економічне зростання в умовах глобалізації [4, с. 21].

Особливої ваги у цьому контексті набули наукові дискусії щодо переваг і недоліків ринкового та планового господарства, зіставлення цих систем за низкою важливих та ключових параметрів, співвідношення державного регулювання економіки й механізму її саморегулювання. Ефективним інструментом такого аналізу закономірно став порівняльний, або компаративний, в основу якого покладені дослідження соціальних явищ, процесів і загального функціонування як відмінних, так і подібних типів національних соціальних систем. На сучасному етапі порівняльний аналіз соціальних систем є складовою економічної науки, що удосконалюється й ускладнюється внаслідок осмислення фундаментальних процесів ринкових перетворень і за впливу глобальних трансформацій, які відбуваються у світовому господарстві. Відповідно, застосування міждисциплінарного підходу щодо аналізу всієї сукупності об'єктивних і суб'єктивних чинників, які визначають феномен національних моделей соціальних систем, є цілком логічним, необхідним і виправданим.

Досвід формування моделі є корисним для України через соціальні чинники. По-перше, принципи, покладені в основу ЄСМ, – соціальна солідарність і єдність, соціальна справедливість, створення конкурентноздатної економіки, заснованої на знаннях, дбайливому ставленні щодо навколишнього середовища. На заході континенту вдалося створити численний середній клас, дві третини громадян Співтовариства [4, с. 12].

По-друге, у проголошених і закріплених в офіційних документах принципах "соціальної солідарності", "соціальної єдності", "соціальної справедливості" і "соціальної відповідальності" визначаються процеси, що впливають на еволюцію європейського суспільства. Європа продовжує просуватися цим шляхом, здійснюючи перехід від успішної економічної інтеграції щодо інтеграції соціальної. ЄС є показовим полігоном, де проходять іспити різні типи держав, що працюють в умовах соціально орієнтованої ринкової економіки.

По-третє, політичні і культурні традиції європейських держав уможливили розробку Європейської соціальної моделі в її сучасному вигляді. Вона покликана забезпечити ефективне функціонування економіки і справедливість у розподілі суспільного багатства.

По-четверте, модель залишається соціальним ідеалом, зразком, до якого варто прагнути, спираючись на ідею, що втілила в собі традиційні цінності європейської цивілізації і сукупність кінцевих цілей суспільного розвитку. При цьому ЄСМ ніколи не розглядалася як застигла схема, хоча і побудована на ідеях соціальної справедливості і забезпеченні основних прав людини. По-п'яте, саме виникнення й успішний розвиток Європейського Союзу є практичним підтвердженням життєздатності ЄСМ. Однак ситуація далеко не так безхмарна, і ставлення щодо ЄСМ серед європейців є неоднозначним. Особливо помітним це стає за кризових явищ: економіки, фінансів, енергетики, соціальної галузі. Поява такого феномена, як "євроскептицизм", є невипадковою. В ньому визначені відмінності позицій держав-членів, що покликані працювати спільно в рамках ЄС. Це не дивно: адже об'єднані країни, що відрізняються за низкою показників – рівнем і якістю життя, розвитком економіки, національними інтересами. І хоча ЄС демонструє прагнення зміцнити європейську ідентичність при збереженні національної розмаїтості, нерідко посилення роботи на наднаціональному рівні розцінюється як зазіхання на національний суверенітет. Невдоволення внутрішньою політикою своїх урядів, невміння впоратися з економічними кризами і врегулювати соціальні конфлікти переростають у протестні виступи проти політики керівних інститутів ЄС.

Однак саме процеси, пов'язані з глобалізацією, і, зокрема, наслідки кризи призводять до необхідності спільних дій на вищому рівні. Не випадково формуються єдині простори: інформаційний, освітній, інноваційний, запроваджуються загальний економічний ринок, єдина валюта, європейське громадянство. Проблема мігрантів передана на наднаціональний рівень. Ситуація, що загострилась, із зайнятістю призвела до появи загальноєвропейської Люксембурзької стратегії зайнятості, у рамках якої складаються національні плани. Саме ресурси і соціальна політика ЄС допомагають державам-членам поступово усувати наслідки глобальної кризи. Заходи Євросоюзу спрямовані на збереження якості життя населення, відновлення ринку праці і цілком відповідають цілям Європейської соціальної моделі.

По-шосте, ЄСМ особливе значення надає вмінню збалансувати інтереси особистості і суспільства. В ході реформування принципами стали: повага гідності людини, пропозиція зміцнити соціальну структуру суспільства методом соціального контракту.

Саме модель Дж. Кейнса і Л. Ерхарда, що вивела Захід з економічної катастрофи на основі соціального контракту держави, бізнесу і громадянського суспільства. Зараз особливо важлива роль громадянського суспільства. Адже саме воно, формуючи соціальну базу держави, може організувати діалог з бізнесом, має можливість дати серйозний поштовх у досягненні соціального контракту і вибір моделі, згідно з якою здійснюватиметься посткризовий розвиток Європи, стануть реальними стабільність і прогнозоване майбутнє [4, с. 27].

По-сьоме, високий рівень життя населення став характеристикою "цивілізованого капіталізму". Це був продуманий стратегічний вибір. Послідовність такого курсу сприяла позитивним результатам.

Отже, від ступеня реалізації Європейської соціальної моделі залежать перспективи розвитку Союзу. Розвиток глобалізації, інтеграційних процесів призвели, з одного боку, до гальмування соціальної політики, а, з іншого, до нових підходів, формування нових принципів правового регулювання.

Україна має використати можливість використати переваги для розробки концепції соціальної держави та її стратегії в галузі соціального розвитку в рамках стратегії запобігання кризовим наслідкам соціальної політики в західноєвропейських країнах. Саме соціальна політика наділяється здатністю інтегрувати суспільство та зміцнення соціальної бази реформ.

Концепція формування єдиної соціальної політики Євросоюзу визначає перерозподіл відповідальності між населенням, державою і корпораціями, роль держави у забезпеченні гарантій найменш захищених верств суспільства, у координації і мотивації розвитку ринкової економіки, інвестиційного потенціалу населення, необхідності стимулювання приватної ініціативи, мотивації і розвитку людського капіталу.

Проаналізувавши досвід єдиної соціальної політики, можна виокремити можливі шляхи і тенденції розвитку успішної соціальної політики, які могли б стати основою формування політики в Україні. Метою держави в соціальній політиці має стати формування суспільства, основою якого є середній клас. Завданнми держави в цьому зв'язку має стати: мотивація і податкова політика, спрямована на чисельне збільшення середнього класу; забезпечення гарантій у кризових економічних ситуаціях; підтримка найбільш вразливих верств населення за рахунок державних дотацій. Таким чином, здійснюється перетворення моделі "держави добробуту" ("класичної" "соціальної держави") у напрямку "північної моделі", що акцентує не на збільшення витрат на соціальні проблеми і скорочення кількості безробітних, а на оптимізацію співвідношення між рівнем соціального забезпечення і динамікою ринку праці в умовах глобалізації.

Політичними передумовами базових принципів соціальної політики є демократичний політичний режим, розвинуте громадянське суспільство, реалізація основних засад правової держави, взаємодія держави та інститутів громадянського суспільства з метою перетворення держави на соціально відповідальний інститут.

Для України досвід реформ західноєвропейських країн в галузі соціальної політики заслуговує на увагу не лише через високий рівень соціального забезпечення населення. Суперечливість і неспроможність традиційного підходу до вирішення соціальних проблем викликана політичними, демографічними та економічними чинниками.

Список використаної літератури

1. Европейский Союз: Социальная политика / [под ред. Ивановой]. – М. : Наука, 2006. – 217 с. 2. *Каргалова М. В.* От социальной идеи к социальной интеграции / М. В. Каргалова. – М. : Интердиалект, 2003. – 328 с. 3. *Каширина Е. Ю.* Проблемы формирования единой социальной политики Европейского Союза (на примере Германии) : дисс. … канд. полит. наук : 23.00.04 / Каширина Е. Ю. ; МГУ имени М. В. Ломоносова. – М. : Наука, 2010. – 312 с. 4. Національні моделі економічних систем : навч. посіб. / [О. О. Беляєв (кер. кол. авт.), А. С. Бебело, В. І. Кириленко, В. І. Сацик та ін.]. – К. : КНЕУ, 2010. – 319 с. 5. International Conference of the Nordic Centre of Excellence NordWel at the University of Southern Denmark. June 14-16, 2012. – P. 19. 6. *Meyer H.* The Reform of the European Model is also a Reform of Globalisation // II Conferenza Internazionale sul Modello Sociale Europeo. – 89 p. 7. *Sapir A.* Globalisation and the Reform of European Social Models (Background document for the presentation at ECOFIN informal Meeting in Manchester, 9 Sept. 2005) [Електронний ресурс] / A. Sapir. – Режим доступу : http://www.bruegel.org.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

О. И. Ткач

ПЕРСПЕКТИВЫ СТАНОВЛЕНИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ МОДЕЛИ: ОПЫТ ДЛЯ УКРАИНЫ

Статья раскрывает механизмы формирования Европейской моделі соціальної політики в соответствии с принципом экономической эффективности и социальной солидарности, а также в соответсвии з вызовами времени, пути реформирования системы государственной социальной политики.

Ключевые слова: европейские страны, государственная социальная политика, социальная сфера, здравоохранение, образование.

O. I. Tkach

PROSPECTS OF FORMING OF THE EUROPEAN SOCIAL MODEL: EXPERIENCE FOR UKRAINE

The article reveals the mechanisms of the European model of social policy in accordance with the principle of economic efficiency and social solidarity as well as in accordance with calls for reforming the way time State social policy.

Key words: social policy, social partnership, democratic political regime, legal state, liberal state, social democracy.

УДК 316.32:305

А. І. Ювченко, асп., КНУТШ

ҐЕНДЕР ТА ГЛОБАЛІЗАЦІЯ: НОВІ НАПРЯМКИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Статтю присвячено аналізу нових напрямків дослідження ґендерного виміру глобалізації. Зокрема, розглянуто особливості вивчення процесів локалізації глобальних ґендерних практик та перспективи формування альтернативних моделей глобалізації ґендерних відносин.

Ключові слова: ґендерні відносини, глобалізація, глокалізація, "істернізація".

Дослідження глобалізаційних процесів не є новими для українського наукового дискурсу, адже ті виклики, які ставить глобалізація перед сучасним світом є водночас її викликами для України. Тому не дивно, що спроби зрозуміти сутність феномену глобалізації роблять дослідники в різних галузях наукового знання. Однак, питання

© Ювченко А. І., 2013

ґендерного виміру глобалізаційних процесів у цьому контексті сміливо можна віднести до переліку тих, інтерес до яких виявляє вкрай вузьке коло українських науковців. Особливо парадоксальним цей факт видається з огляду на актуальність досліджень даного напрямку та зростання інтересу до них не лише серед західних вчених, але й науковців східно-азійського регіону.

Оскільки проблема глокалізації системи ґендерних відносин багатоаспектна, слід зауважити, що одним із ключових питань, до яких вчені виявляють підвищений інтерес є розширення можливостей жінок (women's empowerment) в умовах глобалізації, представлене дослідженнями Гіти Сен, Соні Корреа, Джоан Акер (Joan Acker), Кеті Фергюсон (Kathy E. Ferguson), Монік Міронеско (Monique Mironesco). Чільне місце у вивченні ґендерного виміру глобалізаційних процесів також займають питання економічної експлуатації жінок та фемінізації бідності, сутність яких розкрита у працях Єлєни Баллаєвої, Ріти С. Галлін (Rita S. Gallin), В. Спайка Петерсона (V. Spike Peterson).

Зважаючи на те, що поле досліджень є достатньо широким, стаття має на меті охарактеризувати деякі нові актуальні тенденції ґендерних досліджень глобалізації – вивчення глобалізації ґендерних відносин та перспектив альтернативної глобалізації та регіоналізації ґендеру.

Розпочинаючи свої розмірковування над зазначеним питанням вважаємо за доцільне спершу дати визначення глобалізації ґендерних відносин. Проаналізувавши широкий спектр джерел та взявши за основу дослідження особливостей становлення пострадянського фемінізму в період демократизації Ірини Жеребкіної [2, с. 38], ми характеризуємо глобалізацію ґендерних відносин як процес експорту західних моделей ґендерних відносин та стратегій досягнення ґендерної рівності у країни, що розвиваються, однак, в силу ряду локальних (культурних, релігійних, політичних, економічних) особливостей не хочуть приймати деякі пропоновані норми та форми.

Остання теза має особливо важливе значення, оскільки сутність глобалізаційних процесів, і на цьому слушно зауважує Арджун Аппадураї (Ardjun Appadurai), є такою, що глобалізація "викриває розбіжності (хоча і має на меті їх усунення), надаючи їм принципово нового значення, пов'язаного з формуванням специфічних регіональних/національних векторів розвитку глобальних процесів" [7, p. 5]. В цьому сенсі запропоноване визначення є актуальним, адже дозволяє зауважити, що в ході глобалізації відбувається поширення системи західних уявлень про ґендерну рівність та ґендерних стратегій, які потрапляючи в межі окремих локальностей вимагають адаптації.

Саме дослідження проблеми адаптації глобальних ґендерно-чутливих політик та моделей ґендерних відносин має провідне значення для аналізу ґендерного виміру глобалізаційних процесів і є однією з ключових тенденцій ґендерних досліджень глобалізації. Адже, як переконує Саскія Сассен (Saskia Sassen), "не залежно від того які глобальні моделі та практики експортуються…, вони вимагають впровадження механізмів та заходів, яким необхідна активна імплементація, відтворення, обслуговування та фінансування" [13, p. 262]. Дійсно, як і будь-який інший концепт, "ґендер" потребує перекладу, пояснення, впровадження в політику та практику, що в свою чергу продукує розбіжності та "розриви" в глобалізації окремих локальностей і призводять до виникнення в локальних умовах відмінного сприйняття проблем рівності, справедливості та управління, як і відмінних шляхів їхнього вирішення [7, p. 5]. З огляду на це підвищений інтерес науковців до аналізу глобалізаційних процесів на низинному рівні ("grass-roots globalization"), з точки зору локального, обумовлений потребою досліджувати дійсні наслідки глобалізації та подальші вектори її розвитку.

Відтак, локалізація глобального у сфері ґендерних відносин, пояснюється шляхом використання загальноприйнятих понять "локалізації", "глокалізації", "гібридизації", застосування яких, дозволяє дослідникам відійти від уявлень про те, що "локальні домагання протистоять глобальним тенденціям" [4, с. 53], в напрямку розуміння того, що "глобалізація проголошує глобальні цілі, але завжди має локальний контекст" [7, p. 6].

Слід зауважити, що проаналізувавши ряд наукових розробок (Р. Робертсон, П. Бергер, М. Фезерстоун і С. Леш), ми вважаємо за доцільне для характеристики процесів адаптації політико-правових заходів і норм міжнародного законодавства в галузі забезпечення функціонального розвитку ґендерної політики застосовувати вжитий Роландом Робертсоном термін "глокалізація", який означає "пристосування глобального світогляду до локальних умов" [4, с. 52]. Ключова особливість використання поняття "глокалізації" полягає в тому, що воно виражає подвійний процес мікро-глобалізації та макролокалізації. Тобто глокалізація постає як спосіб, в який соціальні спільноти конструюють значення, ідентичність та інституційні форми в певному локальному контексті глобалізації, та водночас стосується перетворення локальних ідей, практик, інститутів на глобальні.

Яскравим прикладом глокалізації можна вважати спроби синтезу іноземних та місцевих культурних особливостей, що знайшли вираження у феномені "конфуціанського торговця" (П. Бергер, Яньсянь Янь) – модель підприємця сформовану в умовах розвитку ділової культури китайців, що поєднує новітні західні методи ведення бізнесу з китайським персоналізмом. "Конфуціанський торговець" дає найпростіше уявлення і про глокалізацію у системі ґендерно-рольової поведінки, оскільки західна ділова культура ставить перед азійськими жінками нові вимоги щодо їхньої поведінки, стилю одягу, використання косметики, що змушує жінок віднаходити шляхи для поєднання традицій із інноваціями [1, с. 18]. Інші приклади знаходимо у дослідженнях Яу Чінг (Yau Ching), Мін Донгхао (Min Dongchao), Крістін Р. Яно (Christine R. Yano), Ширін М. Раї (Shirin M. Rai) тощо, які спрямовані на аналіз адаптації глобальних стратегій досягнення ґендерної рівності до локальних умов та вивчення специфіки глокальних практик.

Міра проникнення глобального у локальне є неоднаковою у різних сферах суспільного життя, однак глокалізація завжди постає як спосіб трансформувати експортовані моделі, надавши їм відтінку національної культури. Відтак, вчені змушені визнати, що адаптація глобальних ґендерно-чутливих політик є неуникною і призводить до втрати ними універсального характеру.

Однак, аналізуючи процеси глокалізації ґендерних відносин слід зауважити, що сприйняття локальними спільнотами глобальних моделей є почасти вибірковим, а питання про те чому одні ґендерні стратегії сприймаються, а інші ні – лишається без відповіді. Показовим у цьому контексті є дослідження впливу глобальних медій на систему ґендерних відносин, проведене Стівом Дерні (Steve Derne). Одним із висновків автора є теза про вибіркове засвоєння глобальних ідей чоловіками та жінками [10, p. 162–163]. До того ж, парадоксальним є факт, що до поширюваних глобалізацією цінностей не завжди належить індивідуалізм та автономія, а самі глобалізаційні процеси сприяють посиленню існуючих ґендерних ієрархій та актуалізують нові форми ґендерної дискримінації [9, p. 130].

Таке вибіркове сприйняття не є випадковим і ставить перед дослідниками питання про релевантність глокальних моделей ґендерних відносин глобальним.

Тенденцію до розгортання дискусій навколо цієї проблеми знаходимо у роботах Вринди Далмії, Маіли Стівенс (Maila Stavens), Сідсел Хенссон (Sidsel Hansson), Деніса Альтмана (Denis Altman).

Аналізуючи перелічені дослідження вважаємо доцільним виокремити дві взаємно доповнювані позиції стосовно глокалізації ґендерних практик. Маіла Стівенс, зокрема, наголошує на думці, що "більшість вимог пов'язаних з правами людини не можуть розумітися як проста універсалізація імпортованих із Заходу ідей. Тому в межах локальних моделей глобалізації, які відрізняються від західних версій, неодмінно виникають власні форми боротьби, включно з фемінізмом, вуманізмом та ґендерними студіями" [14, p. 3]. Адже якщо суб'єкти глобалізації є відмінними, такими ж повинні бути й проекти їхньої модернізації.

Такі положення спрямовані насамперед на обґрунтування необхідності відходу від звичного для глобалізації універсалізму на користь визнання "відмінності", а відтак, і права локальних спільнот на конструювання власних ґендерних ідентичностей. Останнє в дусі прав "третього покоління", спирається на твердження про важливість надання постколоніальним державам та маргінальним (відносно ґендеру, класу, раси, національності, етнічності) групам, як таким, що потребують додаткової підтримки з боку міжнародної спільноти, ряду спеціальних прав: права на самовизначення, розвиток, рівноправність з іншими народами та спільнотами; права на захист від дискримінації за ознакою статі, ґендеру, раси, національності, тощо.

Фактично, передбачається, що реалізація зазначених прав сприятиме віднаходженню локальними спільнотами власного способу продукування змін у сфері ґендерних відносин, як і окремих способів формування ґендерних стратегій, необхідність яких вмотивована тим, що практична реалізація заходів, спрямованих на забезпечення ґендерної рівності не є однаково ефективною в різних країнах та регіонах.

В даному контексті слушно пригадати думку Дж. Мартін, наведену у статті Лінди Ніколс "Гендер", що увійшла до Антології феміністичної філософії: "саме так як категорія жінок маскує все, що є категорією чорних жінок, і далі, категорія чорних жінок маскує все, що є чорними карибськими жінками, і т. д., те саме є слушним і стосовно категорії "чорні карибські жінки" щодо "чорних ямайських жінок", категорії "чорні ямайські жінки" стосовно "чорних ямайських жінок XX століття" [3, с. 353].

Відтак, якщо прийняти аргумент про те, права людини не є універсальними (чи точніше такими, що за всезагальністю приховують специфічний досвід західних країн), але культурно-особливими, вироблення концептуальної політики, спрямованої на утвердження ґендерної рівності стане можливим лише за умови врахування досвіду усіх суб'єктів прав "третього покоління" – не лише жінок, чи жінок та чоловіків, але й жінок та чоловіків різних національностей з відмінною расовою / класовою / ґендерною приналежністю.

На противагу думці про необхідність вироблення локальних політик спрямованих на утвердження ґендерної рівності існує серйозний аргумент стосовно того, що головні позиції прав людини включають уявлення про всіх людей, які поділяють базові фізичні, емоційні та соціальні потреби, що є універсальними [6, p. 206]. До того ж, виникає питання стосовно правомірності такої "позитивної" дискримінації, яке неодноразово поставало в дискусіях дослідників ґендерного напрямку в контексті проблеми подолання бар'єру "скляної стелі", питання запровадження ґендерного квотування, однак, так і не знайшло однозначного схвалення.

Науковці, які дотримуються цієї позиції переконані, що глокалізація ґендерних відносин приховує ряд негативних моментів, пов'язаних із вибірковим сприйняттям глобальних ідей та підміною їхнього значення, що зчаста призводить до погіршення становища жінок у суспільстві та звуження кола їхніх можливостей. Сідсел Хенссон для прикладу наголошує, що в Азії ґендерний дискурс натикається на культурний традиціоналізм, прихований в концепті "азійських цінностей", а повернення жінок до традиціоналізму є способом подолати глобалізацію та попередити зміни [12, p. 22].

Тож слід враховувати, що той факт, що громадянські права є універсальними не обов'язково веде до необхідності гомогенізації культурних та політичних форм в напрямку побудови світу на загальнолюдських цінностях західного зразка. Адже, як зауважує Деніс Альтман "культурне різноманіття не виключає морального критицизму як і розвитку універсальних моральних стандартів" [6, p. 211].

Дискусії щодо глокалізації ґендерних відносин (як і перспективи застосування концепції прав "третього покоління") та наслідків цього процесу лише набувають поширення серед науковців. Однак, питання глокалізації ставить перед дослідниками іще ряд цікавих проблем пов'язаних з процесами альтернативної глобалізації та регіоналізації.

Розмірковування з приводу першої проблеми знаходимо в працях Пітера Бергера, Коліна Кемпбела, Семюеля Хантінгтона, Джагдіша Бхагваті, які торкаються питання про можливість "альтернативної" або "зворотної глобалізації". Дійсно, оскільки глобалізація, як стверджує Арджун Аппадураї, постає як сукупність найрізноманітніших потоків – об'єктів, осіб, образів, дискурсів – які не є конвергентними, ізольованими, чи навіть просторово послідовними, а шляхи та вектори, якими вони рухаються мають різні швидкості, осі, точки відліку та закінчення [7, p. 5], не складно припустити що в найближчому майбутньому можуть інтенсифікуватись зворотні процеси, які Бергер називає "японізацією", "бразилізацією" тощо.

До того ж, якщо врахувати зауваження Робертсона, що не лише глобальне є частиною локального, але "те, що називають локальним по суті є частиною глобального" [4, с. 61] (при чому не лише в сенсі, що глобалізація діє локально, але дійсно в тому значенні, що глобалізація "поглинає" окремі особливості локального експортуючи їх в інші локальності) можливість розвитку альтернативної глобалізації стає вмотивованою. Тому, не дивно, що все більше ґендерних дослідників спрямовують свої розмірковування в напрямку дослідження тих особливостей глокалізації, які сприятимуть зворотній глобалізації. Особливий інтерес науковців в цьому контексті викликає феномен "істернізації" (Кемпбел).

Зауваження Кеті Фергюсон, Саллі Енгл Мері та Монік Міронеску (Kathy E. Ferguson, Sally Engle Merry, and Monique Mironesco) про те, що для глобалізації характерна поява багатонаправлених потоків (multidirectional flows), які функціонують на двох рівнях – матеріальному, де ресурси, об'єкти, тіла переміщаючись, виконують свою роботу на місцях, та семіотичному, де мови, ідеї та образи уможливлюють дискурс [11, p. 1], стає відправною точкою у дослідженнях ряду науковців спрямованих на розкриття сутності феномену "істернізації". Адже активізація процесів міграції з країн Південної та Східної Азії в країни Заходу, особливо в контексті "глобальних мереж догляду за дітьми" (Е. Хочсчайлд), поряд зі зростанням числа медійних потоків зі Сходу на Захід означає, що процеси альтернативної глобалізації, уже сьогодні мають місце, і впливають на специфіку

глобалізаційних процесів в цілому. До того ж, на відміну від західноцентричної глобалізації, яка здебільшого має пресинговий характер, процеси істернізації є поступовими та неявними, а відтак, складно передбачити інтенсивність їхнього розвитку.

Яскравим прикладом цього процесу можна вважати стрімке зростання протягом останнього десятиріччя чисельності шлюбів між чоловіками з країн Європи та Північної Америки та східно-азійськими жінками. Існує слушне припущення, що така тенденція пов'язана насамперед з функціонуванням на Сході традиційних форм сімейних та ґендерних відносин. Окрім того, особливості соціалізації жінок в цьому регіоні сприяють формуванню у них покірності та залежності від чоловіка, а саме такий образ дружини сприймається значним відсотком західних чоловіків як бажаний. Іще Френсіс Фукуяма у роботі "Великий розрив" зауважував, що міцні сімейні узи, низький рівень розлучень, високий рівень народжуваності, низький відсоток самотніх матерів поступово робитимуть східні цінності дедалі привабливішими на Заході [5].

Прослідкувавши тенденцію до актуалізації досліджень феномену "істернізації", доцільно зауважити і на тому, що вплив глобалізаційних процесів на трансформацію ґендерних відносин, результатом якого стало формування глокальних особливостей ґендерних відносин, може бути розглянутий в якості каталізатора процесу регіоналізації. За такої постановки питання, глокалізацію можна розглядати в якості специфічного регіонального сценарію глобалізації. При чому, провідною позицією цієї дефініції є наявність у визначенні просторово-культурної прив'язки, яка характеризується історичними, географічними, етнокультурними особливостями розвитку регіону.

Інтенсифікація процесів економічної та політичної регіоналізації Східної та Південної Азії, перспективи якої позитивно оцінює чимало аналітиків (Елен Фрост) значним чином уможливлюється формуванням спільної ґендерної ідентичності. Можна припустити, що наявність спільних для регіону особливостей ґендерних порядків, які в той же час є відмінними від тих форм, які існують в інших регіонах, зокрема на Заході, може бути потрактована в якості чинника, що посилює тенденцію до регіоналізації.

Моделі ґендерно-рольової поведінки та засади ґендерної соціалізації поряд зі специфікою формування ґеднерно-орієнтованих політик в країнах регіону є безсумнівно дуже схожими в своїй основі, а відтак можуть стати фактором подальшої інтеграції регіону. А зважаючи на те, що важливою особливістю культури, в тому числі і політичної, Південної та Східної Азії є тяжіння до групових, колективістських та ієрархічних норм і цінностей, на основі яких сформований концепт плюральної в своїй єдності (unity-in-diversity) Азії, можливість такої регіоналізації є досить високою.

Арджун Аппадураї висловлює іще одну важливу тезу – автор стверджує, що глобалізація не просто створює певну систему з притаманними їй властивостями, але спричиняє принципову внутрішню трансформацію світу [7, p. 4]. І дійсно, ті напрямки в яких розвивається сучасний світ, які і наукові дискусії про них, дають підставу вважати, що глобалізація хоча і бачилась дослідниками та експертами як процес політичної, економічної та культурної інтеграції, навряд чи призведе до конвергенції суспільств. Оскільки внаслідок актуалізації культурних розбіжностей, спровокованої глобалізаційними процесами, відбувається формування множинної сучасності. І на нинішньому етапі іще складно передбачити подальші наслідки цих процесів.

Як бачимо, ключові проблеми глобалізації знаходять своє відображення і в працях дослідників ґендерного напрямку, серед яких зростає інтерес не лише до вивчення наслідків впливу глобалізації на жінок та чоловіків, але й проблем формування локальних ґендерних дискурсів крізь призму глобальних, що загострює як питання про їхню ефективність, так і ймовірність формування регіональних ґендерних порядків та розвитку альтернативної глобалізації.

Список використаної літератури

1. *Бергер П.* Введение. Культурная динамика глобализации // Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире / [пер. с англ. В. В. Сапов ; ред. пер. М. Лебедева]. – М. : Аспект Пресс, 2004. – С. 8–25. 2. *Жеребкина И.* Двойная ловушка демократии: постсоветский феминизм между универсализмом и локализацией // Гендерные исследования. – 1999. – № 2. – С. 37–47. 3. *Ніколс Л.* Гендер // Антологія феміністичної філософії / [пер. з англ. за ред. Б. Єгідис ; наук. ред. пер. О. Іващенко]. – К. : Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2006. – С. 348–356. 4. *Робертсон Р.* Глобалізація: часопростір і гомогенність-гетерогенність // Глобальні модерності / [пер. з англ. Т. Цимбал]. – К. : Ніка-Центр, 2008. – С. 48–72. 5. *Фукуяма Ф.* Великий разрыв / Ф. Фукуяма ; [пер. з англ. под общ. ред. А. В. Александрова]. – М. : АСТ : МОСКВА, 2008. – 480 с. 6. *Altman D.* The emergence of "modern" gay identities and the question of human rights // Human Rights and Gender Politics. Asia-Pacific Perspectives / [ed. by Ann-Marie Hilsdon, Martha Macintyre, Vera Mackie and Maila Stives]. – London and New York : Routledge, 2005. – P. 205–221. 7. *Appadurai A.* Grassroots Globalization and the Research of Immigration // Globalization / [ed. by Ajun Appadurai]. – Durham & London : Duke University Press, 2001. – P. 1–21. 8. *Appadurai A.* Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization / A. Appadurai. – Minneapolis : University of Minnesota Press, 2003. – 229 p. 9. *Derne S.* Globalizing Gender Culture: Transnational Cultural Flows and the Intensification of Male Dominance in India // Gender and globalization in Asia and the Pacific: method, practice, theory / [ed. by Kathy E. Ferguson and Monique Mironesco]. – Honolulu : University of Hawai'i Press, 2008. – P. 121–137. 10. *Derne S.* Globalization on the Ground. Media and the Transformation of Culture, Class and Gender in India / S. Derne. – New Delhi : SAGE Publications India, 2008. – 245 p. 11. *Ferguson K. E.* Introduction // Kathy E. Ferguson, Sally Engle Merry, and Monique Mironesco. Gender and globalization in Asia and the Pacific: method, practice, theory / [ed. by Kathy E. Ferguson and Monique Mironesco]. – Honolulu : University of Hawai'i Press, 2008. – P. 1–14. 12. *Hansson S.* Social network, resource mobilization and gendered vulnerabilities // Asia Insights. – 2008 – No.1. – P. 22–24. 13. *Sassen S.* Spatialities and Temporalieties of the Global: Elements of Theorization // Globalization / [ed. by Arjun Appadurai]. – Durham & London : Duke University Press, 2001. – P. 260–278. 14. *Stivens M.* Introduction: gender politics and the reimagining of human rights in the Asia-Pacific // Human Rights and Gender Politics. Asia-Pacific Perspectives / [ed. by Ann-Marie Hilsdon, Martha Macintyre, Vera Mackie and Maila Stives]. – London and New York : Routledge, 2005. – P. 1–36.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

А. И. Ювченко

ГЕНДЕР И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ: НОВЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ

Статья посвящена анализу новых направлений исследования гендерного измерения глобализации. Рассмотрено особенности изучения процессов локализации глобальных гендерных практик и перспективы формирования альтернативных моделей глобализации гендерных отношений.

Ключевые слова: гендерные отношения, глобализация, глокализация, "истернизация".

A. I. Iuvchenko

GENDER AND GLOBALIZATION: NEW DIRECTIONS IN RESEARCH

The article analyzes new directions in the study of gender dimensions of globalization. The main aspects of the localization of gender practices and perspectives of the alternative globalization of gender relations are discussed in the article.

Keywords: gender relations, globalization, glocalization, "isternization".

Наукове видання

ВІСНИК

КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ

Випуск 4(114)

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. 11,04. Наклад 300. Зам. № 213-6887.
Вид. № Фл4. Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний.
Підписано до друку 01.11.13

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