

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

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

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

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР	А. Є. Конверський, акад. НАН України, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка)
ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА	С. В. Руденко, д-р 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 28.04.14 (протокол № 7)
Атестовано	Вищою атестаційною комісією України. Постанова Президії ВАК України № 1-05/6 від 16.12.09 Постанова Президії ВАК України № 1-05/3 від 30.03.11
Зареєстровано	Міністерством юстиції України. Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 15841-4313ПР від 13.11.09
Засновник та видавець	Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет" Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02
Адреса видавця	01601, Київ-601, 6-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43; ☎ (38044) 239 32 22; факс 239 31 28

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

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ

Конверський А.Є. Як можлива логіка традиційна з точки зору сучасної?	5
Баумейстер А.О. Між практичним універсалізмом і релятивізмом: Макінтайрове розуміння практичної раціональності.....	9
Вдовиченко Г.В. Дослідження П.Демчуком проблеми "розкладу капіталістичної культури" та її висвітлення в зарубіжній філософії першої третини XX ст.	14
Гаджисв В.В. Проблема соціального контракту в добу Просвітництва	18
Ляшенко І.В. Особистість, світогляд та філософська концепція Ф.Шляєрмахера в інтерпретації В.Дільтея	21
Руденко С.В. Основні принципи історико-філософської концепції З.А.Каменського (методологічні та методичні аспекти).....	24
Русін Р.М. Деструктивність і креативність як чинники формування художньо-образної системи сюрреалізму	28
Сорока М.В. Предметна диференціація політичної філософії та політичної науки як методологічна основа дослідження історії української політичної філософії	32
Філіппов В. Л. Мовна картина світу як внутрішній аспект культури.....	38

ПОЛІТОЛОГІЯ

Вілков В.Ю., Погорілий А.О. Культурологічна теоретична модель національної спільноти "духу народу" (частина перша).....	40
Петренко В.В., Разіцький В. Й. Особливості правління "Братів-мусульман" в Єгипті та причини їхньої поразки	46
Петренко І.І. Проблема визначення поняття "аналіз державної політики"	49
Печенюк Д.О. Б. Барбер про інституційний вимір сильної демократії	53

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

Павлова О.Ю. Візуальні практики в контексті трансформації культури Премодерну	57
---	----

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Конверский А.Е. Как возможна логика традиционная с точки зрения современной?.....	5
Баумейстер А.О. Между практическим универсализмом и релятивизмом: понимание практической рациональности у Макинтайра.....	9
Вдовиченко Г.В. Исследования П.Демчуком проблемы "разложения капиталистической культуры" и ее освещение в зарубежной философии первой трети XX в.	14
Гаджиев В.В. Проблема социального контракта в эпоху Просвещения.....	18
Ляшенко И.В. Личность, мировоззрение и философская концепция Ф.Шлейермахера в интерпретации В.Дильтея	21
Руденко С.В. Основные принципы историко-философской концепции З.А.Каменского (методологические и методические аспекты)	24
Русин Р.М. Деструктивность и креативность как основание формирования художественно-образной системы сюрреализма	28
Сорока М.В. Предметная дифференциация политической философии и политической науки как методологическое основание исследования истории украинской политической философии	32
Филиппов В. Л. Языковая картина мира как внутренний аспект культуры	38

ПОЛИТОЛОГИЯ

Вилков В.Ю., Погорельый А.А. Культурологическая теоретическая модель национальной общности "духа народа"	40
Петренко В. В., Разицкий В. И. Особенности правления "Братьев-мусульман" в Египте и причины их свержения	46
Петренко М.М. Проблема определения понятия "анализ государственной политики"	49
Печенюк Д.А. Б. Барбер про институциональное измерение сильной демократии.....	53

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Павлова Е.Ю. Визуальные практики в контексте трансформации культуры Премодерна	57
--	----

CONTENTS

PHILOSOPHY

Konverskiy A. E. How is traditional logic possible from the modern logic point of view?	5
Baumeister A. O. Between practical universalism and relativism: MacIntyre's understanding of practical rationality	9
Vdovychenko G. V. P. Demchuk's research of problem of "decomposition of capitalists culture" and its coverage in world philosophy of first third of XX ct.....	14
Gadzhiev V. V. The problem of the social contract in the age of Enlightenment	18
Liashenko I.V. Personality, world view and philosophical conception of F.Schleiermacher by V.Dilthey's interpretation	21
Rudenko S. V. The main principles of historic-philosophical conception by Z.Kamenkiy (methodological and methodic aspects)	24
Rusin R. M. Destructiveness and creativity as the basis of the formation of artistic imagery of surrealism.....	28
Soroka M. V. Subject differentiation of political philosophy and political science as a methodological basis of research of history of political philosophy in Ukraine.....	32
Filippov V. L. The lingual picture of the world as an internal aspect of culture	38

POLITOLOGY

Vilkov V. Y., Pogorilyi A. A. The cultural theoretical pattern of the national community "spirit of people"	40
Petrenko V.V., Razitsky V. J. Features of the Board of "Muslim Brotherhood" in Egypt and the reasons for their defeat.....	46
Petrenko I.I. The problem of public policy analysis' definition	49
Pechenyk D.O. B. Barber about institutional dimension of strong democracy.....	53

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Pavlova O.Yu. Visual practices in the context of transformation of the Premodern Culture	57
--	----

КАК ВОЗМОЖНА ЛОГИКА ТРАДИЦИОННАЯ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ?

В статье предлагается новая авторская методика преподавания традиционной логики с помощью средств современной логики.

Ключевые слова: традиционная логика, современная логика, проблемы преподавания логики.

Логика, являясь одной из древнейших областей человеческого знания, занимает особое место в духовной культуре человека. Её роль в современном научном мире крайне важна и многопланова. Естественно, со временем меняется направленность логических исследований, совершенствуются логические методы, возникают новые тенденции соответствующие современным потребностям научно-технического прогресса.

Интересно отметить, что после гибели Античной цивилизации первое, что было восстановлено из Античной науки – это логика Аристотеля. Известно негативное отношение Средневековья ко всей Античной науке, но её принципиальное признание началось именно с семи первых глав аристотелевских "Аналитик".

В эпоху Возрождения снова первыми были восстановлены в правах и активно использовались открытые в Античные времена логические методы. С этого начинается философия Рене Декарта и других мыслителей, с этого начинается вся наука Нового времени.

Аристотелю принадлежит заслуга создания логики как способа защиты истины и разоблачения софистики. Именно в этом качестве логика остается незаменимой уже более двух тысячелетий.

В период Средневековья схоласты продолжили разработку проблем логики. Они ввели в логику латинскую терминологию. В Новое время Френсис Бэкон исследовал основы индуктивных умозаключений. Учения выдающегося немецкого философа и математика Г.Лейбница положили начало второму этапу логики – современной или символической логике (возникшей в середине XIX в.).

При написании учебника по традиционной логике возникает довольно сложная проблема, связанная с поразительными успехами современной логики. Вследствие указанных успехов, в особенности в области теории логического вывода и логической семантики, возникла мысль о ненужности традиционной логики.

Тем не менее, люди, как и две тысячи лет тому назад, продолжают рассуждать, доказывать, опровергать, пользуясь естественным языком. И в этих условиях аппарат традиционной логики является наиболее эффективным средством.

В связи со сказанным уместным является вопрос: как согласовать преподавание традиционной логики с результатами современной логики? В современной логике многие проблемы традиционной логики выглядят по-новому, например, проблема суждений с отношениями, сложных суждений, логических законов и т.п. Современная логика открыла новые формы рассуждения, новые виды логических связей. Поэтому излагать в наше время традиционную логику без учета достижений современной логики попросту невозможно.

И все-таки как объединить в одном курсе материал традиционной и современной логики? Ясно, что это две разные логические системы, два разных языка, два разных этапа одной и той же науки, но речь идет о традиционной логике как учебной дисциплине, поэтому такое объединение необходимо.

Итак, главная сложность данной ситуации заключается в принципиальном различии традиционной и современной логики в подходе к анализу рассуждения.

Традиционная логика анализирует мышление, в частности, такие его формы как понятие, суждение, умозаключение, а современная логика исследует язык, точнее говоря, его содержательный смысл и поэтому в ней главной категорией есть не "форма мышления", а "высказывание" и те выражения языка, которые имеют самостоятельное значение в составе высказывания. Объединить эти два подхода довольно сложно.

При чтении курса логики для неспециальных факультетов, или написании учебников по этому курсу сегодня необходимо обязательно предполагать следующие условия:

- во-первых, строго различать традиционную и современную логику как два различных языка, две различные логические системы одной науки;
- во-вторых, обязательно учитывать при изложении материала традиционной логики (там, где это необходимо и уместно) результаты современной логики;
- в-третьих, четко представлять задачи, которые решает традиционная логика и современная.

Непонимание сути указанного подхода к изложению курса традиционной логики ведет к крайностям, которые наметились за последние 50-60 лет в отечественной и зарубежной учебной литературе.

В некоторых учебниках по традиционной логике авторы "прихорашивают" изложение материала включением средств современной логики. Но делается это таким образом, что подобное включение выглядит инородным телом к содержанию таких учебников.

Иногда ученик, явно являющийся учебником по традиционной логике, называют учебником по современной логике на том основании, что изложение основных тем курса традиционной логики разбавляется, без всяких пояснений, отрывочными сведениями из современной логики.

Ещё можно выделить учебники, где материал традиционной логики излагается совершенно без учёта достижений современной логики. Например, это имеет место в учебнике "Логика для юристов" Владимира Ивановича Курбатова [2]. Правда, в этом учебнике есть главы "Классическая логика" и "Неклассическая логика". Но они никак не связаны с той частью учебника, которая относится к традиционной логике и сами представляют крайне фрагментарное изложение сведений о современной логике.

Таким образом, налицо заведомо явное стремление, если не выбросить на свалку истории традиционную логику как нечто ненужное, лишнее, то в лучшем случае приукрасить, подретушировать, "примакиязить" как некоторую реликвию.

Какие последствия данного подхода мы имеем на сегодня? Речь идет о повальном сокращении курсов логики для неспециальных факультетов, или еще хуже полное извлечение из учебных планов курса логики. А следствием этого есть отсутствие перспектив формирования навыков теоретического мышления у студентов гуманитарных и естественных факультетов.

Выход состоит в том, чтобы строго различать задачи и цели традиционной логики (при этом не сводить её

к аристотелевской) и современной. Каждая из этих логик имеет свои цели и задачи.

И если логика традиционная исследует как функционирует, "живет" мышление, знание прежде всего в естественном языке, то современная логика занята исследованием функционирования все того же мышления, знания в языке науки, единицей организации которого есть теория.

Поэтому там, где уместно, где эффективно применение достижений современной логики в учебнике по традиционной логике – оно крайне необходимо, а там, где оно не работает оно излишне.

Это должно быть аксиомой для тех, кто пишет сегодня учебник по традиционной логике или читает подобный курс.

Сказанное можно переформулировать словами великого Стефана Клини, которые он высказал по поводу строгого различия объект-языка и мета-языка: "Необходимо все время помнить об этом различии между изучаемой (предметной) логикой и логикой как средством такого изучения (т.е. логикой исследователя). Тому, кто не готов к этому, стоит сразу же закрыть эту книгу и подыскать себе другое занятие по вкусу (скажем составление шарад или пчеловодство)" [1, с. 12].

Но для тех, кто настаивает на том, чтобы читать курс логики студентам неспециальных факультетов (т.е. студентам исторического, географического, физического, филологического, юридического и т.д. факультетов) без изложения форм мышления необходимо строить курс логики в соответствии с природой и задачами современной логики.

В этом случае учебник или курс должен включать разделы логики высказываний и логики предикатов, каждый из которых представлен алгеброй и исчислениями.

Тогда даже если в названии учебника или курса не будет обозначено, что это учебник по современной логике, то уже из оглавления будет понятно, что название "Логика" относится не к традиционной логике, а к логике современной.

При такой версии учебника по логике соответствующий факультет будет заказывать не просто курс "Логика", а курс "Классическая логика" или курс "Неклассическая логика". И в стандарте учебных планов будет указано требование, чтобы автор курса давал не просто различные сведения из логической науки, а строго излагал материал курса "Классической логики" и "Неклассической логики". А не читать нечто "кентаврообразное: помесь элементов современной логики с фрагментами традиционной логики".

Возвращаясь к версии учебника "Логика" для студентов факультетов, где нет специализации по логике, хочу обратить внимание на то, что в таком учебнике основному его содержанию обязательно следует предпослать специальные "Прологомены".

В таких "Прологоменах" крайне необходимо наличие следующих разделов:

Раздел I. Мышление и язык (в этом разделе следует особо подчеркнуть, что в процессе мышления мы оперируем умственным содержанием, которое непосредственно не совпадает с той предметной действительностью, от которой оно абстрагировано. Только в языке данное содержание как нечто идеальное реально существует. Поэтому язык является действительностью, с которой имеет дело логика).

Раздел II. Уровни семиотического анализа языка (здесь специально необходимо указать на различие эмпирической и чистой семиотики. Задача эмпирической семиотики – изучать исторически возникшие языки. Задача чистой семиотики – анализировать искусствен-

ные языковые системы, прежде всего те, которые созданы в логике и для потребностей логики. Отсюда, логика пользуется специфическим языком, который не является языком общения, но представляет собой инструмент, метод исследования предмета логики).

Раздел III. Формализация как метод логики (в этом разделе следует сделать акцент на том, что цель использования искусственных языков в логике не замена слов естественного языка некоторыми специальными символами в процессе описания логических процедур и правил, а воспроизведение логической дедукции).

Раздел IV. Семантический анализ выражений естественного языка (цель семантического анализа выражений естественного языка выделить те языковые образования, которые являлись носителями логических форм, их свойств и отношений).

Раздел V. Элементы теории имен (задача данного раздела – показать, что логику при исследовании "имен" интересует:

а) как соотносится имя и понятие (точнее смысл имени и содержание понятия);

б) как зависит логическое значение высказывания от входящих в него имен;

в) какие именно логические средства могут обеспечить инвариантность высказываний при их взаимодействии в процессе рассуждения).

Раздел VI. Функциональный анализ в логике (для данного раздела целесообразно показать, что использование в логике функционального подхода обусловлено тем, что язык непосредственно не выражает формы мысли. Поэтому лишь анализируя способ функционирования (употребления) соответствующего языкового отрезка в структуре высказывания, мы можем четко сказать, носителем какой логической формы он является).

Так представленные "Прологомены" позволяют на более эффективно и с максимальной пользой применять аппарат современной логики при освещении материала нормативного курса "Логика" для неспециальных факультетов.

Проиллюстрируем на конкретных темах этого курса данный подход. Возьмём тему "Понятие". Известно, что главным различием между понятием и именем есть то, что понятие обобщает предметы, а имя называет предметы. И вот здесь возникает вопрос: что представляет собой предмет мысли отображаемый в понятии и как он может быть представлен средствами современной логики?

В традиционной логике, с субъектно-предикатной структурой суждения, предмет мысли репрезентируется логическим подлежащим (S). В современной же логике предметом является элемент класса, носитель собственного имени.

Другими словами, различие позиций традиционной логики и современной в отношении предмета мысли состоит в том, что предмет мысли в этих логиках представлен различными семантическими категориями. В традиционной логике это предикатор, а в современной – терм.

Используя возможности современной логики можно более строго (исключая психологизмы, интуицию, здравый смысл) раскрыть процесс обобщения предметов мысли в понятии:

a есть Q – истинно

b есть Q – истинно

c есть Q – истинно

..... –

..... –

..... –

n есть Q – истинно

x есть Q – истинно

Из этой схемы видно, что предпосылкой обобщения есть наличие совокупности истинных высказываний о каждом индивиде ($a, b, c, \dots, n$). Другими словами любой представитель множества предметов $a, b, c, \dots, n$ (обозначим его через x) также обладает признаком Q , т.е. " x есть Q " или $Q(x)$. Но $Q(x)$ есть унифицированным способом представление признака и, таким образом, является ничем иным как логическим сказуемым или предикатом.

Напомним, что если в традиционной логике субъект и предикат суждения относятся к одной семантической категории – к предикатору, то в современной логике "предмет мысли" представлен "термом", а предикат предикатором в позиции логического сказуемого.

Благодаря такому различию предикат есть один из видов пропозициональной функции. Понимание предиката как пропозициональной функции позволяет строго представить процесс формирования понятия. Выражение $Q(x)$ является близким по смыслу выражению $x \in Q$. Тогда справедливым будет утверждение

$$\forall x(x \in Q) = Q(x)$$

Поскольку предикат является пропозициональной функцией, то областью значения будет множество истинных единичных высказываний:

$$1) (Q(a), Q(b), Q(c), \dots, Q(n));$$

$$2) (Q(a, b), Q(a, c), Q(b, c), \dots),$$

а областью определения – отдельные предметы или характеристики предметов.

Второй логической функцией наряду с пропозициональной является понятийная:

$$xQ(x).$$

В этой функции значением являются отдельные предметы или характеристики предметов, а аргументами единичные высказывания ($P(a), P(b), P(c), \dots, P(n)$).

При сравнении предиката и понятийной функции обращает на себя внимание тот факт, что то, что для предиката как пропозициональной функции является значением ($Q(a), Q(b), Q(c), \dots, Q(n)$) для понятийной функции есть аргументом.

После этих замечаний мы можем с помощью средств современной логики строго представить структуру понятия как формы мышления:

$xQ(x)$ – предмет мысли в понятии;

$Q(x)$ – содержание понятия;

$\forall xQ(x)$ – объем понятия;

Исходя из данного синтаксиса понятия можно заключить, что если объем понятия A включается в объем понятия B , то каждый элемент объема понятия A является и элементом объема понятия B . Сказанному соответствует равенство:

$$\forall x(A(x) \subset B(x)) = \forall x(x \in A(x) \supset x \in B(x)), \quad (1)$$

Но известно:

$$\bar{X} \in A(x) = A(x), \quad (2)$$

Тогда равенство (1) примет вид

$$\forall x(A(x) \subset B(x)) = \forall x(A(x) \supset B(x)) \quad (3)$$

Равенство (3) является формулой закона обратного отношения между объемом и содержанием понятия.

Но теперь формулировка закона обратного отношения между объемом и содержанием понятия, излагаемого в традиционной логике на описательном уровне, приобретает строгую теоретическую трактовку: "Если объем понятия A включается в объем понятия B , то из содержания понятия A следует содержание понятия B ". Это означает, что экстенциональное отношение "включение" между объемами понятий соответствует интенциональному отношению следования между их содержаниями.

Более того, становится возможным понять почему логическим термином "импликацией" нельзя передать всю полноту значения отношения "логическое следование".

В теме "Суждение" используя материал раздела "Семантический анализ выражений естественного языка" становится возможным представить единым, стандартным образом структуру атрибутивных суждений, суждений отношения и суждений существования. Такую стандартизацию обеспечивает применение языка логики предикатов при записи структуры названных суждений.

Если в традиционной логике структура атрибутивного суждения передавалась формулой " SP ", то в современной логике, благодаря использованию средств логики предикатов возможно выделить следующие нюансы:

– Если областью значения предметной переменной выбрать множество предметов, зафиксированных предикатором в позиции логического подлежащего, то формула которая является переводом атрибутивного суждения с языка традиционной логики на язык современной будет содержать простой предикат: $\forall xP(x)$ или $\exists xP(x)$;

– если же изменить область значения предметной переменной, т.е. считать её множеством произвольных объектов, то формула логики предикатов служащая переводом атрибутивного суждения, будет включать в себя сложный предикат:

$$\forall x(S(x) \supset P(x)) \text{ или } \exists x(S(x) \& P(x)).$$

Запись атрибутивных суждений, суждений отношения и суждений существования языком логики предикатов, как уже отмечалось, позволяет единым, стандартным образом зафиксировать их логическую структуру и, таким образом – теоретически воспроизводить принципы логической дедукции при построении рассуждений.

При изложении дедуктивных умозаключений в теме "Умозаключение" возникает проблема освещения умозаключений логики суждений. Если заключения из категорических суждений в традиционной логике излагались более-менее в систематизированном виде, то изложение заключений логики суждений опиралось на здравый смысл, чувственную достоверность, психологизмы.

Сделать систематический обзор заключений логики суждений стало возможным с помощью аппарата логики высказываний.

Благодаря языку логики высказываний схему умозаключения логики суждений можно записать так: $A_1, A_2, A_3, \dots, A_n \vdash B$.

Считается, что данная схема допустима, а заключение будет истинным тогда и только тогда, когда:

$$\vdash A_1 \& A_2 \& A_3, \dots \& A_n \supset B.$$

Такой подход позволит при обзоре заключений логики суждений идти не от конкретных примеров таких заключений, а от правил, которые позволяют делать эти заключения.

Систематизация правил логики суждений средствами языка логики высказываний сделала возможным использовать для проверки корректности любого заключения логики суждений метод подстановки, метод эквивалентных преобразований, метод аналитических таблиц, т.е. того логического инструментария, который является эффективным в логике высказываний.

Приведенные случаи использования средств современной логики в основных разделах традиционной логики свидетельствуют о том, что там, где применение аппарата современной логики есть уместным, строго продуманным, только в тех случаях оно будет способствовать дидактическому изложению материала традиционной логики и представлению традиционной логики не как простого набора эмпирически разнородных све-

дений о логических приёмах, правилах и законах, а как особой теории рассуждений.

И еще на один момент хотелось бы обратить внимание, а именно на природу логической науки.

Логике часто приписывают прилагательное "формальная", имея в виду прежде всего традиционную, или Аристотелевскую. Но известно, что Аристотель не пользовался термином "Логика" и прилагательное "формальная" у него имело другой подтекст.

Называют логику формальной два знаменитых немецких философа И. Кант и Г. Гегель. Но, как всегда это бывает, современники великих открытий не всегда осознают их природу и значение. И то, что Кант и Гегель называли образно, передавали афористически, комментаторы их учения зачастую толковали буквально.

Формальной логике Кант противопоставлял свою трансцендентальную логику, а Гегель – диалектическую логику. Но то, что называют Кант и Гегель логикой фактически не есть логика, а это их философская система.

Иногда резкая позиция против формальной или аристотелевской логики вовсе не означает, что Кант и Гегель перечеркивали гений Стагирита.

И Кант, и Гегель осознавали значение логического учения Аристотеля, они критически относились к тем догматическим, ненаучным наслоениям, которые были внесены в логику за более чем две тысячи лет.

В сороковых годах XX ст. на страницах журнала "Вопросы философии" уже новые толкователи Канта и Гегеля начали жаркую дискуссию о природе "формальной логики". Её сопоставляли с так называемой "диалектической логикой". Для сравнения бралась аналогия арифметики и высшей математики. Формальная логика (читай "традиционная") объявлялась элементарной (в смысле примитивной, исчерпавшей себя), а диалектическая логика это высшая ступень логики. Но теперь уже для подтверждения этой позиции прибегали к трудам К. Маркса, Ф. Энгельса и В.И. Ленина.

Но все дело в том, что логика действительно есть формальной, что традиционная, что современная, поскольку её методом есть формализация. И называть логику формальной это все равно, что называть соль солёной.

Другое дело, что в истории философии и логики прилагательное "формальная" не всегда несло один и тот же смысл. В традиции классической немецкой философии это прилагательное означало окостеневшее,

застывшее, неподвижное, метафизически понятое (в этом смысле) образование.

У Аристотеля "форма" это активное, творящее начало, сливающееся с сущностью. Но Аристотель различал форму как противоположность материи (чем занята философия) и форму как знаковую модель содержания мысли, знания.

Поэтому когда Великий Фреге на примере с греками, победившими персов при Платеях, объявляет о различии между грамматической и логической структурой предложения, а Ян Лукасевич во весь голос заявляет, что логика имеет дело с мышлением не более чем математика или любая другая наука, то это вовсе не означает, что они не видели вклада Аристотеля в становлении логики как науки. Фреге и Лукасевич в такой острой, легко доступной форме хотели отмежевать истинного Аристотеля от того Аристотеля, которого изображали не всегда талантливые его последователи и комментаторы.

Я. Лукасевич довольно обстоятельно показывает в своей фундаментальной работе "Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной логики", что именно Аристотель вводит переменные в логику, использует метод формализации при изложении своей теории вывода и т.д.

Величие Аристотеля, как и любого гениального мыслителя, состоит в том, что он в своем логическом учении заложил многие направления будущей логической науки.

В заключение еще раз хочу подчеркнуть, что логика – постоянно развивающаяся наука и её ценность не в том, что она добывает знания (это дело конкретных наук), а в том, что она сохраняет чистоту, стройность, безупречность, совершенство знания, путем извлечения из него все новых эвристических вызовов.

Список использованных источников

1. Клини С.К. Математическая логика. Пер. с англ. Ю.А.Гастева. – М.: Мир, 1973. – 480 с.
2. Курбатов В.И. Логика для юристов : учеб. пособие. – М.: Изд.-торг. корпорация "Дашков и К". – Ростов-н/Д: Наука-Пресс, 2006. – 461 с.

Надійшла до редколегії 11.04.14

А. Є. Конверський, акад. НАН України, д-р філос. наук, проф.,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ЯК МОЖЛИВА ЛОГІКА ТРАДИЦІЙНА З ТОЧКИ ЗОРУ СУЧАСНОЇ?

У статті пропонується нова авторська методика викладання традиційної логіки за допомогою засобів сучасної логіки.

Ключові слова: традиційна логіка, сучасна логіка, проблеми викладання логіки.

A. Konverskiy, academician of NAS of Ukraine,
Doctor of Philosophical Sciences, Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

HOW IS TRADITIONAL LOGIC POSSIBLE FROM THE MODERN LOGIC POINT OF VIEW?

In this article the new author's methodic of teaching of traditional logic by methods of modern logic is represented.

Keywords: traditional logic, modern logic, problems of teaching logic.

УДК 111.84+17.01

А.О. Баумейстер, канд. філос. наук, доц.
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

МІЖ ПРАКТИЧНИМ УНІВЕРСАЛІЗМОМ І РЕЛЯТИВІЗМОМ: МАКІНТАЙРОВЕ РОЗУМІННЯ ПРАКТИЧНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

У статті автор дає відповідь на запитання: чи можна вважати філософський проект Аласдера Макінтайра версією практичного релятивізму? Якщо під релятивізмом розуміти філософську позицію, що заперечує будь-яку версію практичного універсалізму, то Макінтайр, безумовно, є релятивістом. Якщо ж під релятивізмом розуміти концепцію, згідно із якою вибір між конкуруючими теоріями є випадковим і раціонально необґрунтованим, тоді Макінтайра неможливо вважати релятивістом. У конфлікті конкуруючих традицій перемагає та традиція, якій вдається подолати епістемологічну кризу і перерформувати свої власні базові принципи і переконання в термінах більш "успішної" теорії.

Ключові слова: практичний універсалізм, практичний релятивізм, епістемологічна криза.

Якщо перша хвиля реабілітації практичної філософії на початку 70-х років пройшла під знаком Канта (точніше – комунікативної трансформації Канта), то опублікована у 1981 році книга Аласдера Макінтайра "Після чесноти" перевела практично-філософські дискусії у зовсім інший контекст. Ключовими постатями й майстрами практичної раціональності Макінтайр обирає Аристотеля і Тому Аквінського. У властивій для нього полемічній манері Макінтайр намагається розробити новий проект практичної філософії через жорстку критику Модерну і проекту Просвітництва. Важливим наслідком Макінтайрової програми можна вважати інтелектуальний поворот, який я називаю *реабілітацією блага*.

Утім критики закидають Макінтайру те, що він, у своєму філософському проекті, виступаючи критиком практичного універсалізму, явно схиляється до релятивізму. Передусім варто уточнити, що зазвичай мають на увазі, коли кажуть про ці дві протилежні позиції. (1) *Практичний універсалізм* припускає принаймні деякі практичні принципи і правила, що мають універсальну значущість і зобов'язувальну силу незалежно від конкретних традицій та культур. (2) *Практичний релятивізм* заперечує існування таких універсально-значущих принципів і правил. До того ж, більшість представників практичного релятивізму заперечують саму можливість раціонального вибору на користь якоїсь із альтернативних традицій (разом із конститутивними для певної традиції принципами і правилами). Вважається, що кожна із цих позицій виключає іншу: той, хто посідає позицію (1) має критикувати і спростовувати позицію (2) і навпаки. Макінтайр, навпаки, вважає, що така дихотомія є хибною, і що можна не приймати позицію (1) і водночас виступати рішучим критиком позиції (2). Іншим словами: заперечення практичного універсалізму не тягне за собою визнання практичного релятивізму, а критика релятивізму не є із необхідністю відстоювання універсалістичних переконань. Якою мірою можливий цей своєрідний "третій шлях"? Чи можливо займати позицію, яка б уникла Сцілли універсалізму і Харібди релятивізму у практичній філософії? У цій статті я спробую відповісти на ці запитання.

Макінтайр стверджує, що формулювання універсалістичної концепції, згідно з якою значущість норм незалежна від конкретної традиції (*tradition-independent norms*), є справою модерного лібералізму. Правда в процесі історичного розвитку цей лібералізм, що спочатку апелював до універсальної раціональності (*tradition-independent rational universality*) й виступав проти тиранії традиції, сам перетворився на традицію [7, p.335]. В цьому на думку Макінтайра і полягає внутрішня суперечність лібералізму. Лібералізм постає як певна традиція, що спирається на доволі спірну концепцію практичної раціональності. Це свідчить про його поразку, про

те, що насправді неможливо апелювати до практичної раціональності як такої (*a practical-rationality-as-such*) чи до справедливості як такої (*a justice-as-such*). Адже існує тільки практична раціональність конкретної традиції (*the practical-rationality-of-this-or-that-tradition*) і справедливості конкретної традиції (*the justice-of-this-or-that-tradition*) [7, p.346; p.350]. Втім сказане не означає, що дискусії і суперечки між різними типами практичної раціональності неможливі. Із твердження, що певний тип практичної раціональності зумовлений конкретною традицією і сформований в її рамках, аж ніяк не випливає, що раціонально-практична аргументація в рамках традиції А не може бути почута й оцінена представниками традиції Б [7, p.350]. Проте, якщо ми визнаємо лише раціональні стандарти конкретної традиції, якщо ми заперечуємо існування раціональності як такої, то хіба ми не поділяємо позицію релятивізму? Релятивіст стверджує, що "кожний набір [раціональних] стандартів, кожна традиція, яка втілює даний набір стандартів, з рівним правом претендують на наше визнання". Макінтайр уточнює своє розуміння релятивізму таким чином: "Релятивістична позиція заперечує можливість раціональних суперечок і раціонального вибору між конкуруючими традиціями" [7, p.352]. Ще більш радикальною є позиція *перспективізму*: він підважує можливість висувати претензії на істину з перспективи якоїсь конкретної традиції. Різноманітні традиції у такому разі можна тлумачити як різні взаємодоповнюючі перспективи розуміння тієї ж самої реальності.

Отже, здається, що у нас є тільки дві інтелектуальні стратегії: або (1) поділяти засади практичного універсалізму (так роблять прибічники лібералізму, розвиваючи головні ідеї Просвітництва), або, (2) заперечуючи практичний універсалізм, поділяти одну із можливих версій релятивізму і перспективізму (так роблять протагоністи пост-просвітництва, численні представники так званого постмодернізму). За умови критики проекту Просвітництва постмодерна перспектива видається безальтернативною. Втім, як зазначає Макінтайр, пост-просвітницький релятивізм є негативним відповідником Просвітництва, його перевернутим дзеркальним відображенням. Постмодерні релятивісти насправді є спадкоємцями просвітницького проекту [7, p.353]. Адже вони, як і просвітники, поділяють ті самі упередження: вони не беруть до уваги раціональність традиції й вороже ставляться до неї. Ця філігранна діагностика дозволяє Макінтайру запропонувати таку інтелектуальну стратегію, яка б, з одного боку, заперечувала ліберальний універсалізм але, з іншого боку, була б адекватною відповіддю на виклики постмодерного релятивізму і перспективізму.

Макінтайрові йдеться про програму, яку можна визначити так: шляхом критики абстрактно-універсальної раціональності, яка відірвана від конкретних традицій,

виявити творчий потенціал "раціональності дослідження, що конституїроване через традицію і що конститує цю традицію" (*rationality of a tradition-constituted and tradition-constitutive enquiry*) [7, p.354]. Кожна традиція проходить три етапи свого розвитку. На першій стадії релевантні їй переконання, тексти й авторитети не піддаються жодному сумніву. На другому етапі поступово виявляються вади і недоліки традиції, а на третьому етапі робляться спроби переформулювання й переоцінки існуючих переконань. Макінтайр тлумачить розвиток іманентної до конкретної традиції раціональності в термінах фальсифікації на кшталт Попера: ніхто із представників певної традиції, висуваючи оптимізовані й нові версії засадничих переконань і оцінок, не може відкинути можливості, що його власні переконання й оцінки у майбутньому виявляться неадекватними або хибними [7, p.361]. Вирішальною стадією розвитку традиції є подія, що її Макінтайр називає "епістемологічною кризою" [7, p.3]. В кризовий стан можуть потрапити окремі індивіди (наприклад, Августин або Декарт, Гамлет або П'єр Безухов) чи окремі соціальні групи. Але в кризовий стан може потрапити і ціла традиція. Епістемологічна криза ставить під знак питання пояснювальні ресурси конкретної традиції. Якщо цю кризу вдається подолати, традиція досягає успіху. Якщо ж кризу подолати не вдається, традиція зазнає поразки. Для кожного, конституїзованого через традицію дослідження принципово важливим є "те проблематичне поле, та сукупність нерозв'язних проблем і нерозглянутих питань, у стосунку до яких отримує оцінку успіх або недоліки цього дослідження на шляху інтелектуального розвитку, спрямованого до подальшого просування [вперед]" [7, p.361]. Кожний наступний крок приховує в собі небезпеку поразки, визнання безплідності власних методів і раціональних процедур. Подолання епістемологічної кризи вимагає від прибічників певної традиції висування нових теорій і нових гіпотез, щоб відповісти на нагальні питання часу. Якщо ж історично ґрунтовані підстави руйнуються, це свідчить про епістемологічну кризу або про занепад традиції. Для Джона Ньюмена прикладом виходу із епістемологічної кризи ранньої Церкви був перший Вселенський Собор і сформульована на ньому ортодоксальна доктрина єдиносущності Отця і Сина. Для Макінтайра одним із прикладів подолання епістемологічної кризи була теологія і філософія Томи Аквінського, що уможливила розв'язання внутрішніх суперечностей традиційного августинізму і радикальної версії аристотелізму.

Наведені аргументи дозволяють Макінтайру запропонувати власне подолання релятивізму. Певна традиція, що перебуває у стані фундаментальної епістемологічної кризи, може відкрити для себе значимість тверджень якоїсь іншої традиції (з якою вона співіснувала, або з якою навіть уперше зустрічається). Тоді одна традиція (та, що перебуває в кризі) засвоює мову іншої традиції як свою власну мову або "як свою другу першу мову" (*second first language*) [MacIntyre 1988: p.364]. У тій іншій традиції убачаються концептуальні ресурси для подолання власної кризи. В такому разі раціональні стандарти іншої традиції визнаються більш досконалими й практично успішними [7, p.365]. У такій перспективі теза релятивізму, згідно з якою традиції з різними раціональними (завжди внутрішніми, іманентними) стандартами власного обґрунтування не можуть дебатувати одна з одною, виявляється хибною. Також є хибною релятивістична теза, що неможлива раціональна перемога однієї традиції над іншою [7, p.366]. Позиція Макінтайра передбачає поєднання двох тверджень. Він (1) заперечує існу-

вання нейтральної раціональності й існування нейтральних абстрактно-універсальних практичних норм. Натомість він стверджує, що існують тільки конкретні типи практичної раціональності в рамках конкретних традицій. Проте, з іншого боку, Макінтайр постулює можливість (2) раціональних дебатів між різними типами практичної раціональності й між різними традиціями.

На відміну від перспективістичного заперечення претензій на істинність поза конкретно-традиційним контекстом, він припускає також можливість висування претензій на істинність в рамках традиції А в термінах традиції Б. Перспективіст не в змозі визнати "наскільки інтегральною є концепція істини для конституїзованого через традицію дослідження" [MacIntyre 1988: p.367]. "Різноманіття традицій не надає у наше розпорядження множини перспектив, між якими ми можемо вільно обирати (*does not afford a multiplicity of perspectives among which we can move*), а пропонує нам множину антагоністичних зобов'язань, між якими можливий тільки конфлікт, чи то раціональний, чи то нераціональний" [7, p.368]. Утім, на якій мові ведуться ці раціональні дебати між представниками різних традицій? Що уможливлює переклад з однієї мови традиції на іншу? Це питання важливе ще з огляду не те, що за Макінтайром різноманітні теорії практичної раціональності завжди є аспектами певної традиції. "Приналежність до такої традиції вимагає поводження, відповідного до більш-менш систематично втіленої форми людського життя, причому кожна така форма передбачає специфічні способи суспільних відносин, свої власні канони інтерпретації та пояснення поведінки інших, і свої власні практики оцінювання (*evaluative practices*)" [7, p.391]. Утім сказане не означає, що для розуміння Аристотеля ми мусимо жити в античному полісі IV до н.е. Але, стверджує Макінтайр, ми можемо бути аристотеліками тільки за умови репродукції певних властивостей полісного життя. Аристотелівська, томістична або ґ'юмівська традиції продовжують існувати і в наш час, нехай іноді і в змаргіналізованих формах. Ці та інші традиції співіснують в рамках ліберального сьогодення і дебати між представниками цих традицій можна вести тільки зсередини, тільки від імені певної традиції. Опоненти практично-раціональних дискурсів завжди заангажовані. Таке твердження значно ускладнює розуміння Макінтайрової позиції. Макінтайр пропонує змінити стратегію сучасних раціональних дебатів і "кинути виклик культурній і політичній гегемонії лібералізму" [7, p.401]. Для нього це і означає аргументувати, виходячи із "конкретної традиції, що перебуває у конфлікті з іншими конкуруючими традиціями" [там само]. Дискутуючи з приводу справедливості і практичної раціональності ми завжди мусимо запитувати: *чия* справедливість, *чия* раціональність?

Яким чином ми можемо це робити Макінтайр намагається показати у своїх Ґіффордівих лекціях, які він читав в Единбурзі весною 1988 року і які були опубліковані через два роки під титулом "Три конкуруючі версії моральних досліджень. Енциклопедія, генеалогія і традиція" ("Three Rival Versions of Moral Inquiry", 1990). "Енциклопедія" репрезентує тут започатковану в рамках проекту Просвітництва "програму етичного дослідження з позиції модерного ліберального індивідуалізму" [4, p.52]. Лібералізм для Макінтайра є зрілим плодом просвітницьких ідей. "Генеалогія" позначає стиль інтелектуального дослідження, розпочатий Ніцше і розвинений так званою "філософією підозри". Генеалогія спочатку мотивована пафосом жорсткої критики Просвітництва, а отже, усвідомлюється представниками цього стилю мислення, як анти-просвітницький проект. Нарешті, під "традицією" тут розуміється стиль мислення, що його в

свій час запропонував Тома Аквінський, успішно поєднавши аристотелізм і ав'густиніанство в цілісну концептуальну систему. Втім Макінтайрове тлумачення традиції можна розуміти і в більш широкому значенні, як синонім "класичного підходу до раціонального дослідження" [4, р.54]. Очевидно, що Макінтайр навантажує своє розуміння традиції нормативним змістом. Адже "енциклопедія" і "генеалогія" поступово також перетворюються на традиції, хоча й хибні (звичайно, з Макінтайрового погляду). Коли ж вони самі набувають рис традиції, виникає певна суперечність між їхніми концептуальними засновками і результатами їхніх інтелектуальних та практичних зусиль. Адже як "енциклопедисти", так і "генеалоги" спочатку позиціонували себе як критики усіляких авторитетів і всіляких традицій. Побіжно зауважу, що я не можу погодитися із Макінтайровою оцінкою проекту Просвітництва, але поки що це питання я залишу на маргінесі.

У Гіффордівих лекціях Макінтайр посилює свою тезу про співіснування конкуруючих і несумірних концепцій раціональності [6, р.13]. Водночас він застосовує до аналізу трьох версій морального дослідження розвинену в попередній роботі концепцію епістемологічної кризи. Макінтайр стверджує, що не тільки у проекті Просвітництва, але також і в різноманітних "генеалогічних" проектах містяться суперечності, що підривають ці проекти зсередини. Якщо генеалогія намагається захистити власні тези, то вона занепадає або перетворюється на "енциклопедію" [6, р.44]. Якщо ж генеалог утримується від спокуси стати професором і респектабельним представником університетської науки, то виникає інше запитання: обираючи літературну форму афоризмів, обираючи стратегію демаскування і підозри, якими засобами він може забезпечити тривалість та ідентичність власної позиції? Яким чином генеалог може поєднати "фіксованість конкретних позицій, виражених за допомогою стандартних жанрів мовлення й писання, і мобільність переходу від однієї позиції до іншої? Чи можна пристосуватися до схеми даної маски, а потім відкинути її заради іншої маски, не приймаючи із необхідністю метафізичну фікцію обличчя" [6, р.47]? Текстуальні витвори генеалогів є само-руйнівними (*self-subverting*). Обираючи стратегію одягання і зривання масок, генеалоги "мусять приписувати генеалогічній самості послідовність прагнення до мети", передбачаючи, "що така самість не розчиниться у множині масок і дискретних моментів" [6, р.54]. Зрозуміло, що така самість має бути чимось постійним і субстанційним ("метафізичним"), чимось зовсім протилежним до намірів самих генеалогів. "Функція генеалогії, яка звільняє від ілюзії та само-ілюзії, передбачає ідентичність і тривалість самості, що підпала під владу цієї ілюзії, [а отже вимагає поняття] самості, якою вона є і якою вона має бути (*the self that is and is to be*)" [6, р.214]. Іншими словами, проект генеалогії спирається на імпліцитні нормативістичні засновки, на імпліцитне розрізнення несправжньої самості (такої, що перебуває під владою ілюзії) і справжньої самості (звільненої від ілюзії, просвітленої і свідомої). Очевидно, що генеалогія виявляє тим самим зв'язок із проектом Просвітництва.

Те, що Макінтайр називає традицією (власне – томістичною традицією) витлумачується ним як тип раціональності, що уникає крайнощів і суперечностей як абстрактного універсалізму енциклопедії, так і радикального релятивізму генеалогії. Томістичний підхід є прикладом подолання епістемологічної кризи, в яку потрапили моральні дослідження аристотеліків-аверойстів і ав'густиніанців XIII століття. Втім за Макінтайром виходить так, що томізм *сьогодні* надає раціональні ресурси, що

уможливлюють подолання епістемологічної кризи у моральних дослідженнях, спровокованої проектами Просвітництва і генеалогії. Стратегія Аквіната, коли він намагався формулювати власну позицію, полягала не в тому, аби виходити з абстрактного розуміння раціональності й дискутувати з опонентами, спираючись на абстрактно-універсальні засади, а радше в тому, аби досліджувати найсильніші аргументи конкуруючих позицій і намагатися їх вдосконалити чи спростувати. Теза сучасного томізму за Макінтайром сформулюється так: "центральні концепції модерної теорії моралі, теорії Дідро, Д'Аламбера і Жокура, теорії Робертсона Сміта та Сиджвіка, можна зрозуміти радше як низку фрагментарних пережитків (*a set of fragmentary survivals*), що породжують проблеми, які неможливо розв'язати, доки вони не будуть включені до певної цілості, в рамках якої ці проблеми можна буде зрозуміти саме як частини [єдиного цілого]" [6, р.192]. З позиції моральної теорії Сиджвіка, наприклад, неможливо відповісти на запитання: яким чином ми можемо узгодити безособові вимоги моральних правил (*the impersonal requirements of moral rules*) із уподобаннями й інтересами індивідів? Егоїстичне тлумачення індивіда вступає в конфлікт з універсалістськими претензіями моральних принципів і правил. Конфлікт виникає тому, що з точки погляду томізму індивід у теорії Сиджвіка розуміється у хибному контексті.

Інший приклад внутрішньої суперечності модерних теорій моралі – це той спосіб, в який у цих теоріях вживається термін "належне". В контексті античних і середньовічних моральних теорій "належне" завжди уживається у зв'язку із певним благом: авторитет моральних принципів і правил "узалежнюється від існування низки загальнопоширених переконань стосовно того, що є благом і найліпшим для різних груп людей (*a set of shared beliefs as to what is good and best for different types of human beings*)" [6, р.193]. У таких спільнотах людина в стані ідентифікувати властивість цим спільнотам блага і прагнути цих благ. Коли мова благ стає маргіальною, "належне" позбавляється свого первинного контексту і перетворюється на універсально-абстрактний принцип (як це сталося, наприклад, у Канта, а пізніше, хоча й дещо відмінній формі – у Сиджвіка і Мура). Словник благ і чеснот замінюється словником універсального обов'язку. Моральна теорія як теорія обов'язку у сучасних дискусіях отримує різноманітні форми обґрунтування, найпоширенішими з яких є утилітаризм (в його численних версіях) або контрактуалізм на кшталт Роулза. З погляду томізму в історії моральної традиції відбувається кардинальний розрив (*disruption*), що призводить до автономізації моралі (яка раніше була частиною політики, як у Аристотеля, чи теології, як у Томи Аквінського). Моральна теорія завжди вписана у більш широкий контекст. Макінтайр повторює тезу, розвинену у "*Whose Justice? Which Rationality?*": кожна теза, кожний аргумент, кожна доктрина – це завжди чиясь теза, чийсь аргумент і чиясь доктрина, що залучені до публічних переконань та дебатів [6, р.201]. Представники проекту Просвітництва не приймають цю тезу. Втім, як це не дивно, і різноманітні версії генеалогії на перший погляд захищаючи позицію радикального плюралізму й релятивізму, насправді поділяють головні догмати просвітників. Адже критика, деструкція і пафос емансипації – все це передбачає певну концепцію людської природи і певну теорію суб'єктивності (самості).

Макінтайр закидає представникам просвітницького проекту, що вони маскують свою власну (цілком конкретну) концепцію практичної раціональності, описуючи її в термінах абстрактного універсалізму. Лібералізм, як розвинена версія проекту Просвітництва, є для Макін-

тайра ідеологією, що приховує конкретні владні інтереси [7, р.258]. Генеалогам дістається за те, що вони за риторикою радикального плюралізму приховують просвітницьку догматику (нехай і трансформовану). Якщо генеалогі наважаться бути послідовними, вони мусять поширити практику демаскування на свої власні принципи [7, р.263]. Таким чином він хоче обґрунтувати власну позицію шляхом критики хибного універсалізму просвітян і хибного плюралізму та релятивізму генеалогів. Релятивіст визнає існування різних, взаємовідмінних традицій і, відповідно, – існування різних, взаємонеperекладних словників раціональності і справедливості. Релятивіст заперечує, що можна критикувати або спростовувати принципи та базові переконання традиції А з точки погляду принципів і базових переконань традиції Б. Тим самим, релятивіст заперечує будь-яку можливість висувати претензії на істинність і значущість певних принципів або норм в рамках якоїсь із існуючих традицій. Іншими словами: претензії на істинність і значущість якихось принципів і норм є неможливими й невинуватими (хоча, як ми пересвідчилися, релятивізм генеалогів дивним чином поєднується із їхнім прихованим нормативізмом). З подібним твердженням Макінтайр категорично не погоджується. Він уважає, на відміну, наприклад, від Рорті, що існують "добре обґрунтовані концепції істини та раціонального виправдання" (*I believe that there are strong and substantive conceptions of truth and rational justification*), а саме – концепції аристотелізму і томізму [7, р.265].

Макінтайр також визнає існування різних, взаємовідмінних традицій. Він стверджує, що ці різні традиції мають свої, властиві їм словники раціональності і ці словники не можна перекладати мовою інших традицій. Не існує раціональності як такої. Не існує також справедливості як такої. Всяка раціональність і всяка концепція справедливості завжди формулюються й виправдовуються в рамках конкретної традиції. Отже, *практична раціональність завжди контекстуальна*. Проте Макінтайр уважає, що можна критикувати й спростовувати раціональність і базові практичні переконання традиції А з точки погляду традиції Б. Тобто, ми можемо оцінити епістемологічні переваги традиції А стосовно традиції Б. Одна традиція може виявитися неуспішною і нездатною подолати епістемологічну кризу, в той час як інша традиція може виявити здатність успішно долати епістемологічні кризи, підтверджуючи тим самим, власну життєздатність та "успішність".

Отже, Макінтайр є практичним плюралістом і контекстуалістом (бо визнає залежність раціональності від конкретного культурного контексту). Здається, що така позиція дуже близька до релятивізму. Бо чим же іншим є релятивізм як не визнанням того, що значущість базових практичних принципів і норм залежить від певної (конкретної) традиції? Макінтайр приймає релятивізм як умову, адже він стверджує, що мораль і моральна теорія залежать від спільноти і від традиції. З іншого боку, він заперечує висновки релятивізму і репрезентує власне дослідження як пошук істини у площині моральної теорії [4, р.9]. Макінтайр рішуче критикує релятивістів і вважає, що його позиція є *подоланням релятивізму*. Адже він стверджує, що традиції, попри взаємну неперекладність, можуть вступати між собою у суперечки, перебувати у стані ідеологічного суперництва. Хоча ці ідейні суперечки традицій-опоненти не можуть вести на нейтральній (раціонально-універсальній) мові, у цих суперечках все одно хтось перемагає чи програє.

На мою думку соціальний і традиціоналістичний контекстуалізм Макінтайра суперечить засновкам його власної позиції. Адже практична раціональність перед-

бачає певну онтологію (і певну метафізику). Цікаво, що у своїй розмові із Джованно Борадори, сам Макінтайр засвідчує: під час написання "Після чесноти" він ще не бачив зв'язок між теорією чеснот і метафізикою [5, р.263]. Коли ж ми пов'язуємо теорію чеснот із певною онтологією (певної теорії людського буття), зовсім не обов'язково постулювати при цьому залежність практичної раціональності від конкретної спільноти або конкретної традиції. Тим більше, що сам Макінтайр заявляє: "я не комунітарист (*I am not a communitarian*), я не вважаю, що певні ідеали або форми спільноти (*community*) можуть бути панацеєю від сучасних хвороб" [5, р.265]. То чи можна назвати Макінтайра релятивістом?

Почну із того, що розуміння істини не є у Макінтайра ані релятивістичним, ані перспективістичним. Адже він виходить із засновку, що істина полягає у відповідності наших концептів і суджень до реальності [4, р.106]. Звичайно, його теорія "більш успішної концепції" (концепції, що здатна долати епістемологічні кризи) вносить у класичну теорію істини (*adaequatio*-теорію) певні поправки. Хоча я не вважаю, що застосування до певної теорії критеріїв успішності або неуспішності може відігравати вирішальну роль у стратегії подолання релятивізму. Адже сам Макінтайр намагається показати, що відхід від Аристотелевої концепції практичної раціональності не був зумовлений ані її слабкістю (бо вона і досі демонструє свій пояснювальний потенціал), ані силою конкуруючої із нею концепції (бо проект Просвітництва, як намагається довести Макінтайр, зазнав поразки, провалився). Втім головні епістемологічні засновки Макінтайра є виразно анти-релятивістичними.

Чи можна приписати Макінтайру практично-філософський релятивізм? Чи можна вважати його тезу про те, що практична раціональність зумовлена й конституювана певною традицією, релятивістичною тезою? На це запитання відповісти складніше. Принаймні існує багато авторів, які звинувачували Макінтайра в практичному релятивізмі [див. 4, Р.65-106]. Адам Хмелевський вказує на *радикальний анти-універсалізм* Макінтайра і бере в лапки зворот "подолання релятивізму", коли аналізує Макінтайрову позицію [3, S.17; S.29]. Мардалена Жардеца-Новак навіть каже про внутрішню суперечність філософії Макінтайра і про складність поєднання радикального анти-універсалізму із радикальним запереченням релятивізму [9, S.293]. Я ж спробую підійти до проблеми з іншого боку. Варто передусім запитати: що сьогодні взагалі розуміють під релятивізмом?

Попер без жодних сумнівів кваліфікував би позицію Макінтайра як релятивістичну. Наприклад, він називає Марксову теорію моралі "історичистською", позаяк вона узагальнює всі моральні категорії від історичних умов. Маркс – історичний релятивіст у сфері етики [1, с.233]. Чи можна застосувати цю характеристику до Макінтайра? Напевно, що ні, адже традиція – це не "історичні умови". Колишній марксист Макінтайр у своїх пізніх творах дуже далеко відходить від марксизму. Дійсно, він підкреслює важливість історичного дослідження для практично-філософських дебатів, але його розуміння історії не є вульгарно детерміністським (і вже точно – не є матеріалістичним). Не зовсім зрозуміло, що означає слово "залежність", коли ми стверджуємо, що моральні принципи і норми *залежать* від традиції або від історичних умов. Мені здається, що Марксове і Макінтайрове розуміння цієї "залежності" кардинально відмінні. В іншому місці Попер визначає релятивізм так: "під релятивізмом я розумію концепцію, згідно з якою вибір між конкуруючими теоріями довільний. Така концепція ґрунтується на переконанні, що об'єктивної істини взагалі не існує" [1, с.241]. Іншими словами, якщо ми

маємо у своєму розпорядженні декілька теорій, у нас немає раціональних засобів визначити *яка із них найкраща*. При такому визначенні релятивізму Макінтайр очевидно не є релятивістом.

Маркус Вілашек визначає *моральний* релятивізм як теорію, що обмежує сферу значущості моральних цінностей і норм певною, історично змінюваною партикулярною культурою або формою життя [8, S.235]. Власне, для Вілашека релятивізм є анти-універсалізмом. Із такої точки погляду Макінтайра можна вважати релятивістом. У Кембріджському словнику філософії під редакцією Роберта Оді релятивізм також визначається як заперечення універсалізму, заперечення існування певних різновидів універсальних істин (*"the denial that there are certain kinds of universal truths"*) [2, p.790]. Зокрема *етичний* релятивізм (автор статті відрізняє його від *когнітивного* релятивізму) заперечує існування універсально-значущих етичних принципів (*"Ethical relativism is the theory that there are no universally valid moral principles"*). Згідно із етичним релятивізмом всі моральні принципи значущі тільки (1) у стосунку до певної культури (*relative to culture*) або (2) в контексті індивідуального вибору. Цікаво, що Макінтайр піддає критиці (2), але при цьому захищає (1). Як би там не було, все одно протилежно до релятивізму позицією проголошується універсалізм. А це означає, що згідно із поширеними визначеннями релятивізму, Макінтайр є релятивістом (етичним, моральним, або практичним релятивістом).

Підводячи підсумок свого аналізу Макінтайрового підходу до розуміння практичних принципів і норм, я можу сформулювати кілька тез. 1. По-перше, дослідження Макінтайра (починаючи із його книги "Після чесноти") безумовно слід вважати кроком уперед у сучасних практично-філософських дослідженнях. Макінтайр знову *вводить у гру тематику чеснот і тематику блага*, що значно розширює діапазон практичної філософії. Чесноти, добре життя, сутнісні цілі людського буття – все це залучається до контексту раціонально-практичного дискурсу. Тут є багато спільного між Гіларі Патнемом і Макінтайром, які на відміну від представників трансцендентальної прагматики, переконливо доводять, що чесноти і цінності можуть бути предметом раціональної дискусії. 2. По-друге, позиція Макінтайра має

не тільки очевидні переваги, але також і певні слабкі місця, навіть суперечності. Праці Макінтайра добре показують, як *важко спростувати релятивізм* і обґрунтувати практичний антирелятивізм, *заперечуючи практичний універсалізм*. 3. По-третє, теорія "кращої концепції" і акцент на конфліктності при дослідженні різних моральних традицій (і різних традицій практичної раціональності) необхідно приймати з певними обмеженнями. Вміння домовлятися і знаходити спільні інтереси так само належить до конститутивних факторів практичної раціональності. 4. Нарешті, по-четверте, позиція Макінтайра ґрунтується на *імпліцитних універсалістичних засновках*. Свої концепції блага, чеснот і сутнісних цілей людини, Макінтайр розвиває в контексті класичної теорії людського буття. Але онтологічні тези, що їх дотримується Макінтайр, містять у собі універсалістичні претензії: різноманітність культурних контекстів і різні концепції практичної раціональності передбачають певну універсальну онтологію. Культурний і концептуальний плюралізм не виключає, а, навпаки, передбачає універсальний словник буття і блага.

Список використаних джерел

1. Поппер К. Открытое общество и его враги. Том II. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы / [пер. с англ. В.Н.Садовского]. – М.: Культурная инициатива, 1992. – 528 с.
2. Audi R. (Ed.). The Cambridge Dictionary of Philosophy. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – 1001 p. (Цитується як [Cambridge Dictionary of Philosophy]).
3. Chmielewski A. MacIntyre a współczesna filozofia polityczna // Alasdair MacIntyre. Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność? – Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2007. – S.9-34.
4. Lutz Ch. Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism, and Philosophy. – Lanham: Lexington Books, 2004. – 215 p.
5. MacIntyre A. An Interview with Giovanna Borradori // The MacIntyre Reader (ed. Kelvin Knight). – Indiana: University of Notre Dame Press, 1998. – P.255-265.
6. MacIntyre A. Three Rival Versions of Moral Inquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition. – Notre Dame, Indiana: University Notre Dame Press, 1990. – 241 p.
7. MacIntyre A. Whose Justice? Which Rationality? – Notre Dame, Indiana: University Notre Dame Press, 1988. – 410 p.
8. Willaschek M. Relativismus // Lexikon Philosophie. 100 Grundbegriffe. – Stuttgart: Reclam, 2011. – S.234-237.
9. Zardecka-Nowak M. Posłowie // Alasdair MacIntyre. Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych – Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2009. – S.288-299.

Надійшла до редколегії 11.04.14

A. O. Baumeister, канд. филос. наук, доц.
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

МЕЖДУ ПРАКТИЧЕСКИМ УНИВЕРСАЛИЗМОМ И РЕЛЯТИВИЗМОМ: ПОНИМАНИЕ ПРАКТИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ У МАКИНТАЙРА

В статье автор предлагает ответ на вопрос: можно ли считать философский проект Аласдера Макинтайра версией практического релятивизма? Если под релятивизмом понимать философскую позицию, которая отрицает любую версию практического универсализма, то Макинтайр, безусловно, релятивист. Но если под релятивизмом понимать концепцию, согласно которой выбор между конкурирующими теориями является произвольным и рационально необоснованным, тогда Макинтайра нельзя считать релятивистом. В конфликте конкурирующих традиций побеждает та традиция, которой удается преодолеть эпистемологический кризис и переформулировать свои базовые принципы и убеждения в терминах более "успешной" теории.

Ключевые слова: практический универсализм, практический релятивизм, эпистемологический кризис.

A.O. Baumeister, PhD, Associate Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

BETWEEN PRACTICAL UNIVERSALISM AND RELATIVISM: MACINTYRE'S UNDERSTANDING OF PRACTICAL RATIONALITY

In article the author tries to answer a question: whether it is possible to consider Alasdair MacIntyre's philosophical project as the version of a practical relativism? If to understand a philosophical position which denies any version of a practical universalism, MacIntyre, certainly is the relativist. But if as a relativism to understand the concept according to which the choice between rival theories is any and rationally unreasonable, then MacIntyre can't be considered as the relativist. After all MacIntyre claims that between various traditions there are relations of the competition and the conflicts which can be expressed in the form of rational debate. The conflict of competing traditions is won by that tradition which manages to overcome epistemological crisis and to reformulate owns basic principles and belief in terms of more "successful" theory.

Key words: practical universalism, practical relativism, epistemological crisis.

УДК 130.2 "19"

Г.В. Вдовиченко, канд. філос. наук, доц.
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ДОСЛІДЖЕННЯ П.ДЕМЧУКОМ ПРОБЛЕМИ "РОЗКЛАДУ КАПІТАЛІСТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ" ТА ЇЇ ВИСВІТЛЕННЯ В ЗАРУБІЖНІЙ ФІЛОСОФІЇ ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ ХХ СТ.

Ця стаття подає комплексний аналіз дослідження проблеми "розкладу капіталістичної культури" та її висвітлення в зарубіжній філософії першої третини ХХ ст. представником філософської думки УСРР 20-х – 30-х рр. ХХ ст. П.Демчуком. Основну увагу присвячено розгляду ним ірраціоналізації європейської філософії першої третини ХХ ст. як прояву цього розкладу.

Ключові слова: філософська думка УСРР, філософія культури, П.Демчук, марксизм, модерн.

Понад десятирічне вивчення філософської думки Радянської України дозволяє нам стверджувати, що протягом першого та початку другого десятиліть її історії тривав пов'язаний із становленням перших закладів філософських науки та освіти УСРР, як-от: науково-дослідних кафедр марксизму та марксознавства, а згодом і філософських інституцій УІМЛ та ВУАМЛІН, – процес формування вітчизняної радянської філософії культури. В контексті розвитку таких, на думку вітчизняних науковців [12], основних галузей філософської думки УСРР 20-х – 30-х рр. ХХ ст., як: 1). вивчення та пропаганда діалектичного й історичного матеріалізму, 2). боротьба за діалектичний матеріалізм у природознавстві, 3). дослідження історії філософії, – представники "філософського фронту" УСРР не раз актуалізовували проблематику філософії культури. Одним із найпоказовіших свідчень їх потужного потенціалу в цьому відношенні є, на наш погляд, наукова діяльність професора Інституту філософії і природознавства ВУАМЛІН Петра Демчука (1900 – 1937). Не раз висвітлюючи протягом шістьох останніх років у публікаціях [1, 2, 3, 4, 5] вагомий внесок до вітчизняних філософії і культурфілософської думки цього одного з найвідоміших діячів "філософського фронту" УСРР 20-х – 30-х рр. ХХ ст., ми так у цілому визначили місце та роль П.Демчука в історії української гуманітаристики: "Випускник Віденського університету, він переїхав у 1925 р. до столиці УСРР Харкова, де закінчив аспірантуру філософсько-соціологічного відділу УІМЛ і став співробітником кафедри соціології цього ж відділу, а згодом – філософської комісії УІМЛ. Невдовзі вчений очолив кафедру філософії у НДІ філософії і природознавства ВУАМЛІН, викладав у вишах Харкова, а також входив до складу філософської комісії ВУАН, був співзасновником і секретарем товариства "Войовничий матеріаліст-діалектик України". Відома друкована наукова спадщина П. Демчука, а саме опубліковані в УСРР протягом 1926-1931 р. понад двадцять рецензій і статей, в основному перевиданих у збірнику статей вченого "Розклад сучасної буржуазної філософії" (1931), і монографія "В боротьбі за Ленінську філософію (З приводу Ленінського конспекту Гегелевої "Науки логіки")" (1930), так і не стали об'єктом комплексного дослідження фахівців з історії філософії України" [5, с.160]. Виходячи з того, що наукова спадщина вченого так, фактично, і не стала об'єктом системного аналізування науковцями середини ХХ – початку ХХІ ст., ми вдалися у згаданих вище п'яти наших публікаціях і низці неопублікованих статей до відтворення та аналізу найповнішої на сьогодні бібліографії його наукових праць та їх комплексного розгляду.

Висвітлюючи основні тенденції розвитку наукового пошуку П.Демчука в 1925 – 1931 рр. на підставі його реконструювання на матеріалах всього відомого друкованого, довго замовчуваного в СРСР і неперевиданого досі, доробку репресованого в 30-х рр. ХХ ст. сталінським режимом вченого, ми так з'ясували головний його зміст: "Активний учасник розпочатої також і його стат-

тею "Як професор Семковський ліквідує діалектичний матеріалізм" (1928) у другій половині 1920-х рр. на "філософському фронті" УСРР дискусії "механічних" та "діалектичних" матеріалістів, П.Демчук приділив у своїх публікаціях 1928 р. на цю тему і, передусім, у статті "Проблема випадковості", чималу увагу й проблематиці історії зарубіжних філософської і наукової думки від античності до першої третини ХХ ст. У контексті їх розгляду вчений продовжив розпочату ним ще в статті "УІ-тий міжнародний філософський конгрес" (1927) актуалізацію проблематики філософії культури, яскравим свідченням чого стала низка наступних його публікацій з історії західноєвропейських філософії та суспільно-політичної думки, як-от: "Нариси про сучасний стан німецької філософії" (1929-1930), "До філософії сучасної соціально-демократії" (1930), "До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглера)" (1930), "Філософська мудрість сучасної буржуазії (До характеристики філософської школи Кайзерлінга)" (1930) та "Неогегеліянство як зброя фашизму" (1931)" [5, с.160-161]. В центрі уваги вченого, на наш погляд, опинилися західноєвропейські філософська та суспільно-політична думки модерну, насамперед провідні напрями і школи німецької філософії кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. – неопозитивізм, неокантіанство, "філософія життя" та неогегеліянство, й ідеї і концепції ідеологів "австромарксизму". Активно досліджуючи їх у 1925 – 1931 рр., він звернув окрему увагу на зарубіжну, переважно німецьку, культурфілософію модерну, зокрема присвятив низку статей, як-от [6], розгляду проблеми "розкладу капіталізму та капіталістичної культури" і аналізу її висвітлення в зарубіжній філософії, головним чином у німецькій культурфілософській думці, першої третини ХХ ст. Аналіз саме цієї проблеми у контексті вивчення питання зумовленості еволюції зарубіжної філософської думки fin de siecle розвитком наукового, культурно-мистецького і суспільно-політичного життя країн Західної Європи і, в першу чергу та головним чином, Німеччини, є наскрізним майже для всієї згаданої групи публікацій вченого. Як впливає з укладеної нами бібліографії використаних П.Демчуком у його публікаціях видань, філософська думка Німеччини модерну і її дослідження німецькими ученими, передусім істориками філософії і філософами культури, були одним із пріоритетів наукового пошуку вченого.

Поруч із класичними розвідками таких творців сучасної німецької філософії, як-от: Е.Касієр, Г.Коген, К.Каутський, Ф.Ніцше, Р.Ейкен, М.Шелер, О.Шпенглер, Г.Файнгінгер, – ми зустрічаємо в ній низку ґрунтовних розвідок з історії зарубіжної філософії відомих німецьких учених та матеріали п'ятнадцяти наукових, зокрема філософських, періодичних видань Німеччини 20-х рр. ХХ ст. В центрі нашої уваги постали згадані публікації П.Демчука з історії зарубіжних філософської і суспільно-політичної думки середини ХІХ – першої третини ХХ ст., де ним, на наш погляд, якраз і було найпредметніше актуалізовано проблематику філософії культури

© Вдовиченко Г.В., 2014

епохи модерну. Визнаючи філософію, власне, за "найвищу, найкваліфікованішу частину людської культури", "душу й дзеркало культури", вчений зауважив, що "філософське обличчя сучасного суспільства" потрібно шукати "не тільки в поодиноких творах поодиноких філософів", часто "цілком відірваних від суспільного життя", але і "в пресі, в журналах, в житті й роботі поодиноких філософських товариств і груп", бо саме вони "кристалізують і оформляють світорозуміння широких мас". Виходячи із цієї настанови і послідовно та плідно реалізуючи її у кожній із досліджуваних нами розвідок, П.Демчук навів на їх сторінках серію панорамних характеристик раз-по-раз констатованого ним занепаду і розкладу "буржуазного" соціокультурного буття крізь призму розгляду діяльності провідних західноєвропейських філософських течій і шкіл. Прикметною особливістю цього аналізу стала безумовна увага П.Демчука до спроб культурфілософського осмислення чільними представниками цих течій та шкіл, як-от О.Шпенглером й низкою інших відомих німецьких філософів культури модерну, переходу західноєвропейської філософії цієї епохи під символ "irratio". Це в статті "УІ-тий міжнародний філософський конгрес", у контексті першого в філософській думці УСРР аналізу шести перших міжнародних філософських конгресів першої половини 20-х рр. XX ст., він зауважив "однокривність" "сучасної філософії буржуазного світу", яка "виявляється в принципіальному антиінтелектуалізмі, що набирає чим-раз чіткіших форм фідейзму, містицизму": "Пригляньмося еволюції філософських думок від І-го до УІ-го філософського конгресу. Гасло "усоціалення філософії", буйний розквіт прагматизму й, нарешті, вибування містицизму. Перед війною містицизм ще був в загоні... Війна шкереберть перекинула ілюзорність та нестійкість цих міркувань буржуазії, війна відкрила буржуазії ворота кладовища... Буржуазія, яка в своїх оних днях молодості доходила до абсурду з культом "Розуму", тепер через своїх духовних жерців, як от Бергсон, Файнгер та інші, заявляє, що розум це тільки "Mittel" – засіб, який однак ніяк не годен розв'язати питання про дійсні, абсолютні цінності та істини. Буржуазія виступила проти "розуму", бо він їй прочитав вирок смерті" [11, с.132].

Твердження, що сучасна йому "буржуазна філософія" "нині глибоко алогічна, араціональна", бо "буде престол вірі, релігії, фідейзмові, містицизмові", П.Демчук розвинув у своїх наступних публікаціях, передусім у статті "Нариси про сучасний стан німецької філософії". Пропонуючи тут перший у філософській думці УСРР комплексний аналіз історії "Союзу моністів" та "головних напрямків" німецького монізму, а саме: позитивізму ("теоріопізнавального", "соціологічного" й "етичного") та матеріалізму ("енергетичного", "консеквентного" й "пролетарських вільнодумців"), – і висвітлюючи зміст публічної дискусії у "Союзі моністів" у 1929 р., учений навів докладну характеристику "цілковитого занепаду класичного німецького ідеалізму" і розвитку "філософії релігії". Креслячи загальні обриси "філософської дійсності в Німеччині" 20-х рр. XX ст. на підставі розлогого цитування свідчень про національні "кризу духу" та "кризу світогляду" в німецьких філософських періодиці й розвідках Е.Ласкера, Г.Хоркхаймера, П.Маркса, Г.Ляйзганга та інших мислителів, П.Демчук дав розгорнуту культурфілософську оцінку соціокультурної ситуації у Німеччині першої чверті XX ст. та обумовленості нею характеру "філософської дійсності" 20-х рр. XX ст. у цій країні. Вивчаючи на прикладі Німеччини "фактично повне загинання культурного, духовного життя капіталістичного суспільства" і наголошуючи, що "ніде інде так наочно не відбивається застій сучасної німецької

культури, як власне у філософії", він зауважив, що якщо "в цілому взятись охопити горизонти сучасної німецької філософії, то ні на чому спинитись", адже всюди, за його словами, "туман містицизму, релігійності, прикритий густим песимізмом, резигнацією і своєрідним квієтизмом – фаталізмом": "Найкращим доказом повного заперечення цілковитого занепаду класичного німецького ідеалізму в Німеччині є завмирання кантіанства... В цілому треба заявити, що коли в сучасній Німеччині взагалі яка-небудь філософія є і "розквітає", то це "Religionsphilosophie"... Ні одна галузь науки в Німеччині не може дорівнятись "науковій" та "філософській" літературі церкви та її прихильників... Так сучасна німецька філософія майже знімається в теологічно-релігійній філософії. Таким то нарешті шляхом, себто через релігію, німецька філософія думає відкрити нові світли для буржуазної культури... Місце логічного, точного думання займає антираціоналістичне, інтуїтивне, споглядальне, антинаукове думання. Оживають тіні старих містиків. На сцену вирушають поруч Шеллінга ще й такі донкіхотські тіні, як майстра Екергардта та французького Бернгарда Clairvaux. В проїдених міллію плащах їхнього містицизму сучасна буржуазна духовна культура шукає порятунку від тяжких ударів дійсності" [8, с.73].

Цей коментар є однією з показових ілюстрацій наведеної П.Демчуком у цій статті загальної оцінки кризи "сучасної культури буржуазного суспільства": "Залізна неминучість загибелі капіталістичного ладу знаходить собі найкращий вислів у сучасній духовній культурі, в духовних напрямках, у духовній потенції буржуазної класи. Декого зіб'ють з пуття зовнішні досягнення матеріальної культури сучасного капіталізму, досягнення індустрії, техніки, раціоналізації, праці і т.ін. Такі моменти матеріальних досягнень є навіть у Німеччині. Вони якраз і є властиві для сучасного періоду відносної стабілізації, але коли поглянути глибше, коли взяти весь комплекс буржуазного суспільства, коли взяти його духовне життя, зокрема, духовну культуру, то весь зовнішній блиск матеріальних досягнень розвіється як ранній туман перед фактом справжнього стану речей" [8, с.65]. Виходячи із засад марксистсько-ленінської культурфілософії, П.Демчук так визначив основний зміст констатованої самими "буржуазними" мислителями поточної "кризи духовної культури" у країнах Західної Європи: "Сучасна криза духовної культури якнайкраще виявляє всю *безперспективність* капіталістичного суспільства в цілому. Сучасна, так звана стабілізація, ще раз підкреслюємо, не зважаючи на певний ефект матеріальної культури, техніки, індустрії, виявляється по суті машиною, що працює на "холостому ході". Коли капіталіст ще може примусити голодного робітника видувати з себе більше робітної сили, коли він може примусити інженера винайти нові машини, то важко, а де в чому й цілком неможливо примусити розвиватись, саме *"розвиватись"*, зростати духовну культуру просто тому, що вона не має відповідного ґрунту. Для розвитку духовної культури потрібний творчий ґрунт. *Цього ґрунту сучасний капіталістичний лад в ніякому разі не може дати*. Розвиток духовної культури має свою власну діалектику. Культура, як і всяке історичне явище, підлягає історичним законам розвитку, і тому всякі штучні затримування помшаються. Капіталістична духовна культура вижила себе, і коли вона ще живе, то залишками прошлого, відсотками минулої слави, хитрими, але чисто механічними комбінаціями старого матеріалу, що в цілому може часом давати навіть певний доробок, але творчої, нової, оригінальної, здорової, життєздатної культури капіталістичне суспільство дати не може... В розрізі колосальних ножиць між технічними можливос-

тями, продукційним апаратом і купівельною спроможністю широких мас лежать темні тіні, в яких буржуазний інтелігент, буржуазний теоретик прекрасно бачить, відчуває смерть, загибель цілої капіталістичної системи... Механічне життя господарства ніколи не стане творчим ґрунтом для органічного зростання суспільства, для розвитку культури" [8, с.65-66].

Присвячуючи публікацію "До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглера)" першому в філософській думці УСРР комплексному аналізу онтології, гносеології, антропології та філософії культури визнаного ним за одного "з найвиразніших і послідовніших adeptів" "філософії життя" Л.Циглера, П.Демчук продовжив у ній висвітлення занепаду та розкладу "буржуазного" соціокультурного буття епохи модерну. Відкриваючи статтю оцінкою відображення кризи капіталістичного устрою першої третини ХХ ст. у "буржуазній філософії", зокрема зауважуючи, що "капіталістичні мудреці", зокрема ті ж "Шпенглери, Ейкени, Кайзерлінги et tutti quanti", "дуже добре розуміють безпорадне становище сучасного капіталістичного ладу", П.Демчук наголосив: "Філософи бачать добре, що сучасний суспільний лад in wohlgeolten Achsen "на добре намазаних осях" швидко котиться до руїни. Попереду виходу нема – це розуміють вони, не зважаючи на всі їхні заперечення історичного розуму. Оригінального, нового, майбутнього капіталізм немає і не може мати, бо він дійшов уже до свого власного заперечення, свого власного знищення – звідціль у філософії і регресії в минуле" [7, с.241-242]. Висвітлюючи засади праці Л.Циглера "Сутність культури", зокрема вказуючи, що "він виявляє культуру в чисто метафізичному розумінню (в дусі сьогоднішньої школи мудрости Кайзерлінга)", як "історично-надісторичне здійснення бога", а "всю причину кризи, всю трагедію капіталістичної культури" убаचाє "в науці, цебто в "заперечуванні бога", в "утечі перед богом", П.Демчук знов актуалізував думку про "принципальний антиінтелектуалізм" "буржуазної філософії". Докладно аналізуючи засади "ніцшеанізму" і, в тому числі, настанови "морфології світової історії" О.Шпенглера, він зауважив: "Сучасна буржуазна філософія, як і колись Ніцше, – проти оглядання на розум, як Орфей на свою Євреду, бо це оглядання приносить культурі катастрофу... Де і звідки повинна взятися надія на відмолодження капіталістичного суспільства, коли весь розум дійсності говорить про невід'ємність історичного присуду Немезиди, про неминучість цілковитої загибелі капіталізму?! Це й пізнати з усіх питань філософів буржуазії, хоч би й якими радісними вигукми вони прикривали свій песимізм. Вони це розуміють, бо хоч і борються проти рацію та логоса й трактують його як пережитий епіфеномен, а все таки рацію і логос тягнуть за ними, як їхні тіні, що чимраз більше перетворюються на грізних месників за своє знеславлення. Бо й справді, буржуазія все своє багатство, всі свої досягнення творила дякуючи службі інтелекту, рацію та логоса, а тепер, прийшовши на край своєї старости, як це сам Шпенглер каже, зраджує, ганьбить логос і кидається в обійми нічної пройдисвітки, старої, добре відомої "Madchen fur alles" спиритуалістичної метафізики, містики" [7, с.262-263].

Активні згадування та розгляд ученим здобутків німецької культурфілософії модерну були продовжені й поглиблені П.Демчуком у статті "Філософська мудрість сучасної буржуазії (До характеристики філософської школи Кайзерлінга)". На сторінках трьох її розділів: "Бунт капіталістичної "мудрости" проти розуму", "Хто такий Кайзерлінг і чого він хоче", "Історична місія" школи Кайзерлінга", – він виконав перший у філософській

думці УСРР аналіз вчення засновника дармштадтської "Школи мудрости" Г.Кайзерлінга. Присвячуючи увагу докладному висвітленню маловідомих сторінок його інтелектуальної біографії на матеріалах досить широкого спектра праць самого Г.Кайзерлінга та його апологетів, зокрема вдаючись до співставлення вчень засновника "Школи мудрости" й О.Шпенглера, як двох "без сумніву найвизначніших стовпів модерної філософії сучасної буржуазії", П.Демчук так прокоментував уже відзначену ним у попередній публікації тенденцію пропагування "буржуазною філософією" "капіталістичного "ренесансу": "У всій міжнародній філософії, історії, науці, навіть художній літературі сучасного індустріального "Hochkapitalism-u" у цілому замітний відрух від інтелекту до інтуїції, від песимізму, розчарувань і безперспективності до героїзму, активізму, романтизму. Не в жарт, а цілком серйозно буржуазна сучасна наука починає говорити про ренесанс буржуазної культури. І школа мудрости Кайзерлінга є об'єктивно в цілій тій системі лише одною із ланок, але дуже важливих, для на яку припадає підготовка кадрів вождів для ренесансу буржуазної культури... Дуже цікаво, що вся ця т. звана філософія "ренесансу" сучасної буржуазії не тільки радо визнає кризу сучасної своєї культури, а навпаки іменно в цьому самовизнанні вона бачить вихід у майбутнє (Шпенглер). Криза, про яку сучасна буржуазна література пише не менше революційної літератури, неначе бажана для неї. Цієї кризи перелякалось міщанство й намагається за всяку ціну затушувати, бо власне кажучи це і є криза дрібно-міщанства в першу чергу. Велика індустріальна буржуазія радо акцентує цю філософію кризи, бо вона дає їй неначе моральне оправдання для творення "нової культури"... Сучасна буржуазна філософія, або як вона себе часто любить називати – "філософія ренесансу", змахує всю "вину кризи" на інтелектуалізм, забуваючи при тому, що вона у своїй молодості була великою любовницею die intellectualis... Треба творити "нову культуру", бо стара мертва. Ось основний ідейний зміст настанови філософії "ренесансу" буржуазії... Ця філософія т.зв. "ренесансу буржуазії" наполягає твердо на тому, що інтелектуаліст не може бути метафізиком, а тому не може пізнати дійсності... "Треба шукати нової синтези духа і душі". Інтелект цього дати не може. Якраз антиінтелектуалізм з його чисто антираціоналістичною настановою – ось шлях, яким мусить піти дальніший розвиток буржуазної культури, база, на якій повинен вирости ренесанс буржуазії" [10, с.91-93].

Констатуючи у статті "Неогегеліянство як зброя фашизму" кризу сучасної йому буржуазної філософії з її "хаосом ідейного розпаду та смертельної кризи" та пов'язуючи "бунт буржуазної філософії проти розуму, інтелекту, логосу" з ідеями: Ф.Ніцше, А.Бергсона, М.Шелера, В.Дільтея, Г.Зіммеля й М.Гайдегера, – П.Демчук визнав "буржуазний неогегеліянський ренесанс" у західноєвропейській філософії за свідчення утвердження гегелівського вчення, насамперед у Італії, як "державної філософії фашизму" на основі аналізу вчень Б.Кроче і Д.Джентіле. Досліджуючи вплив згаданого "ренесансу", головним чином, саме на німецьку філософію епохи модерну: "філософію життя" (Ф.Ніцше, В.Дільтей, Е.Шпрангер, Г.Зіммель й ін.), феноменологію (Е.Гуссерль), неокантіанство (Г.Коген, П.Наторп, Е.Кассіер, А.Лібєрт, В.Віндельбанд, Г.Ріккерт, Б.Баух, Р.Кронер й ін.), – він навів критичний аналіз кризи "буржуазної філософії" першої третини ХХ ст.: "Образно висловлюючись, сучасна буржуазна філософія, це корабель, що ось-ось потопує і на ньому в панічному передчутті загибуні кожен по-своєму, всупереч усім правилам і законам, на свій ризик шукає собі

порятунку. Доба великих суцільних систем – це для буржуазної філософії давно пережиті дні буйної молодості; нині її роздирають сотні різних напрямів і напрямків, що з них кожен тільки в собі самому бачить рятунок зрокованого на загибелі абендланду ... Ідейна безпорадність, мізкова яловитість, повне банкрутство думки – ось те "багатство й краса", що ними красує перед світом сучасна буржуазна філософія. Нігілістична безперспективність, що за нею ховається страшне ніщо – оце є тло, на якому снує своє затруєне ненавистю до расії історичне животіння сучасна буржуазна філософія. Через відносне багатство технічної культури капіталістичного суспільства, буржуазна філософія, нераз, навіть ще дуже вміло, прикриває свою убогість зовнішніми шатами художньої форми, пишної фрази: але ж бо по суті, коли підійти до неї з вістрям об'єктивної, змістовної критики, на місці золототканих шат та гучних фраз лишається тільки голий, обдертий і обезкровлений труп" [9, с.114]. Виразно постулюючи "розклад" тогочасної "буржуазної філософії", П.Демчук пояснив його ось як: "Розпочавши своє існування культом ratio, буржуазна філософія нині дійшла цілковитого заперечення цього ratio. Вся ненависть буржуазної філософії скеровується якраз проти ratio через те, що розум дійсності звернувся проти буржуазії, як пережитої форми історичного розвитку. – Ratio, розум французької революції дав основу, право й можливість капіталістичного суспільства. Зараз цей сам голос, з незламною, залізною закономірністю вічно нового, хоч і завжди постійного процесу зміни, заперечує капіталістичну форму людського суспільства" [9, с.114-115].

Констатує у публікації [6] "крах" "у економічній... політичній... культурній і всяких інших ділянках життя капіталістичного суспільства" кінця 20-х – початку 30-х рр. XX ст., учений дав глибоку оцінку "розкладу капіталістичної культури" у кількох сферах соціокультурного буття Західної Європи передусім на прикладі Німеччини. Висвітлюючи ознаки цього розкладу в економіці та царинах наукового й культурно-мистецького життя, він зауважив: "Як бачимо, отже, кожен крок буржуазної культури нашого часу відзначений занепадом, все говорить про загибель... Глибокосяжний антираціоналізм, антиінтелектуалізм – це домінанта сучасної буржуазної ментальності. Ненависть до науки, яка не вказує, бо не може вказати визвольних шляхів буржуазії, переходить часто-густо в просте вульгарне заперечення всякої науки... Так саме сучасна буржуазна філософія загубила всяку науковість. Бо й справді, що це за наука, що увесь її внутрішній зміст зводиться до "контакту з богом" (Шелер), чи знов модна філософія Гайдегера, який усе зводить до "боязні" (Angst). Буття він розуміє, як "буття до смерті". Значить, це не наука, а вчення про наближення смерті... Ось квінтесенція їхньої мудрості! Це все доказ якраз глибокої духовної кризи" [6, с. ХУІІІ]. Вказуючи, що "признання кризи, аналіза цієї кризи" "давню вже стали панівним змістом фі-

лософської свідомості буржуазних "учених", він яскраво проілюстрував цю тезу на наведених ним прикладах роздумів на цю тему в працях кількох відомих німецьких культурфілософів першої третини XX ст.: "Прогрес і соціальний розвиток" Ф.Тьоніса, "Культура сучасності" Е.Утіца, "Розклад і відбудова культури" та "Культура і етика. Культурфілософія" А.Швейцера, "Душа та світ" К.Йоеля та, що прикметно, "Занепад Європи. Нариси морфології світової історії" О.Шпенглера. Панорамно висвітлюючи найпоказовіші з цих їх міркувань: "новітня культура пройнята невинним процесом розкладу" (Ф.Тьоніс), "стара й горда культура у страшних корчах сходиться до могили" (Е.Утіц), "ми живемо під знаком загибелі культури" (А.Швейцер), "ступаємо ми назустріч віковій розпачу" (К.Йоель), – він докладно розглянув засновки учення О.Шпенглера як один із яскравих прикладів переходу культурфілософської думки Німеччини першої третини XX ст. від констатування європейської соціокультурної кризи до протистояння їй під знаком "трагічного героїзму". Комплексний розгляд теми нашої публікації вимагає докладнішого вивчення місця та ролі в науковому пошуці П.Демчука ідей і вчень цих мислителів, головним чином саме О.Шпенглера, а також Ф.Ніцше, які, на наш погляд, суттєво вплинули на світогляд ученого ще в 00-х – на початку 20-х рр. XX ст.

Список використаних джерел

1. Вдовиченко Г. В. П.Демчук як дослідник українських філософії та філософської культури. // "Дні науки філософського факультету-2011", Міжн. наук. конф. (2011; Київ): Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету-2011", 20-21 квіт. 2011 р.: [матеріали доповідей та виступів]. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2011. – Ч.2. – С.8-11.
2. Вдовиченко Г. В. П.Демчук як історик філософії. // Людина. Світ. Суспільство. (До 175-річчя філософського факультету). Дні науки філософського факультету-2009: Міжнародна наукова конференція (21-22 квітня 2009 року): Матеріали доповідей та виступів. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2009. – Ч.ІІ. – С.11-14.
3. Вдовиченко Г. В. Проблематика філософії культури у дослідженнях П.Демчука. // "Дні науки філософського факультету-2013", Міжн. наук. конф. (2013; Київ): Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету-2013", 16-17 квіт. 2013 р.: [матеріали доповідей та виступів]. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2013. – Ч.2. – С.14-16.
4. Вдовиченко Г. В. Українська філософська думка у 20-30-ті роки XX ст. // Історія української філософії: Підручник. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2008. – С. 485-506.
5. Вдовиченко Г. В. Філософія культури як напрям розвитку філософської думки УСРР у 1920-х – 1930-х рр. // Мультиверсум. Філософський альманах: 36. наук. пр. – Вип. 3 (111). – К., 2012. – С. 15.
6. Демчук П. Вступ // Демчук П. Розклад сучасної буржуазної філософії. – Харків – Київ : 1931. – С. VII – XXX.
7. Демчук П. До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглера). // Пролітфронт. – 1930. – № 5-6. – С. 241-300.
8. Демчук П. Нариси про сучасний стан німецької філософії. // Прапор марксизму. – 1929. – № 6. – С. 63-77.
9. Демчук П. Неогегеліанство як зброя фашизму // Червоний шлях. – 1931. – № 3. – С. 114-139.
10. Демчук П. Філософська мудрість сучасної буржуазії (До характеристики філософської школи Кайзерлінга). // Червоний шлях. – 1930. – № 10. – С. 81-106.
11. Демчук П. УІ-тий міжнародний філософський конгрес. // Червоний шлях. – 1927. – № 4. – С. 117-136.
12. Нарис історії філософії на Україні. – К.: Наукова думка, 1966. – 656 с.

Надійшла до редколегії 11.04.14

Г. В. Вдовиченко, канд. филос. наук, доц.
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ИССЛЕДОВАНИЯ П.ДЕМЧУКОМ ПРОБЛЕМЫ "РАЗЛОЖЕНИЯ КАПИТАЛИСТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ" И ЕЕ ОСВЕЩЕНИЕ В ЗАРУБЕЖНОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX В.

Эта статья представляет комплексный анализ исследования проблемы "разложения капиталистической культуры" и ее освещения в зарубежной философии первой трети XX ст. представителем философской мысли УССР 20-х – 30-х гг. XX в. П.Демчуком. Основное внимание уделено рассмотрению им иррационализации европейской философии первой трети XX в. как проявления этого разложения.

Ключевые слова: философская мысль УССР, философия культуры, П.Демчук, марксизм, модерн.

G. V. Vdovychenko, PhD, Associate Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

P. DEMCHUK'S RESEARCH OF PROBLEM OF "DECOMPOSITION OF CAPITALISTS CULTURE" AND ITS COVERAGE IN WORLD PHILOSOPHY OF FIRST THIRD OF XX CT

This article presents complex analysis of analysing of "culture of capitalism collapse" problem and its lighting in foreign philosophy of the first third of the XX c. by P. Demchuk as representative of the Ukr.SSR philosophical thought in the 1920s – 1930s. Main attention is dedicated to his considering of the westeuropean philosophy of the first third of the XX c. irrationalising as the manifestation of this collapse.

Key words: the Ukr.SSR philosophical thought, philosophy of culture, P. Demchuk, marxism, modern.

УДК 16(075.8)

В. В. Гаджиєв, асп.
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ПРОБЛЕМА СОЦІАЛЬНОГО КОНТРАКТУ В ДОБУ ПРОСВІТНИЦТВА

У статті аналізується проблема соціального контракту (суспільного договору) у працях просвітників Девіда Г'юма, Чезаре Беккарія та Імануїла Канта. Дається порівняльний аналіз їхніх концепцій.

Ключові слова: соціальний контракт, природний стан, теорія покарання, рівність, теорія справедливості.

Розвиток уявлень про соціальний контракт має довгу історію. Цією проблематикою цікавилися софісти і стоїки, схоласти і емпірики, просвітники і лібералісти. Видатними дослідниками цього питання можна назвати Томаса Гоббса [1], Джона Локка [2], Браяна Скрімса [3], Жан-Жака Руссо [4], Джона Роулза [13], Гуго Горція [14] та інших.

У цій статті головна увага приділяється трансформації поняття соціального контракту в концепціях представників епохи просвітництва (Г'юм, Беккарія, Кант). Їхні концепції порівнюються на підставі відношення філософії до таких понять, як: природний стан, громадянський стан, покарання, справедливість. Такий аналіз проводиться також на предмет взаємозв'язку уявлень вищезазначених мислителів з концепцією соціального контракту Томаса Гоббса.

Для початку дамо визначення соціального контракту, на яке ми будемо спиратися в цій статті. Соціальний контракт – це теорія, за якою люди віддають частину своїх суверенних прав уряду держави або іншому органу влади для того, щоб підтримувати порядок у суспільстві, тобто згода тих, кими правлять, на певні правила, за якими здійснюється правління. Теорія суспільного договору закладає основу історично важливій концепції того, що законна державна влада повинна будуватися на згоді підданих. Ця ідея виходить із міркувань про так званий "природний стан" людини поза рамками впорядкованого суспільства, коли її дії обмежені тільки сумлінням та опором інших. Починаючи з такої вільної людини, прихильники теорії суспільного договору намагаються пояснити, чому людині вигідно добровільно поступитися повною свободою задля переваг життя при політичному порядку.

Одним із яскравих мислителів доби Просвітництва був англійський філософ Девід Г'юм (1711 – 1776), який у своїй праці "Трактат про людську природу" [5], намагався відповісти на питання виникнення та обґрунтування соціального контракту. Однією з ідей цієї роботи, була ідея теорії блага (утилітаризму).

Г'юм фактично не використовує термін громадянський стан, проте часто термін "громадянський" можна зустріти в його роботі в смислах дуже близьких до теорії соціального контракту: розглядаючи "походження громадянської влади та суспільства", досліджуючи "витоки наших громадських чеснот". Слід зазначити, що у нього роздуми про суспільство, особливо в сучасних формах, дуже близькі до поняття соціального контракту.

Хоча Г'юм намагався розглядати громадський стан, проте він не рідко протиставляв його природному стану. Аналіз цих понять ставлять Г'юма в один ряд з Томасом

Гоббсом та Девідом Локком, контрактні теорії яких розроблялися на їхніх противагах. Проте це не робить Г'юма їхнім послідовником. Він не вважає, що суспільство виникає, через потребу безпеки та більшої свободи. На відміну від Гоббса, Г'юм апелював до історичного підходу виникнення суспільства та його інститутів, намагаючись об'єднати обидва поняття.

Розуміючи доцільність протиставлення природного та громадянського станів, філософ вважав їх лише допоміжними філософськими засобами для дослідження громадянської взаємодії. "Це філософська фікція, яка ніколи не існувала, та й не могла б існувати в дійсності" [5, С. 644]. Адже природний стан, сповнений війн, насильства і несправедливості, так само може бути покладений в основу суспільства, як і фікція про золотий вік. Г'юм пише, що в основі будь-якого громадянського суспільства лежить егоїзм і обмежена великодушність людей, а також скупість, з якою природа задовольнила їхні потреби.

Розглядаючи проблеми громадянського стану з моральної точки зору, Г'юм критикує позиції моралі Гоббса. Прямо філософ ніде не апелює до його позицій, але вплив ідей Гоббса можна прослідкувати в Г'юмовських текстах. Наприклад, ідея людського егоїзму в побудові громадянського суспільства, яку він використовує, також належить Гоббсу.

Враховуючи егоїстичну природу людини, Г'юм пише, що основою побудови суспільства є такий чинник: "Не має значення, чи будемо ми вважати, егоїстичний афект чеснотою або пороком, тому що тільки він сам обмежує себе. Якщо, він є чеснотою, отже, люди організовують суспільство в силу своїх чеснот. Якщо він є пороком, то людський порок організовує теж саме" [5? С. 644]. Згідно такого стану речей, причина виникнення соціального контракту не має значення. Сутність залишається незмінною – люди об'єднуються в суспільство шляхом контракту тоді і тільки тоді, коли в них виникає бажання закріпити володіння зовнішніми благами та надати можливість кожному користуватися тим, що він здобув завдяки своїй праці.

Міркування Г'юма щодо соціального контракту є також описом факторів громадянської самоорганізації, яка пояснює конвенціональну основу суспільної взаємодії. Проте, Г'юм не ставить перед собою як головне опис соціального контракту за умови утворення громадянського стану, а приводить функціональне пояснення цього феномену. Контракт будується на загальному почутті соціального інтересу. Це означає, що всі індивіди, які вступають у взаємодію розділяють це почуття, оскільки

воно є суспільно вигідним. Таким чином, почуття вигоди набуває спеціального суспільного навантаження.

Задля ілюстрації морально-суспільних факторів Г'юм, приводить приклад з гребцями у човні. Гребці, опинившись в одному човні, будуть діяти скоординовано заради загального інтересу. Проте, жоден з них не буде гребти більше за іншого, оскільки сили мають буди скоординованими. Таким чином, вони діють заради особистого інтересу та заради суспільної вигоди. За взаємною згодою індивіди можуть домовитися про координацію дій тому, що вони бачать загальну суспільну вигоду. Отже, вигода кожного виступає основою загального інтересу. Мова йде про те, що угода щодо координації дій не має на меті нічого, окрім усвідомлення власного інтересу.

Обґрунтування соціального контракту, ми можемо знайти у моральній доктрині Г'юма. Для нього закони та морально-етичні норми є штучними. За його логікою, лише усвідомлення штучності соціального світу примушує індивіда дотримуватися встановлених правил. Він пише: "У нас немає інших мотивів, які примусили би нас виконувати обіцянки, окрім почуття боргу" [5, С.674]. Оскільки почуття боргу є поєднанням моралі та власного інтересу, зрозуміло чому людина керується цим почуттям.

Джон Роулз в праці "Лекції з історії моральної філософії" [6], описує штучну специфіку та характеристику виникнення соціальних чеснот, на які посилається Г'юм. Роулз писав, що г'юмовський термін "штучний" означає навмисно створений за допомогою судження та розуму. У цьому сенсі штучними вважаються людські домовленості і контракти, закони та соціальні інститути.

Основою справедливості у громадянському стані виступають приватний і загальний інтереси. Г'юм писав: "Кожен одиничний акт справедливості здійснюється в надії на те, що й інші будуть робити так само" [5, С.650]. Як і Джон Роулз, він усвідомлює справедливість як чесність.

Відштовхуючись від Гоббса, Г'юм описує свою модель соціального порядку. Проте, на відміну від першого, він не вважає, що громадяни повинні підпорядковуватися суверену через соціальний контракт. Люди мають двохсторонній контракт. По-перше, цей контракт виявляє обов'язки між людьми в суспільстві. По-друге, він описує обов'язки суспільства перед державою.

Таким чином, люди погоджуються підпорядковуватися владі задля власного спокою та безпеки. Функція влади – стримувати громадян від несправедливих дій і примушувати практикувати корисні соціальні дії. Отже, для Г'юма при соціальному контракті панує справедливість, яка базується на морально-етичних нормах.

Чезаре Беккарія (1738 – 1794) видатний італійський просвітник і суспільний діяч епохи Просвітництва. У своєму творі "Про злочин і покарання" [9] Беккарія висловив гуманістичні погляди епохи Просвітництва на систему кримінального правосуддя, піддавши різкій критиці феодальний інквізиційний процес і особливо тортури як невід'ємний атрибут останнього. Він одним із перших в Європі виступив за скасування смертної кари та інших найбільш жорстоких покарань.

У працях Беккарія, а особливо в праці "Про злочин і покарання" [9], яскраво описуються принципи соціального контракту. Беккарія виділяє три чесноти в житті людини: природну, політичну і релігійну. Політичну чесноту, Беккарія визнає мінливою, на відміну від чесноти релігійної, яка є незмінною, та чесноти природної, що була б очевидною, якщо б не людське невігластво і пристрасті.

Беккарія, як і більшість філософів-просвітників критикує позицію Гоббса. Основою його критики стає термін Гоббса "війна всіх проти всіх". Англійський філософ розглядає природний стан як таку війну. Внаслідок цього

люди живуть в беззаконні і ладні робити все, що захочуть. Стан війни, за Гоббсом, – це право всіх на все, тобто, кожен може робити, що хоче, оскільки не має чітких правил. На думку англійського філософа, люди знаходять зв'язок не у взаємній доброзичливості, а у взаємному страху за своє життя. Серед причин страху Гоббс відокремлює природну рівність людей та взаємне бажання завдати один одному шкоди. Отже, у природному стані люди є рівними один перед одним, проте нерівними їх робить громадянський стан. Природні схильності людини створюють небезпеку, як для неї самої, так і для оточуючих. Таким чином, бажання безпеки є природним бажанням кожного індивіда. Заради власної безпеки людина віддає свою свободу, підписуючи контракт з державою. Проте в цій угоді є певна помилка для індивіда. Якщо в природному стані людина має право на вбивство, грабіж, шахрайство, в громадянському стані вона втрачає цю можливість. Покарання (фізичне або моральне) за правопорушення залишається за державою. Таким чином, Гоббс обґрунтовує функціонування смертної кари в громадянському стані.

Беккарія критикує позицію соціального контракту з точки зору політичного аспекту. Він не пише, що люди поступилися повною свободою заради своєї власної безпеки. Отже, він критикує ідею загального блага, на яку спираються інші філософи. Позиція володаря, на думку Беккарія, є вельми хиткою. Через те, що люди поступилися частками своєї свободи, вони будуть бажати їхнього повернення. Звідси виникає закон, а через закон і покарання.

Як просвітник Беккарія бачить різницю між правилами поведінки в соціальному контракті і почуттями людини. З цього випливає, що виникнення покарань є необхідною складовою через ірраціональну поведінку деяких членів суспільства. Покарання вражає почуття, а отже, викарбовується в головах більш сильно.

Закон для Беккарія є дуалістичним. З одного боку, він підтримує закон та верховенство права в суспільстві. З іншого боку, він вважає деякі закони і покарання тиранічними та тими, що не виправдовують себе у суспільстві. На думку Беккарія, покарання має виходити лише із необхідності, інакше воно є тиранічним. Отже, закони мають прийматися не однією людиною – сувереном, а певною групою людей. Прийняття законів має належати законодавцю, представнику суспільства, а влада має бути лише інструментом для їхнього виконання. Ця теза зближує позиції Беккарія і Гоббса. Останній вважає, що будь-яку суперечку повинна вирішувати третя сторона: арбітр, суддя.

Беккарія приходить до висновку, що жорстокість покарань є марною. Просвітник пише, що злочини існують двох видів. Перший вид – це злочин проти усього суспільства, який має на меті зруйнувати державний лад. Другий вид – це злочин проти певної особи або її приватної власності. Саме покарання – це покарання злочинця заради усвідомлення його діяння і застереження інших членів суспільства проти злочинних дій. Покарання має впливати на душу злочинця, а не на тіло. Беккарія виступає проти фізичних тортур та смертної кари зокрема, оскільки вважає це війською влади проти власного народу.

Він наводить логічний аргумент – вбивство не може бути нормою соціального контракту, так само покарання, що здійснюється через тортури, не може бути нормою права. Воно не повинно нести в собі фізичні страждання, оскільки насильство породжує насильство. На думку просвітника, покарання має нести в собі справедливість і оцінювати злочинця в першу чергу як особистість.

Перейдемо тепер до концепції Імануїла Канта (1724 – 1804), який аналізує поняття соціального контракту у праці "До вічного миру" [11]. Кант виводить шість законів, що визначають правові рамки держави:

- Жоден мирний договір не повинен вважатися таким, якщо при його укладанні таємно зберігаються підстави для майбутньої війни.
- Жодна самостійна держава не може бути придбаною іншою державою ні у спадок, ні в обмін, ні купівлею, ні у вигляді дару.
- Постійні армії повинні з часом зникнути.
- Державні борги не повинні використовуватися для зовнішньополітичних справ.
- Жодна держава не повинна насильно втручатися в політичний устрій і правління інших держав.
- Жодна держава під час війни з іншими державами не повинна вдаватися до таких ворожих дій, які б зробили неможливим взаємну довіру у майбутньому стані миру [11, С. 260 – 263].

Кант підтримує теорію Гоббса про природний стан людини. Для прикладу він бере дикунів. Дикуни заперечують закон і постійно знаходяться у стані війни. Ними рухає ірраціональна свобода на відміну від свободи раціональної. Кант стверджує, що стан миру між людьми, що живуть по сусідству, не є функцією природного стану суб'єкта.

Він розрізняє три форми правління: аристократію, демократію та автократію. Але головне для нього не форма, а метод і способи здійснення влади. У зв'язку з цим мислитель розрізняє республіканську і деспотичну форми правління. Перша заснована на відділенні виконавчої влади від законодавчої – друга на їх злитті. Республіка ще сама по собі не означає демократії, так само як і автократія – деспотії. Самодержавна форма влади може бути і республікою, якщо в ній виконавча влада відділена від законодавчої, а демократія в разі відсутності розмежування цих видів влади може бути і деспотизмом. Єдиний громадянський устрій, який може існувати, за Кантом, це республіка.

У республіканському суспільстві він бачить три складові соціального контракту. По-перше, це устрій згідно принципам свобод членів суспільства, по-друге, залежність усіх без винятку членів суспільства перед законом і, по-третє, рівність усіх членів суспільства.

Для Канта соціальний контракт є достатньою складовою для верховенства права. Тут мова йде про раціональний та моральний імперативи. Соціальний контракт набуває чинності в той момент, коли людина приймає моральний і раціональний постулати, які стримують її від спроб виконання природних прав і свобод, щоб уникнути принципу природної рівності, які входять в принцип здорового глузду.

Своє вчення Кант більш чітко описує в праці "Критика практичного розуму". Етика – головна частина філософії Канта. "Якщо існує наука, справді потрібна людині, – писав він, – то це наука, якої я навчаю, а саме наука належним чином посісти вказане людині місце у світі, і з якої можна навчитись того, яким потрібно бути, щоб бути людиною" [12, С. 205]. Для Канта практична філософія будується на усвідомленні особистості як подвійної істоти. З одного боку, людина живе в емпіричному світі природи, з іншого боку, в трансцендентному світі свободи. У цілому етика Канта має антинатуралістичний характер, що показує людину як трансцендентальну особу, якій не притаманні егоїстичні мотиви.

Етична доктрина Канта є нормативною, вона протистоїть описовій етиці і орієнтована на реальне життя людини. Тому моральні закони, за Кантом, на відміну від законів природи мають нормативний характер і ви-

ступають в якості наказів. Формула таких наказів є імперативом. Кантові імперативи поділяються на гіпотетичні і практичні і мають на меті опис не того що має бути, а що повинно бути. Прикладом гіпотетичного імперативу може виступити євдемоністична етика, яка спрямована на задоволення (роби корисне іншим людям, якщо хочеш, щоб і вони робили корисне тобі). В наслідок чого гіпотетичний імператив має практичну необхідність дії щодо зовнішньої мети.

Категоричний імператив, навпаки, становить такий закон поведінки, що має мету в самому собі. Як я мушу чинити, аби бути моральною істотою, аби моя дія мала моральний характер, – є основою цього закону. Отже, категоричний імператив має на своїй меті те, щоб людина чинила так, щоб її поведінка претендувала на морально-етичні норми. Етика Канта, має певний формалізм і доцільно підходить для обґрунтування громадянського стану. При підписанні соціального контракту людина погоджується віддати свою свободу заради загальних правил поведінки в державі. Отже, всезагальність категоричного імперативу Канта має на своїй меті не що інше, як те, що людина має керуватися доброю волею.

Кант вважав, що людина має будити не засобом для іншої людини, а ціллю, тому що, коли людина розглядається, як засіб, вона перетворюється на річ. З поняття річ витікає поняття рабства, а для Канта це є аморальним явищем. Він не визнає несправедливості, він вважає, що навіть незначна несправедливість, яка робить з людини засіб, не є доцільною.

Таким чином, Кант намагається тісно пов'язати проблему держави та моральну теорію. Він вважає, що головною ціллю завжди має бути особистість. Для Канта моральна сутність людини протистоїть натуралістичним уявленням про неї, як про егоїстичну істоту.

Кант, як і Гоббс, відштовхується від природного стану задля опису переходу людини до суспільного життя. У кожного з них є своя форма реалізації соціального контракту. Для Гоббса – це правління суверена (монархічний підхід). Для Канта – правління індивідів, раціонально та морально розвинених, які повинні жити при республіканському устрої. Головні функції в обох концепціях – це моральна трансформація і відмова від природних інстинктів на благо суспільства.

Підбиваючи підсумки, можна зазначити, що Девід Г'юм, Чезаре Беккарія та Імауїл Кант в своїх концепціях соціального контракту відштовхуються від таких понять, як природний стан, громадянський стан, справедливість, покарання. Хоча їхнє смислове навантаження різне. Так, кожен з них, будуючи свою власну концепцію соціального контракту, бере за основу поняття природного стану, сформульованого Томасом Гоббсом. Проте, опис громадянського стану в кожного є свій:

Девід Г'юм використовує природний стан для розвитку теорії блага (утилітаризму). Він в англійській філософській традиції будує концепцію поведінки людини в суспільстві. З чого випливає нормативний характер існування людини в громадянському стані. Одним з головних чинників громадянського стану є поняття справедливості. Основою справедливості в концепції Г'юма є приватні та загальні інтереси. Функція влади – стримувати громадян від несправедливих дій і примушувати практикувати корисні соціальні дії.

Чезаре Беккарія використовує природний стан за для розвитку правої доктрини існування особистості в суспільстві. Для нього має велике значення проблема покарання в соціальному контракті. Через проблему покарання Беккарія описує проблему справедливості у суспільстві. Для нього, як для просвітника, основною

метою є духовні проблеми людини. Отже, він розвиває правові та моральні аспекти соціального контракту.

Імануїл Кант використовує природний стан для побудови морально-політичної концепції соціального контракту. Для мислителя мораль виступає, як описова дія поведінки людини як політичної істоти. Він поєднує політику і мораль для побудови громадського стану, використовуючи гіпотетичний та категоричний імперативи, як внутрішні закони існування суспільства як такого. Головною метою створення суспільства та підписання соціального контракту є бажання безпеки та справедливості.

Можна зазначити, що під соціальним контрактом філософи вважали таке – це колективна угода між людьми задля захисту їхніх інтересів, співпраці та допомоги один одному та панування справедливості. Соціальний контракт передбачає перехід від природного стану до побудови громадянського суспільства. Покарання не є особливою ланкою соціального контракту. Покарання має нести в собі моральне, а не тілесне навантаження. Перехід є трансформацією і відмовою від природних інстинктів задля морального розвитку.

В. В. Гаджиев, асп.
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОГО КОНТРАКТА В ЭПОХУ ПРОСВЕЩЕНИЯ

В статье анализируется проблема социального контракта (общественного договора) в работах просветителей: Дэвида Юма, Чезаре Беккариа, Имануила Канта. Дается сравнительный анализ их концепций.

Ключевые слова: социальный контракт, естественное состояние, теория наказания, равноправие, теория справедливости, Томас Гоббс.

V. V. Gadzhiev, PhD student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

THE PROBLEM OF THE SOCIAL CONTRACT IN THE AGE OF ENLIGHTENMENT

This article is devoted to investigation of the social contract in Hume's, Beccaria's, and Kant's works. In order to clarify the notion of social contract the author compares their conception.

Key words: social contract, natural state, theory of punishment, equality, theory of justice, Tomas Hobbs.

УДК 1(091)

І. В. Ляшенко, канд. філос. наук, доц.
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ОСОБИСТИСТЬ, СВИТОГЛЯД ТА ФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПЦІЯ Ф.ШЛЯЄРМАХЕРА В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ В.ДІЛЬТЕЯ

У статті аналізуються основні ідеї праці В.Дільтея "Життя Шляєрмахера", визначається вплив особистості, світогляду та філософської концепції Ф.Шляєрмахера на формування філософсько-герменевтичного вчення В.Дільтея.

Ключові слова: В.Дільтей, Ф.Шляєрмахер, філософська герменевтика, етика.

1867 і 1870 роки стали віхами видатної події в історико-філософських дослідженнях, коли німецький історик культури і філософ, представник "філософії життя", фундатор розуміючої психології, школи "історії духу" і сучасної філософської герменевтики Вільгельм Дільтей видає двома частинами перший том своєї фундаментальної праці "Життя Шляєрмахера" [6], що принесла йому світову славу. Дільтею не вдалося закінчити своє дослідження (його взагалі називали "філософом перших томів"), проте у цій праці він відкрив Шляєрмахера наново. Саме з появою цієї праці починається справжній бум у вивченні багатогранної духовної спадщини і місця німецького філософа в тому духовному русі, що зветься "романтизм".

С.Франк у своїй праці "Особистість і світогляд Фр.Шляєрмахера" писав: "Ця книжка чудового, ще недостатньо оціненого берлінського мислителя є не тільки кращим докладним життєписом Шляєрмахера, на жаль не доведеним до кінця, але, здається, і кращою за

Список використаних джерел

1. Див.: Гоббс.Т. Левиафан, или материя форма и власть государства церковного и гражданского. // Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1991. – Т.2. – С. 543.
2. Див.: Локк. Д. Два трактата о правлении. // Локк Д. Сочинения: В 3 т. – М.: Мысль, 1988. – Т.3. – С. 615.
3. Див.: Skyrms B. The Stag Hunt and the Evolution of Social Contract. – New York: Cambridge University Press, 2004. – 164 с.
4. Див.: Руссо Ж.Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. // Руссо Ж.Ж. Избранные сочинения: В 3 т. – М., Т.1. 1961.
5. Юм Д. Сочинения в 2 тт. – М.: Мысль, 1965. – Т.1. – С.804.
6. Юм Д. Сочинения в 2 тт. – М.: Мысль, 1965. – Т.1. – С.644.
7. Юм Д. Сочинения в 2 тт. – М.: Мысль, 1965. – Т.1. – С.644.
8. Юм Д. Сочинения в 2 тт. – М.: Мысль, 1965. – Т.1. – С.674.
9. Див.: Rawls J. Lectures on the History of Moral Philosophy. Cambridge (MA), 2000. – P. 52–53.
10. Див.: Беккариа.Ч. О преступлениях и наказаниях / Ч. Беккариа. – М.: Юридическое издательство НКЮ СССР, 1939. – 464 с.
11. Кант И. К вечному миру // Кант И. Сочинения: в 6 т. – М., 1966. – Т. 6. – С. 260 – 263.
12. Кант И. Сочинения: в 6 т. М., 1964. – Т.2. С. 205.
13. Див.: Ролз Дж. Теория справедливости. – К.: Основы, 2001. – 822 с.
14. Горций Г. О праве войны и мира // Г.Горций. – М.: Ладомир, 1994. – 868 с.

Надійшла до редколегії 11.04.14

глибиною і багатством ідей історією німецької романтики і всього німецького розумового руху кінця XVIII і початку XIX ст." [3, С.7].

Шляєрмахеру Дільтей зобов'язаний багато чим. Він приходив до своєї "філософії життя" й філософської герменевтики, вивчаючи саме філософію Шляєрмахера.

До студіювання Фр.Шляєрмахера Дільтей залучив Людвіг Йонас – зять Шляєрмахера й хранитель його архіву. Він же залучив його пізніше до роботи з підготовки зібрання творів Шляєрмахера. Під керівництвом Йонаса Дільтей починає свої спеціальні дослідження етики й теології мислителя. Вже перша його велика праця була присвячена герменевтиці Шляєрмахера. Це був твір на конкурс, що його оголосило в 1860 р. товариство Шляєрмахера, – "Освітити особливі заслуги герменевтики Шляєрмахера у порівнянні з більш ранніми трактуваннями цієї науки, а саме у Ернесті й Кайля". У цій праці Дільтей намагався з'ясувати "переворот в історико-філософському підході й методі, що відбувається

ся внаслідок Шляєрмахерового [перекладу] Платона" [5, S.70]. Цей переворот полягав, насамперед, у формулюванні центральної для гуманітарних наук проблеми конститування їх предмету, у введенні поняття "внутрішньої розумової форми", покликаному пояснити єдність твору й задуму автора. Дільтей вважає, що саме Шляєрмахер конститує герменевтику у загальнофілософську науку. Проте від нього не вислизають й слабкі сторони герменевтики Шляєрмахера. А саме: принцип конструювання "внутрішньої розумової форми" спонтанною діяльністю суб'єкта отримує у нього перевагу над аналізом історичного взаємозв'язку й спадкоємності. Шляєрмахерова герменевтика недооцінює історичну роботу гуманітарних наук. Вона "все розбиває на індивідуальності, осягає як замкнуте ціле, із своєю самобутньою композицією й своєю самобутньою внутрішньою формою". Та автор, заперечує Дільтей, не творить із нічого, а сприймає ідеї й прийоми своїх попередників, відштовхуючись від них і переробляючи їх. "[...] Внутрішній закон історії вимагає всюди сприймати всерйоз континуальність" [5, S.95].

Інтерес до мислителя не полишає Дільтея впродовж усього його життя. Починаючи з 1864 р. Дільтей – приват-доцент філософського факультету Берлінського університету – читає курс "Про Шляєрмахера (в зв'язку з філософією й теологією нашого століття)". Не полишає він курсу й у Базелі, де з 1866 р. посів на філософському факультеті посаду університетського професора, і в Кілі з 1868 по 1871 рр. Його трирічне перебування в Кілі майже цілком присвячене роботі над "Життям Шляєрмахера". Під керівництвом А.Тренделенбурга Дільтей захищає в січні 1864 р. дисертацію "De principiis ethices Schleiermacheri", а в липні того ж року й габілітацію "Досвід аналізу моральної свідомості". Центральна проблема обох праць – проблема обґрунтування етики. Шляєрмахер чи не одним із перших висуває ідею побудови конкретної, матеріальної етики, яка б доповнювала формальну етику Канта. Цією ідеєю, услід за Шляєрмахером, переймаються чи не всі відомі етики післякантової доби. Дільтей іде шляхом, торованим Шляєрмахером. Він, як і останній, не відкидає кантівської етики, а переконаний у тому, що кантівський принцип "безумовної цінності доброї волі", тобто моральної оцінки вчинків незалежно від деяких зовнішніх мотивів (задоволення, успіх, корисність тощо), є "істинним первинем сучасної етики". Проте треба подолати дилему формальної й матеріальної етики. Дільтей схвалює те, що Шляєрмахер намагався здійснити синтез кантівської етики обов'язку й аристотелівської етики конкретного блага. Здійснення такого синтезу – і є завданням "утворюючої етики", "яка не протиставляє людському еству деяке зобов'язання, ніяк не пов'язане з нашим поглядом на світ і людину, а прагне зрозуміти зобов'язання зв'язку речей, що досягнутий з середини" [1, С.37]. І Шляєрмахера, і Дільтея не влаштовує кантівське хибне протиставлення змісту й форми, мотиву й уявлення про закон через його абсолютизацію, визначення доброї волі лише, як чисто формальної, абстрагованої від усіх змістовних характеристик мотиву, що призводить нерідко до абсурдних наслідків. Як це трапилось у Канта з положенням про безумовну аморальність неправди з людинолюбства. Заперечують вони й те, що принцип чистої волі можна реконструювати без протиріч. Адже після редукції змісту вчинків залишається, як єдина характеристика волі, лише закономірності, тобто можливість уявити підставу вчинку як загальний закон. Тут неминуче постає питання про розуміння всезагального. Адже й члени банди, що керуються своїм "законом" грабувати, можуть стверджувати моральність такого

правила через його загальність для членів банди. Формальний розгляд критерію моральності явно недостатній. Шляєрмахер, а услід за ним і Дільтей, намагаються протиставити кантівській формальній етиці матеріальну етику конкретної волі.

Та Дільтей не в усьому погоджується із Шляєрмахером. Його не влаштовує шляєрмахерівське вирішення проблеми співвідношення суцього й належного, які, з одного боку, різко протиставляються, а з іншого поступлюються їх преустановлена гармонія, що гарантує, ніби, втілення моральних мотивів у фізичному світі. У дисертації критика Дільтеєм етики Шляєрмахера завершується нарисом власного уявлення про зміст і завдання "утворюючої етики". Моральна проблема все життя займала Шляєрмахера й становила чи не головний його інтерес. Уже в 1797 р. він виношував плани написання "Апології гуманності", яка була б спрямована проти моральної системи Канта. Фр.Шлегель бачив у його паперах нарис "Про аморальність будь-якої моралі".

Праця "Життя Шляєрмахера" була не просто біографією. "Її задум у тому, – формулював мету праці сам Дільтей, – щоб пояснити одного мислителя, виходячи з існуючого напрямку цього культурного періоду за допомогою точного дослідження генетичних рядів. З іншого боку цього задуму буде – піддати перевірці цінність його погляду на світ й на життя, по-перше, науковим шляхом, а, по-друге, за допомогою визначення місця, яке посідає вольове й душевне устремління цієї культури в цілому європейської еволюції" [6, S.450]. У ході роботи над "Життям Шляєрмахера" починає складатися остаточний план його Критики історичного розуму – філософської теорії науки, що прояснює основні структури людського життя й їх рефлексію в гуманітарно-наукових дослідженнях. Основною філософською тенденцією Дільтея стає: зрозуміти життя й форми його раціонального артикулювання з життєво-практичного взаємозв'язку людського існування, не встаючи на позицію абсолютного спостерігача, що думає углядіти життя з боку.

У своїй праці "Історія молодого Гегеля" (1905), що мала неабиякий резонанс серед гегелізнавців, Дільтей знову звертається до Шляєрмахера й відстежує його вплив на формування світогляду Гегеля. Адже саме завдяки праці Дільтея про розвиток молодого Гегеля й опублікованим за його ініціативою ранніх творів видатного мислителя, можна узнати, що основна ідея Гегелевої філософії – ідея об'єктивного духу, як носія історичного розвитку, виникла з релігійно-історичних роздумів, на які безпосередньо наштовхнули Гегеля "Промови про релігію..." Шляєрмахера. Хоча Дільтей виступає проти ідеалістичного конструювання Гегелівського поняття "об'єктивного духу", він розпізнав у цьому понятті життєвість справжнього історичного поняття і відводить йому у своїх пошуках основи наук про дух чи не центральне місце. Він навіть розширює це поняття, усуваючи ту різницю, яку Гегель проводив між абсолютним і об'єктивним духом. У Дільтея мистецтво, релігія і філософія також охоплюються поняттям об'єктивного духу. На противагу Гегелю, для якого повернення духу додому відбувається у філософському понятті, у Дільтея філософське поняття має не пізнавальне значення, а значення "вираження". Тому для нього формоутворенням духу, яке є воістину "абсолютним духом", тобто повною самопрозорістю, повним знищенням усього чужого й усякого інобуття є не спекулятивна філософія, а *історична самосвідомість*, яка тільки й відповідає цьому ідеалу.

Сутність етичних поглядів Шляєрмахера найбільш повно представлена в його моральнісній сповіді "Монологи", що були написані в тому ж році, що й "Призначення людини" Фіхте – у 1800 р. Дільтей надавав цій

праці величезного значення. "Серед усіх моральних творів сучасних мислителів, – писав він, – тільки "Монологи" впливають досі на широкі кола. Де вони зустрічаються більш глибоким натурам у вирішальні роки розвитку, вони майже завжди справляють визначальний вплив. Кожен уважний спостерігач знає чимало людей, які зобов'язані саме "Монологам" поштовхом до більш свідомого й високого морального життя". Вони виникли з потреби "виразити себе самого, своє прагнення, внутрішні закони свого життя". Разом із тим, вони являють собою "спробу перенести в життя філософську точку зору на ім'я ідеалізм, зобразити характер, що відповідає цій точці зору" [5, С.286]. Причому Шляєрмахер спробував викласти своє моральнісне світорозуміння не як систему абстрактних правил і вчень, а як конкретну форму особистого життя.

Аналіз "Монологів..." авторитетним знавцем німецької класичної філософії С.Франком приводить його до висновку, що "Збагнення метафізичного й морального сенсу індивідуальності є великим відкриттям Шляєрмахера" [3, С.31]. Однак для того, щоб підкреслити своєрідність етичних поглядів Шляєрмахера, він надто зближає етичну точку зору Фіхте з точкою зору Канта, невинно говорить про "канто-фіхтевський дуалізм", "канто-фіхтевське життєрозуміння", й протиставляє йому шляєрмахерівське. Однак таке протиставлення, якщо в деякій мірі й виправдано як методологічний прийом розв'язання конкретної історико-філософської задачі, що постала перед С.Франком, то відразу ж дає збій при розв'язанні іншої задачі – з'ясування розходження фіхтевського й кантівського етичних вчень. В цьому випадку більш продуктивно акцентувати точки дотику позицій Фіхте й Шляєрмахера, ніж проводити вододіл між ними.

"Відкриття" Шляєрмахером "метафізичного й морального сенсу індивідуальності" було все ж інспіровано Фіхте, попри те, що після публікації "Призначення людини" Шляєрмахер пише її критику, підкреслюючи пункти розбіжності між ним і Фіхте. Шляєрмахер у своїй етиці більш рішучий за Фіхте виходить з аналізу не "трансцендентального", а реально даного Я, його погляди здобувають більш життєвого і реалістичного характеру, переборюючи кантівський дуалізм між внутрішнім буттям ідеального духу й зовнішнім, емпіричним життям.

Кант поділяв пануюче в його епоху розуміння людини, як тільки абстрактної ідеальної "людини взагалі", що ставило тому перед кожною людиною задачу бути виразником загальної людності. Єдина мораль і єдина "релігія в межах тільки розуму" повинна була об'єднувати всіх людей. У Шляєрмахера ми знаходимо ту думку, що *індивідуальність*, особиста *своєрідність* кожної людини, є тією точкою в ній, через яку вона найбільш глибоко пов'язана з істинним та нескінченним буттям і точніше за все відображує його. Він з'ясував, що внутрішня, метафізична й моральна сутність людини невіддільна від її своєрідності, що кожна особа є самобутньою ентелехією, що покликана на свій лад виразити й здійснити нескінченну сутність буття, й що всесвіт є не агрегатом однорідних атомів, а системою або організмом живих своєрідних істот.

Для Канта, як і для всього XVIII століття, індивідуальність й індивідуальна своєрідність, розмаїття особистостей є лише недоліком, нечистотою, що усувається лише вищим вабленням до чистого й загального Я. Окрема особа є лише знаряддя й засобом реалізації розуму, категоричного імперативу.

Навпаки, основна думка всього етичного світогляду Шляєрмахера полягає в розумінні моральності як вимоги особистого внутрішнього саморозвитку й самовиховання, що випливало з переконання в індивідуальній

своєрідності життя. У другому діалозі Шляєрмахера ми знаходимо його одкровення стосовно шляху, який привів його до свого вчення про мораль: "Високе одкровення дане мені з середини, його не викликали ніякі моральні сні вчення, ніякі системи мудреців: довгий пошук, незадоволений ні одним, ні другими, був увінчаний світлим моментом; свобода розв'язала дію темні сумніви". "Довгий час і я задовольнявся тим, що знайшов розум; надаючи почетом однорідності буття, я гадав, що для кожного випадку є лише одна правда, що поведінка має бути для всіх однаковою і що одна людина відрізняється від іншої лише своєрідністю свого положення у світі і місця. Людність, здавалося мені, має різноманітні появи тільки в багатоманітні зовнішніх дій; внутрішня людина не має бути своєрідно розвиненою істотою, а всюди кожен сам по собі має бути рівним іншому". Тому що, коли людина, "призираючи негідну відстороненість чуттєвого тваринного життя, набуває свідомість загальнолюдності і підкорює себе обов'язку, вона не здатна в той самий час підвести свій погляд до вищої самобутності духовного розвитку і моральності [...]". Багато хто зміцнює себе в цьому невизначеному проміжному стані. А саме, в переконанні необхідності підкорити своє життя кантівському всезагальному моральному закону. Однак "всі, хто не сприйняв думки про самобутність окремої істоти, подібні грубі масі каменю, якому не вистачало простору і спокою, аби, кристалізуючись, досягти своєрідної форми. Мною ж оволоділа ця думка. Не на довгий час зміг я заспокоїтися на одному лише почутті свободи; я питав, для чого ж тоді потрібна особистість і єдність плінної свідомості в середині мене? І мене *тягнуло шукати вище моральнісне начало, яке відкривало би сенс особистості*. Мене не задовольняло переконання, щ людство має існувати як однорідна маса яка всюди розрізнена у своїх проявах, але внутрішньо завжди тотожна. Мене дивувало, що, за цим переконанням, окремі духовні образи людей набувають характер сталої єдності плінних явищ без будь-якої внутрішньої основи, лише за зовнішніми причинами, в силу тертя і дотику.

Так відкрилося мені те, що з того часу більше за інше возвеличує мене; мені стало зрозумілим, що кожна людина має на свій манер виражати людство" [4, С.363, 364-365].

Кантівський безособово-загальнолюдський обов'язок людини може реалізуватися, за Шляєрмахером, лише через етичний особистісний первінь індивіду. Бо у кожного своя частка й своя доля в творінні. Причому "індивідуалізм" Шляєрмахера виростає не всупереч, а на ґрунті універсалізму. Самоспоглядання – є свідомість загальнолюдськості. Шляєрмахер говорить про "дві визначні умови моральності", розвитку "задатків своєрідності" – *сприйнятливості й любові*. "Хто хоче розвинути з себе певну істоту, той має бути здатний сприймати все, що не є він сам". Лише якщо індивід "постійно усвідомлює обов'язок споглядати все людство і спів ставляти будь-яке інакше вираження останнього з власним, він може зберігати свідомість своєї самості: бо лише через проти покладання пізнається одиничне". Любов – це "святе почуття", без якого б були "неможливі самобутнє життя і розвиток", без неї "все розпливалося б в однорідну грубу масу". У любові індивід одночасно самостверджує себе, самодоповнює й самовідкриває. "Поза любов'ю немає розвитку, поза самобутнього розвитку немає завершеної любові; одне доповнює інше, і обидва зростають у нерозривному зв'язку" [4, С.370, 371]. Моральний обов'язок людини – самобутньо вдосконалюватися й заповнювати себе в любові. А любити можна лише самостійну істоту. Прийдеши "во-

звеличене царство культури і моральності" мислиться Шляєрмахером як "взаємоспоглядання душ". Дільтей не пройшов повз ці думки Шляєрмахера. Однак Дільтей не уявив глибокого внутрішнього споріднення між Фіхте й Шляєрмахером і протиставляв їх. "[...] Ця вимога, – пише В.Дільтей, – абсолютного і цілком автономного самовизначення постійно верталось у Фіхте до загально значимого моральнісного закону. Він був суб'єктивним лише в аспекті свого походження з свободи, не в аспекті свого змісту. Тут той пункт, де сама натура Шляєрмахера вдирається до системи Фіхте, перебуваючи її. З Я виходить індивідуальність, з суб'єктивності виток суб'єктивності змісту" [2, С.94]. Цілком в цьому положенні із Дільтеєм погодитися не можна. Шляєрмахер не стільки "перебудовує", скільки "договорює" Фіхте й проясняє його.

И. В. Ляшенко, канд. филос. наук, доц.
КНУ имени Тараса Шевченка, Киев

ЛИЧНОСТЬ, МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ Ф.ШЛЕЙЕРМАХЕРА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ В.ДИЛЬТЕЯ

В статье проводится анализ основных идей работы В.Дильтея "Жизнь Шлейермахера", устанавливается влияние личности, мировоззрения и философской концепции Ф.Шлейермахера на формирование философско-герменевтического учения В.Дильтея.
Ключевые слова: В.Дильтей, Ф.Шлейермахер, философская герменевтика, этика.

I. V. Liashenko, PhD, Associate Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

PERSONALITY, WORLD VIEW AND PHILOSOPHICAL CONCEPTION OF F.SCHLEIERMACHER BY V.DILTHEY'S INTERPRETATION

In this article the main ideas of V.Dilthey's work "The Life of Schleiermacher" are analyzed. The influence of F.Schleiermacher personality, world view and philosophical conception on formation of V.Dilthey's philosophical and hermeneutical doctrine is revealed.
Key words: V.Dilthey, F. Schleiermacher, Philosophical hermeneutics, Ethics.

УДК 1(091)

С. В. Руденко, д-р філос. наук, доц.
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ОСНОВНІ ПРИНЦИПИ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ З.А.КАМЕНСЬКОГО (МЕТОДОЛОГІЧНІ ТА МЕТОДИЧНІ АСПЕКТИ)

У статті аналізуються основні методологічні ідеї історико-філософської концепції З.А.Каменського, які можуть бути застосовані у сучасних дослідженнях історії української філософії та у процесі її викладання як навчальної дисципліни.

Ключові слова: З.А.Каменський, методологія історико-філософського дослідження, імперативно-цільова концепція історико-філософського дослідження, раціональна реконструкція.

Важливим джерелом дослідження методологічних проблем вивчення історії національних філософій у цілому та історії української філософії зокрема, джерелом розробки нових методичних підходів до їх викладання як навчальних дисциплін у системі вищої освіти, на нашу думку, є дослідження у галузі методології історико-філософського пізнання відомого радянського та російського історика філософії, спеціаліста у галузі історії російської філософії З.А.Каменського. Серед чисельних історико-філософських праць вченого значна частина присвячена саме методологічним питанням розвитку історико-філософської науки. Можна стверджувати, що З.А.Каменському вдалося розробити оригінальну історико-філософську концепцію, яка пропонує розв'язання багатьох актуальних сьогоденні проблем дослідження як історії світової філософської думки, так й історії національних філософських традицій, течій, шкіл, напрямів. У 2002 році (після смерті вченого) колективом Інституту філософії РАН була видана монографія З.А.Каменського "Методологія історико-філософського дослідження" [1], в якій у систематизованій формі пропонуються результати багаторічних досліджень питань теорії та методології історико-філософської науки.

Список використаних джерел

1. Дильтей В. Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории [пер. с нем. под ред. В.С.Малахова] // Собр. соч. под общей ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова. В 6 т. Т. 1. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.
2. Дильтей В. Герменевтика и теория литературы [пер. с нем. под ред. В.В.Бибихина и Н.С.Плотникова] // Собр. соч. под общей ред. А.В.Михайлова и Н.С.Плотникова. В 6 т. Т. 4. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
3. Франк С.Л.. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера. // Шлейермахер Фр. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. – М.: REFL-book, ИСА, 1994.
4. Шлейермахер Фр. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. – М.: REFL-book, ИСА, 1994.
5. Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870. – Hrsg. von C. Misch. 2. Auflage. – Stuttgart, 1960.
6. Dilthey W. Leben Schleiermachers. – Berlin, 1870, Bd. 1.

Надійшла до редколегії 11.04.14

Ця праця охоплює широке коло теоретичних та методологічних проблем вивчення історії світової та вітчизняної філософії, ідеї З.А.Каменського мають надзвичайно високий евристичний потенціал та багатоаспектний характер. Вважаємо, що історико-філософська концепція З.А.Каменського заслуговує на окреме дослідження, тому, здійснюючи аналітичний огляд цієї роботи, ми свідомо зупинимося на висвітленні тих ідей вченого, які стали основою для реалізації наших дослідницьких цілей, й, можливо, дещо штучно відірвемо їх від інших ідей вченого та загального контексту його праць.

По-перше, основоположною для нас стала ідея З.А.Каменського про розуміння історії філософії як історіографії та як науки, яка за своєю структурою складається з 1) пропедевтики історії філософії як вчення про об'єкт, предмет та структуру цієї науки; 2) теорії історико-філософського процесу як дослідження про його закономірності; 3) вчення про цілі та форми історико-філософського дослідження; 4) методології – в широкому розумінні – як вчення про методи та засоби досягнення цілей історико-філософської науки. У сучасних умовах розвитку історико-філософської науки, особливо – історії української філософії, можна повністю пого-

© Руденко С. В., 2014

дитись із думкою вченого про те, що методологія історико-філософського дослідження є чи не найважливішою частиною історико-філософської науки [1, с. 9].

По-друге, важливою, на наш погляд, є ідея З.А. Каменського про дві узагальнюючі форми історико-філософського дослідження: *всесвітньо-історичну* та *національну*. Обґрунтування ідеї двох узагальнюючих форм історико-філософського дослідження З.А. Каменський здійснює на основі аналізу та систематизації основних цілей та функцій історико-філософського пізнання в цілому та історико-філософської науки зокрема.

Усю сукупність різноманітних цілей історико-філософського дослідження вчений пропонує поділити на так звані "іманентні", тобто такі, що не виходять за межі історико-філософської науки та "функціональні". Під "іманентними" цілями З.А. Каменський розуміє переважно "емпіричні" цілі, які можна сформулювати як необхідність опису, систематизації, відповідно до термінології З.А. Каменського, "обліку" філософських вчень, ідей, напрямів, творів і т.п. Також до групи "іманентних" цілей вчений відносить й так звані "генетико-еволюційні", зміст яких полягає у необхідності пояснення процесу історичного становлення та розвитку філософських ідей, течій, напрямів, шкіл тощо.

До групи ж "функціональних" цілей історико-філософського дослідження З.А. Каменський відносить прояснення значимості філософських ідей минулого та сучасності для нинішнього розвитку суспільства, досягнення розв'язання актуальних проблем його розвитку. Окреслені цілі виходять за межі власних "потреб" історико-філософської науки, тому вчений пропонує називати їх "зовнішніми", "кінцевими", а дослідження, що спрямовані на досягнення таких цілей – "узагальнюючими" [1, с. 10 – 11].

Саме на основі аналізу "функціональних" цілей історико-філософського дослідження З.А. Каменський формулює наступні основні функції історико-філософської науки. Історико-філософське дослідження здійснюється задля забезпечення історичного обґрунтування певної філософської теорії, прогнозу та впливу на її подальший розвиток. Другою ж найважливішою функцією історико-філософської науки постає виявлення та експлікація тієї ролі, яку філософія та філософське знання відіграли в історії певного народу [161, с. 11]. Інші ж (окрім названих) функції, на думку З.А. Каменського, є "допоміжними", оскільки забезпечують досягнення "емпіричних" цілей історико-філософського дослідження. Утім, саме на основі двох основних функцій історико-філософської науки, вчений і пропонує ідею про дві узагальнюючі форми (всесвітньо-історичну та національну) історико-філософського дослідження.

Характеризуючи *всесвітньо-історичну* форму історико-філософського дослідження З.А. Каменський пише: "Всесвітньо-історична форма узагальнюючого історико-філософського дослідження вивчає (реконструює) процес філософського розвитку людства у плані відтворення кумулятивного характеру філософського пізнання та поступового проникнення людства до предметної області філософії. У цьому сенсі теоретичною основою даної форми є закономірність кумулятивності філософського розвитку" [1, с. 48]. Визначивши зміст *всесвітньо історичної* форми історико-філософського дослідження З.А. Каменський виокремлює декілька її специфічних рис.

Першою методологічною особливістю *всесвітньо-історичної* форми історико-філософського дослідження є специфічний характер самого матеріалу, який відбирається для осмислення та аналізу. Як зазначає вчений, із усього багатоманіття фактів філософського життя людства дослідження цього типу цікавить лише ті

філософські ідеї, течії, напрями минулого, що мають *всесвітньо-історичне* значення, тобто ті здобутки, які відображають поступовий розвиток філософського знання. Відповідно історико-філософське дослідження у *всесвітньо-історичній* формі спрямоване на вивчення лише оригінальних філософських ідей [1, с. 48].

Друга особлива риса історико-філософського дослідження у *всесвітньо-історичній* формі полягає у способі організації історико-філософського матеріалу. На думку З.А. Каменського, будь-яке історико-філософське дослідження у *всесвітньо-історичній* формі має іманентну мету здійснення історичного обґрунтування філософської системи, на позиціях якої перебуває сам історик філософії. Таку філософську систему, вчений називає "базовою". Саме на основі її принципів та цілей формується структура історико-філософського дослідження, визначаються його цілі та методологічна основа. Такий спосіб організації історико-філософського дослідження вчений називає "історичною категорією базової системи". Хочемо відмітити досить важливе для розробки сучасних проблем методики викладання історії української філософії як навчальної дисципліни положення: за переконанням З.А. Каменського наявність такої "базової" системи є обов'язковим для будь-якого не описового історико-філософського дослідження, адже "для того, щоб можна було досліджувати та викладати філософські ідеї минулого у плані кумулятивності, необхідно, щоб у руках історика філософії були критерії, що дозволяють визначити ступінь підвищення потенціалу цих ідей, їх якісної значущості, критерії поступу та глибини. Базова структуруюча система, – зазначає З.А. Каменський, – слугує також й орієнтиром для визначення послідовності викладу матеріалу: ця послідовність відтворює структуру самої базової системи" [1, с. 49 – 50]. Яскравим прикладом ролі "базової" філософської системи у історико-філософському дослідженні, відповідно до тексту вченого, може бути філософська система Г.Гегеля, яка постає "базовою" для його історико-філософської концепції.

Необхідно відзначити, що, на наш погляд, ідея З.А. Каменського про "базову" філософську систему, яка визначає цілі та структуру історико-філософського дослідження у *всесвітньо-історичній* формі, є дуже близькою за змістом ідеї І.Лакатоса (висловленої у роботі "Історія науки та її раціональні реконструкції"), відповідно до якої умовою раціональної реконструкції історії науки необхідно постає деяка *теорія раціональності*, на основі якої будується модель приросту наукового знання, що було обґрунтовано нами у попередніх працях [2, с. 57 – 118].

Третьою специфічною ознакою *всесвітньо-історичної* форми історико-філософського дослідження, на думку З.А. Каменського, є принцип загальнолюдського характеру історико-філософського процесу. Зміст цього принципу полягає у тому, що історико-філософське дослідження у *всесвітньо-історичній* формі передбачає предметну та методологічну індіферентність до національних форм історичного становлення і розвитку філософського знання. Розкриваючи цю особливість історико-філософського дослідження у *всесвітньо-історичній* формі З.А. Каменський пише: "...якщо ми викладаємо історію філософії у вигляді послідовності *всесвітньо-історичних* актів, то для нас виявляється байдужим те, представники якої саме нації брали участь у цьому акті (приросту нового філософського знання – С.Р.)" [1, с. 50]. Цілком зрозуміло, що цю індіферентність, "байдужість" дослідника історико-філософського процесу у *всесвітньо-історичній* формі до національного контексту становлення й розвитку тієї чи іншої все-

світньо значимої філософської ідеї не слід розуміти буквально (на цьому особливо наголошує З.А. Каменський). Дослідження кумуляції філософського знання у історії було б дуже однобічним та неефективним без вивчення та урахування культурно-історичного й соціально-політичного контексту, в межах якого відбулось становлення, розвиток тієї чи іншої філософської ідеї, філософського вчення, школи, течії, напрямку. Однак, у межах історико-філософського дослідження, що здійснюється у всесвітньо-історичній формі, культурно-історичні, соціальні, політичні, національні аспекти вивчаються у опосередкованому вигляді. "Всесвітньо-історична форма...", – зазначає З.А.Каменський, – має можливість (методологічно – С.Р.) розглядати ідеї як такі, що вже виникли, не приділяючи уваги проблемі їх походження" [1, с. 51].

Четвертою специфічною рисою історико-філософського дослідження у всесвітньо-історичній формі є особливості його результатів. Як зазначає З.А. Каменський, результатом історико-філософського дослідження у всесвітньо-історичній формі постає впорядкована визначенням чином історія розвитку усіх категорій базової філософської системи. Визначення цієї специфічної особливості історико-філософського дослідження у всесвітньо-історичній формі, на нашу думку, є досить близьким із запропонованою І.Лакатосом концепцією раціональної реконструкції історії науки. На аналізі цього питання ми зупинилися у наших попередніх дослідженнях [2, с. 57 – 118].

Визначивши предметний та методологічний зміст всесвітньо-історичної форми історико-філософського дослідження, З.А. Каменський здійснює порівняння її специфічних рис із національною формою історико-філософського дослідження. На думку вченого, історико-філософське дослідження у національній формі має суттєво відрізняється від історико-філософського дослідження у формі всесвітньо-історичній.

Першою рисою, яка належить історико-філософському дослідженню у національній формі та суттєво відрізняє його від всесвітньо-історичної, постає характер історико-філософського матеріалу, який постає предметом історико-філософського пізнання. Національна форма історико-філософського дослідження передбачає деяку індиферентність відносно оригінальності філософських ідей, течій, шкіл, напрямів, що досліджуються. Головною метою національної форми історико-філософського дослідження постає "вивчення впливу філософських ідей на розвиток даної нації, а такий вплив можуть здійснювати...і неоригінальні філософські ідеї. Так, методологічні ідеї Бекона мігрували по усій Європі, здійснюючи революціонізуючий вплив на тільки на природознавство Англії, у якій вони зародилися. Історик французької філософії, зустрічаючись із тим фактом, що послідовники Бекона із Франції притримувались та пропагували не свої, а його (тобто неоригінальні) ідеї, ніяк не може ігнорувати роль цих ідей у розвитку філософії та взагалі культури цієї нації лише на тій підставі, що вони є неоригінальними..." [1, с. 52].

На наш погляд, наведене положення є надзвичайно актуальним для сучасного розвитку наукових досліджень історії української філософії та навчально-методичної літератури з цієї галузі як навчальної дисципліни, автори деяких з яких прагнуть репрезентувати історичний розвиток вітчизняної філософської думки як історію філософських відкриттів світового (або ж європейського) значення, а представників вітчизняної філософії – як постатей світового масштабу. Фактами такої невиправданої, на нашу думку, гіперболізації у оцінці вітчизняних філософських вчень минулого, є існуючі у

сучасній науковій літературі характеристики вітчизняної філософії та її представників зразку "український Сократ", "український Фуко" і т.п. Безперечно, у історії вітчизняної філософської думки мають місце ідеї, вчення, течії, школи та напрями, які мають всесвітньо-історичне значення, але їх чисельність є у рази меншою відносно загальної кількості філософів, ідей, течій, шкіл, напрямів, а також такі оригінальні ідеї, на наше переконання, мали місце лише в межах деяких (одиночних) періодів розвитку історії української філософії.

Другою специфічною особливістю, яка відрізняє історико-філософське дослідження у національній формі від всесвітньо-історичної, на думку З.А.Каменського, є спосіб організації історико-філософського дослідження та роль "базової", "орієнтуючої" системи. Вчений продовжує відстоювати позицію, відповідно до якої дослідник історії національної філософії також є "керованим" певною філософською теорією, позиції якої він розділяє, "сповідує". Наявність такої "базової" філософської теорії є необхідним й для дослідження історії національної філософії, якщо це дослідження переслідує функціональні (а не історіографічні) цілі.

Ми схильні інтерпретувати цю позицію З.А. Каменського у тому ключі, що дослідник історико-філософського процесу не може перебувати на "абсолютній позиції", або ж "позиції Бога". Історик філософії, здійснюючи дослідження у всесвітньо-історичній чи національній формі, сам завжди залишається історично-, мовно-, національно-, культурно- визначеним. У цьому сенсі "орієнтуюча", або ж "базова" філософська теорія дійсно є невід'ємною для будь-якого історико-філософського дослідження.

Проте, продовжуючи розкривати позицію З.А. Каменського, у межах національної форми історико-філософського дослідження "базова" філософська теорія не постає системою принципів та критеріїв відбору історико-філософського матеріалу, хоча історико-філософська методологія продовжує залишатися заданою цією "орієнтуючою" філософською системою. "Базова" філософська теорія, пише З.А.Каменський, "для історії філософії у національному плані не постає регулятивним, структуруючим принципом історико-філософської побудови та викладу; вона не уподібнює структуру історико-філософського дослідження до структури базової системи тією мірою та у тому сенсі, у яких вона грає цю роль у всесвітньо-історичному дослідженні" [1, с. 52 – 53]. Більш того, екстраполяція цієї специфічної риси історико-філософського дослідження у всесвітньо-історичній формі на форму національну призводить до суттєвих проблем та методологічних помилок у вигляді "натяжок", "схеметизацій", де персоналізації історико-філософського процесу тощо.

Третьою специфічною обставиною, яка відрізняє національну форму історико-філософського дослідження від всесвітньо-історичної, є те, що історико-філософське дослідження у національній формі зосереджується на аналізі специфіки національного розвитку філософії, абстрагуючись від загальних закономірностей кумуляції філософського знання у історії. В межах національної форми історико-філософського дослідження значення філософської ідеї, вчення, течії, школи, напрямку визначається національними умовами та потребами конкретного суспільства, навіть якщо досліджувана філософська ідея, вчення, течія, школа, напрям мають одночасно й всесвітньо-історичне значення. У цьому контексті особливо цікавою для формування методики викладання історії української філософії є теза З.А.Каменського про те, що "глава про Канта в історії всесвітньої філософії та глава про нього ж в іс-

торії німецької філософії *мають бути написані по-різному* (курсив мій – С.Р.). Але не можна ігнорувати той самоочевидний факт, що у обох випадках мова піде все ж таки про одну й ту ж саму особу, тобто про одні й ті ж самі ідеї про одну й ту ж саму систему ідей, які у той же час мають бути реконструйовані у відповідності до різних планів" [1, с. 56]. У межах національної форми історико-філософського дослідження акцент робиться переважно на виявленні національних коренів деякої ідеї, аналізі її становлення та переходу в інше національне середовище, особливостях взаємостосунків різних національних філософських культур [1, с. 53]. У всесвітньо-історичній формі окреслені вище аспекти розглядаються опосередковано і постають не головними, а допоміжними при аналізі історико-філософського матеріалу. Іншими словами, відповідно до позиції З.А.Каменського, якщо національна форма історико-філософського дослідження вивчає становлення, зміст та функцію філософських ідей, вчень, течій, шкіл, напрямів, то всесвітньо-історична форма зосереджується на аналізі їх змісту й теоретичних (не конкретно-історичних) функцій.

Особливе значення для розробки методики викладання історії української філософії як навчальної дисципліни має запропоноване З.А.Каменським положення про відмінність національної та всесвітньо-історичної форм історико-філософського дослідження за своїми результатами. Аналізуючи цей аспект вчений моделює парадоксальну ситуацію, відповідно до якої якщо б у ідеальному вигляді вдалося провести історико-філософське дослідження *усіх національних* філософських традицій, тоді саме воно (історико-філософське дослідження у національній формі) стало б *насправді всесвітнім* (хоча й не "всесвітньо-історичним") [1, с. 54].

Розглядаючи співвідношення й відмінність результатів історико-філософського дослідження у національній формі та у формі всесвітньо-історичній З.А. Каменський висуває надзвичайно важливу гіпотезу про взаємний вплив всесвітньо-історичної та національної форм історико-філософського дослідження, який постає необхідною умовою їх взаємного розвитку, при збереженні принципових предметних, функціональних та методологічних відмінностей між ними. Проте, механізм взаємовпливу цих двох форм, на нашу думку, у роботі З.А.Каменського залишається не проаналізованим та експлікованим. Вчений формулює загальне міркування відносно цієї проблеми: "...не всякий мислитель й не всяка школа мають всесвітньо-історичне значення, і тому не усі вони можуть бути включені до всесвітньо-історичного історико-філософського дослідження. І навіпаки, будь-які значимі у всесвітньо-історичному масштабі школа чи мислитель розвивалися на деякому національному ґрунті і, таким чином, обов'язково є включеними у якості окремого елемента і в ту (всесвітньо-історичну – С.Р.) й у іншу (національну – С.Р.) форми дослідження" [1, с. 55].

Підтримуючи думку П.В.Копніна про єдність та взаємних перехід всесвітньо-історичної та національної форм історико-філософського дослідження, З.А. Каменський утримується від висловлення своєї позиції відносно можливості синтетичної форми історико-філософського дослідження та особливості її методологічної реалізації.

Ми могли б проінтерпретувати цю проблемну ситуацію наступним чином. Методологічна проблема тут полягає у тому, що всесвітньо-історична та національна форми історико-філософського дослідження, будучи досить відмінними за предметом, функціями, досліджуваним матеріалом, результатами в реальному істори-

ко-філософському дослідженні (переважна більшість із яких має все ж таки синтетичний характер) досить часто вступають у *конфлікт*. Але цей конфлікт може бути усунений шляхом застосування у історико-філософському дослідженні методу реконструктивної рефлексії та аналогічного методу у процесі викладання історії української філософії. Реконструктивна рефлексія, предметом якої постають конфліктуючі раціональні реконструкції, таким чином може стати концептуальною основою та методом синтетичного історико-філософського дослідження [2, с. 119 – 177].

Також важливою складовою для розробки нових методичних підходів до викладання історії української філософії, на нашу думку, є обґрунтування З.А. Каменським імперативно-цільової концепції методології історико-філософського дослідження, поняття "метод історико-філософського дослідження" та "раціональна реконструкція історико-філософського процесу".

Висвітливо коротко зміст означених ідей вченого.

Свій спосіб розуміння методу історико-філософського пізнання, методології історико-філософського дослідження, поняття "раціональна реконструкція історико-філософського процесу" З. А. Каменський пов'язує з розробленою ним "імперативно-цільовою концепцією методології історико-філософського дослідження". Така назва не є випадковою, оскільки в її основу покладене особливе розуміння методу й методології та їх застосування до пізнання історико-філософського процесу. Виходячи з класичного аристотелівського розуміння методу як шляху пізнання через сукупність застосовуваних для цього способів, З. А. Каменський доповнює його "конструктивістською" інтерпретацією. Її зміст полягає в тому, що поняття методу виявляється експліцитним не лише у зв'язку з такими поняттями, як "засіб" та "спосіб", але і з поняттям "мети". На думку вченого, такий спосіб інтерпретації методу імпліцитно закладений ще в аристотелівській філософії, адже "якщо Аристотель вважав, що метод є засіб, то це означає, що метод є засобом досягнення певної пізнавальної *мети*" [1, с. 69]. Також З. А. Каменський зазначає, що цей аспект аристотелівського розуміння методу отримав розвиток у філософських дослідженнях ХХ ст. і став основою конструктивістського витлумачення поняття методу як способу активного проникнення в досліджуваний матеріал, здійснення його реконструкції на основі визначених пізнавальних цілей, які можуть бути редукованими до розв'язання конкретних завдань. Саме на основі конструктивістської інтерпретації дослідник визначає метод взагалі "як конструктивний засіб оволодіння матеріалом з метою вирішення визначених пізнавальних завдань" [1, с. 72].

Визначення історико-філософського методу та методології історико-філософського дослідження З. А. Каменський виводить із вищенаведеного загального розуміння методу, де провідним постає поняття дослідницької (пізнавальної) мети: "*Дослідницькі засоби (способи, прийоми, процедури, словом, операції), за допомогою яких оптимальним чином здійснюється історико-філософське дослідження в певній формі, тобто досягається визначена його мета, називаються його методами, а вчення про ці методи – методологією історико-філософського дослідження*" [1, с. 75]. Запропоноване розуміння історико-філософського методу та методології історико-філософського дослідження дозволяє зрозуміти загальний зміст, особливості і системоутворювальний принцип імперативно-цільової концепції методології історико-філософського дослідження: "Оскільки ці методи (історико-філософського пізнання. – С. Р.), – розвиває свою думку вчений, – суть деякі рекомендації, приписи, словом, *імперативи* і оскільки в

основу цього розуміння покладена ідея *мети*, постільки цю концепцію методології пропонується назвати *імперативно-цільовою концепцією методології історико-філософського дослідження*" [1, с. 75].

Наведене розуміння методів історико-філософського пізнання та методології історико-філософського дослідження З. А. Каменський покладає в основу розуміння поняття історико-філософської реконструкції. Однак, по-суті, учений майже отожднює поняття "реконструкція" та "дослідження". Реконструкція історико-філософського процесу може мати раціональний або нераціональний характер, тобто бути раціональною або нераціональною. З. А. Каменський вважає, що серед множини історико-філософських праць існують такі, що являють собою нераціональні реконструкції історико-філософського процесу. Критерієм раціональності дослідження історико-філософського процесу є наявність під час його побудовання чітко визначеної мети та спеціально розроблених для її реалізації методів: "...історико-філософське дослідження, – зазначає З. А. Каменський, – умисно здійснюване на основі базової теорії, яка відрізняється від тієї, що реконструюється, і тому не тотожна простому її описанню, що являє собою досягнення свідомо поставленої мети і здійснюване за допомогою спеціально розроблених для цього засобів-методів, називається раціональною реконструкцією історико-філософського процесу" [1, с. 76 – 77]. Звідси неважко зрозуміти, що "нераціональна" реконструкція історико-філософського процесу не

передбачає наявність усвідомленої та чітко сформульованої мети дослідження та спеціально сформованих для його реалізації методів, тобто й історико-філософське дослідження, "яке здійснюється без усвідомлення цілей та методології, на основі стихійних рішень дослідницьких завдань, є нераціональним" [1, с. 77].

На основі проаналізованого матеріалу у якості висновків виокремимо основні ідеї історико-філософської концепції З. А. Каменського, які можуть бути застосовані для дослідження історії вітчизняної філософії та розробки нових методичних прийомів викладання історії української філософії як навчальної дисципліни. До таких ідей належать: предметне та функціональне розрізнення історико-філософських досліджень у всесвітньо-історичній та національній формі; ідея індиферентності історико-філософського дослідження у національній формі до проблеми оригінальності філософських ідей минулого, наявність "базової" системи інтерпретації історико-філософського матеріалу, "конструктивістська" інтерпретація методу історико-філософського дослідження, метод раціональної реконструкції історико-філософського процесу.

Список використаних джерел

1. Каменский З.А. Методология историко-философского исследования. / З.А. Каменский. – М.: ИФ РАН, 2002. – 371 с.
2. Руденко С.В. Сучасні методологічні концепції дослідження історії української філософії: монографія / С.В. Руденко. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2012. – 279 с.

Надійшла до редколегії 11.04.14

С. В. Руденко, д-р филос. наук, доц.
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ З.А.КАМЕНСКОГО (МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И МЕТОДИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ)

В статье анализируются основные методологические идеи историко-философской концепции З.А.Каменского, которые могут быть применены в современных исследованиях истории украинской философии и в процессе ее преподавания как учебной дисциплины.

Ключевые слова: З.А.Каменский, методология историко-философского исследования, императивно-целевая концепция историко-философского исследования, рациональная реконструкция.

S. V. Rudenko, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

THE MAIN PRINCIPLES OF HISTORIC-PHILOSOPHICAL CONCEPTION BY Z. KAMENSKIY (METHODOLOGICAL AND METHODIC ASPECTS)

In this article the main methodological ideas of historic-philosophical conception by Z. Kamenskiy which can be applied in modern studies in history of Ukrainian philosophy and in process of teaching history of Ukrainian philosophy as academic discipline are analyzed.

Key words: Z. Kamenskiy, research methodology of history of philosophy, "imperative-goal" conception of research of history of philosophy, rational reconstruction.

УДК 7.03; 7:001.12; 7.04

Р.М. Русін, канд. філос. наук, асист.
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ДЕСТРУКТИВНІСТЬ І КРЕАТИВНІСТЬ ЯК ЧИННИКИ ФОРМУВАННЯ ХУДОЖНЬО-ОБРАЗНОЇ СИСТЕМИ СЮРРЕАЛІЗМУ

Стаття присвячена аналізу філософсько-естетичних концепцій кінця XIX початку XX ст., які послужили основою мистецьких практик сюрреалізму.

Ключові слова: сюрреалізм, художній образ, сюрреалістичний образ, інтелект, інтуїція, ірраціональність, сублімація.

Ідеї деструктивності і креативності властиві й такому напрямку модерністського мистецтва як сюрреалізм. Сюрреалізм виник в Парижі і отримав оформлення в маніфесті в 1924 р. Ініціаторами сюрреалізму були молоді письменники, поети, художники і просто зацікавлені мистецтвом особи – А. Бретон, Л. Арагон, П. Елюар, Ж. Кокто, А. Арто, М. Ернст та інші. Залучились до сюрреалістів і деякі дадаїсти, зокрема Т. Тзара, Г. Арп. Багатьох з них, наприклад, Арагона, Елюара та інших, прива-

били в сюрреалізмі його активний характер, бунтарські наміри, революційні лозунги. В 1929 р. до сюрреалістів приєднуються Сальвадор Далі, Ів Танґі, А. Бретон.

Філософською основою сюрреалізму послужили ідеалістичні філософські системи XIX ст. та першої чверті XX ст. В основному це були все ті ж самі вчення Шопенгауера і Бергсона. У Шопенгауера, який проповідував зневіру до прогресу і людського розуму, сюрреалісти знайшли теоретичне обґрунтування для своєї ідеї

про поєднання в художній практиці елементів дійсності і алогічної фантастики. Засновники сюрреалізму поділяли точку зору Шопенгауера на світ як на "метушню змучених і понівечених істот, котрі живуть тільки тим, що поїдають одне одного..." [12, с. 603].

Сюрреалісти запозичили у Шопенгауера і його ідею про протилежність поняття і інтуїції, яку вони довели до повного заперечення логічного змісту в творі мистецтва. В сюрреалістичному мистецтві втілюється шопенгауєрівське розуміння художнього твору як вираження інтуїції за допомогою фантазії. Шопенгауер вважав, що істинно геніальний художній твір "безпосередньо виходить з інтуїції і на інтуїцію розрахований". Він підкреслював, що "утилітарність" в справжньому художньому творі неможлива. "Некорисність – ось одна із характерних ознак геніального твору: це його дворянська грамота, – писав Шопенгауер. – Всі інші справи рук людських сприяють підтриманню або полегшенню нашого життя; не такою є мета геніальних творинь – тільки вони одні існують заради самих себе, і в цьому сенсі в них треба бачити цвіт або чисте надбання в існуванні. Ось чому, коли ми насолоджуємось ними, серце наше тремтить: ми випливаємо з тяжкої атмосфери земних нестатків і потреб" [12, с. 399-400].

Точка зору Шопенгауера про насолоду мистецтвом як тимчасове забуття від життєвих негараздів і турбот послужила для сюрреалістів висхідним пунктом в побудові теорії " нової реальності". Було оголошено, що сюрреалізм покликаний змінити увесь світ, не вдаючись до соціальної революції. Соціальній боротьбі протиставлялась "сюрреалістична революція" – "революція розуму". В 1924 р. вийшов перший номер журналу "Сюрреалістична революція". В цьому ж році було засноване "Бюро сюрреалістичних досліджень", завданням якого була якнайширша пропаганда сюрреалізму за допомогою спеціальних розісланих анкет, а також бесід і зібрань.

Сюрреалісти закликали провести революційні зміни в людських уявленнях і сприйняттях. Для цього, стверджували вони, треба тільки відмовитись від розуму і традиційної логіки, від звичного сприйняття речей, від "абсурдного" розмежування прекрасного і потворного, правдивого і хибного, від всіх традицій ("в пориві бунту нікому не потрібні предки"), знищити всі звичні уявлення про норми людських взаємин, про всі основи побудови людського суспільства ("всі засоби придатні для знищення поняття сім'ї, родини, батьківщини...") [13, р. 96, 99]. Інакше кажучи, першим кроком в здійсненні "революції" повинно стати звільнення особистості від будь-якої соціальної відповідальності. Сюрреалістична "революція" повинна, на думку її теоретиків, викликати моральну і інтелектуальну кризу, яка штовхне людей до відмови від сучасного утилітарного ставлення до життя. Саме це, вважали сюрреалісти, послужить справі вивільнення особистості. Демагогічний зміст подібних тверджень очевидний: всі буржуазні суспільні порядки зберігаються, а людині надається ілюзія духовної "свободи". Мистецтво, література, особливо поезія, "є чудовою компенсацією за втрати, котрих ми зазнаємо" [13, р. 34], – проголошували сюрреалісти.

В першому маніфесті сюрреалістів найретельнішим чином викладаються прийоми їх алогічної творчості. В процесі створення художнього твору, заявляють сюрреалісти, художник повинен вийти з-під влади волі і розуму. При цьому зникне його індивідуальність; він "уподобиться відлунню всесвітів", стане "таємничим резонансом світів" і перетвориться в "реєстратора" образів, що спонтанно виникають. Людина, що тримає в руках перо, не буде знати, що вона пише; вона дізнається про це тільки прочитавши написане. Художники

будуть здаватися чужими написані його рукою картини, так як зміст привноситься в твори незалежно від нас. Художник творить, не знаючи ні структури, ні об'єму, ні кінцевого змісту свого твору, ніяких "чому" і "як".

Сюрреалісти тут не оригінальні: в запереченні необхідності розуму в художній творчості вони наслідують ірраціоналістичні вчення, розділяючи, зокрема, точку зору Шопенгауера. "Автори більшості книг (не говорячи вже про книги просто дурні), – писав Шопенгауер, – якщо їх зміст не чисто емпіричний, мислять, але не споглядають: вони пишуть завдяки рефлексії, а не інтуїції, і якраз це і робить їхні книги посередніми і нудними. Бо те, що мислив автор, міг би при деякому зусиллі мислити і читач: адже це лише розумно – логічні думки, докладне тлумачення того, що являється імплиціте (внутрішнім) і вже міститься в самій темі" [12, с. 67]. І далі, торкаючись проблеми творчого процесу: "Якщо цілком об'єктивне, очищене від всілякого воління, інтуїтивне сприйняття є умовою естетичної насолоди, то тим в більшій мірі є воно умовою естетичної творчості" [12, с. 381].

Знаходять сюрреалісти опору і у вченні Бергсона, який вважав, що в мистецтві реальність "більш пряма, більш безпосереднє бачення реальності; і саме тому, що художник менше думає про те, щоб утилізувати своє сприйняття, він і сприймає більшу кількість речей" [3, с. 13]. Остання думка цього висловлювання стала втіленою в творчості сюрреалістів буквально: в беззмістовному, алогічному поєднанні в їхніх творах маси не пов'язаних одне з одним явищ, предметів, деталей.

Сюрреалістам імпонувало, що Бергсон, відмовивши інтелекту і підпорядкованій йому науці в здатності пізнання життя, передав функції проникнення в сутність життєвих явищ художникам і письменникам, "щедро наділеним інтуїцією". Саме вони, стверджував Бергсон, здатні пізнати найпотемніші таємниці життя, проникнути крізь "завісу, дуже щільну у звичайних людей і дуже легку і майже прозору у артистів і поетів", котра висить "між природою і нами". "Що я кажу? – негайно поправився філософ. – Між нами і нашою власною свідомістю" [4, с. 138-139]. Ця поправка дуже суттєва: вона передбачає існування в нас особливого роду "Я", якісно відмінного від раціонального "Я" і по суті ворожого йому. "Завіса" Бергсона відділила художників-модерністів від життя, залишивши для них суб'єктивістські маніпуляції з власною свідомістю, в результаті яких вони повинні були почути "з глибин своєї душі" своєрідну музику – "завжди оригінальну і неперервну мелодію нашого внутрішнього життя" [4, с. 138].

Повністю запозичили сюрреалісти у Бергсона і його точку зору на мистецтво як на засіб масового гіпнозу.

"Особливу логіку уяви", притаманну, згідно його теорії, художній творчості, Бергсон ототожнював з "логікою" сновидінь, не підкорених контролю розуму. Єдиною ознакою, що відрізняла логіку уяви від логіки сновидіння, він вважав масовість впливу і сприйняття фантастичної логіки художньої творчості: "Ми маємо тут перед собою ніби логіку сновидіння, але такого сновидіння, він вважав масовість впливу і сприйняття фантастичної логіки художньої творчості: "Ми маємо тут перед собою ніби логіку сновидіння, але такого сновидіння, яке породжується не фантазією окремої особистості, але сниться всьому суспільству" [4, с. 42]. До речі сказати, використання сюжетів і образів із сновидінь – характерна риса сюрреалізму.

Широко використавши окремі положення філософії Бергсона, сюрреалісти не знайшли в його вченні стрижка системи, яка могла б служити психологічною основою художньої творчості і допомогти їм у створенні конкретних ірраціоналістичних творчих прийомів. Необхідну для їх творчості психологічну базу сюрреалісти знайшли в книгах австрійського психолога З. Фрейда, ідеї якого отримали поширення в Європі і в США.

"Не буде перебільшенням сказати, – відзначає Л. Левчук, – що сюрреалізм – це своєрідна художня ілюстрація психоаналізу. Сюрреалісти цілком підтримали думку Фрейда про невичерпність позасвідомого, його активний вплив на життя кожної людини. Бретон розглядає творчість як стан "позасвідомих спонтанних процесів". Процес творчості, на його думку, є тайною і не піддається логічному осмисленню. Тому справжній художник працює лише асоціативним, алогічним методом, спираючись на власні сновидіння.

Абсолютизуючи сновидіння, що шокують своєю сміливістю, таємничістю, ефектом алогічного й хаотичного, сюрреалісти намагаються довести загальнолюдський характер мистецтва, побудованого за методом образної інтерпретації сну. Розповіді про власні сни стають для сюрреалістів своєрідною творчою лабораторією. Образи живописних, літературних, кінематографічних, театральних сюрреалістичних творів запозичені практично з єдиного джерела – сновидень... Поступово сюрреалізм дістав активну підтримку впливових теоретиків і став одним із провідних напрямів західної культури" [8, с. 208-209].

Сюрреалісти, подібно до фрейдистів, розглядають художню творчість як свого роду притулок для особистості, котра відчуває відразу до дійсності. "Настає відсторонення від дійсності. Індивід відходить в свій більш вдовольняючий фантастичний світ" [10, с. 61], – пише З. Фрейд, такий світ і створює мистецтво, яке розглядається Фрейдом (а вслід за ним і сюрреалістами) як засіб **сублімації** – переключення в сферу художньої творчості незадоволеності дійсністю, здатної викликати у людини психоневротичні захворювання. "Якщо ворожа дійсності особистість володіє психологічно ще й загадковим для нас художнім обдаруванням, вона може висловлювати свої фантазії не симптомами хвороби, а художніми творіннями" [10, с. 61], – стверджує З. Фрейд. З цієї тези випливають два висновки, також сприйняті сюрреалістами. По-перше, фрейдисти не роблять принципово якісної різниці між людьми здоровими і психічно хворими (невротиками); по-друге, художня творчість практично зводиться фрейдистами до однієї з форм вираження суто особистих фантазій і ставиться, таким чином, в один ряд зі сновидіннями, котрі, згідно Фрейду, також є формою втілення фантазій, породжених невдоволеністю реальним життям.

"Мова йде про ідею самовираження, – пише Е. Гомбріх, – про теорію Фрейда – конкретніше, про її популярні трактування, які встановлюють такий прямий зв'язок між душевними недугами і мистецтвом, який сам Фрейд не зміг би прийняти. Ці уявлення і комбінації з вірою в фатальну визначеність мистецтва "духом часу" привели до висновку, що художник не тільки має право, але й зобов'язаний звільнитись від самоконтролю.

Якщо такий стихійний процес породжує дещо непривабливе, то це тому, що непривабливе наше життя... Протилежна точка зору, відповідно з якою тільки мистецтво може спонукати людей на вдосконалення оточуючого світу, відкидається як "ескапістська". Відкриття психології познайомили художників і їх публіку з тими сферами свідомості, які в минулому були табуовані. Але страх перед звинуваченням в ескапізмі примушує багатьох споглядати видовища, які для попередніх поколінь вважались ганебними [5, с. 614].

Прийняття сюрреалістами фрейдистської тези про відсутність чіткої межі між психічною нормою і патологією привело до визнання ними божевільня станом, найбільш перспективним для художньої творчості, оскільки при цьому людина звільняється від контролю розуму. Теоретики сюрреалізму рекомендували діячам мистецтва систематично займатись "розумовою гімнастикою",

яка дозволить їм довільно "симулювати божевільня". На думку цих теоретиків, вміння відтворювати стан маячні, розумову відсталість, маніакальний психоз, загальний параліч говорить про гнучкість людського розуму, його здатність підкоряти волю ідеям божевільня, не відчуваючи при цьому душевних потрясінь і не втрачаючи внутрішньої рівноваги. В результаті такої "гімнастики" в художній практиці сюрреалізму стали з'являтися полотна, які навіть лікарі-психіатри не могли розрізнити від картин, написаних психічно хворими.

Занурившись в "глибини підсвідомого", сюрреалісти почали створювати алогічні і незрозумілі твори, які проголошувалися ними зразками істинно художньої творчості. Такі картини, за їх словами, призначені виявляти все найгірше, що є в людині – "дрімаючих і пробуджуючих в ній страховищ", заборонені і темні закутки підсвідомості, що містять в собі "загрозу життю", – і конструювати "світ нової божевільної реальності". Г. Зедльмайр відкидає творчу концепцію сюрреалістів і відзначає, що зображуючи божевільний світ не потрібно обов'язково бути божевільним. Навпаки, якщо мистецтво залишається мистецтвом, то навіть картини пекла, грандіозного "божевільного світу" можуть стати, як у Брейгеля засобом захисту високого мистецтва. Брейгель і Босх, – стверджує Зедльмайр, – відрізняються від сюрреалістів в такій мірі, в якій зображення божевільного світу відрізняється від маячні божевільного. Якщо художній аналіз божевільного світу дав можливість Босху і Брейгелю створити довершену художню форму, то сюрреалісти не здатні зрозуміти об'єктивної логіки божевільня і приречені тільки копіювати частини дійсності, komponуючи за допомогою монтажу свої зображення. Але якщо просте копіювання частин буденного світу з повним правом вважається банальним, то не менш банальне "репортування" в картині знайденої в дійсності ірраціональності. Художники-сюрреалісти, на думку Зедльмайра, шукають такий аспект зображення видимого світу, при якому це зображення було б ще більше нежиттєвим, ніж фотографія [2, с. 561-562].

В дадаїстській практиці об'єкта, а потім і в сюрреалізмі, предмети ширпотребу, проходячи процедуру вдосконалення, зазнавали незначних змін, і, як в очищуючому ритуалі, звільнялись від нальоту утилітарності, перетворюючись за словами мистецтвознавця Р. Леслі, в інструменти зовсім іншого роду – знаряддя заперечення і дивування. Прямим продовженням дадаїстських *ready – mades*, практики піднесення промислової речі в ранг мистецтва можна вважати об'єкти, що створювалися шляхом деформації поверхні готових виробів, в результаті якої через нейтральну промислову форму починала проступати метафорична сутність речі. Такий, наприклад, знаменитий чайний набір, перевтілений М. Опенхаймом в міхове "дещо", яке носить принципово не утилітарний характер, такий наряду з багатьма іншими один з об'єктів Р. Магрітта, що демонструє чарівне перевтілення скляної пляшки в фігуру жінки. Саме об'єктам такого роду ("унітази", праски з цвяхами, міхові чашки)" адресовані слова М. Рікліна про те, що в "фактурі сюрреалістичних об'єктів підкреслена їх дисфункціональність... [вони] відкрито заявляють: "Ми неутілізовані, нас неможливо використати" [9, с. 116]. Але в сюрреалізмі мала місце і інша стратегія, яка в протизагугу дюшанівському бажанню звільнити речі від функції, закликала до наділення художнього образу рисою функціональності, явно чужої йому, як, наприклад, у випадку об'єкта С. Далі "Венера Мілосська з висушеними ящиками" або в скульптурі А. Джакометті "Стіл".

В цій сюрреалістичній грі з функціями предметів виявляє себе можливість альтернативного призначення

речі, розкривається її здатність мати безмежну множинну значень. Внаслідок аморфності змісту, форми і функції предмета стають можливими ті фантастичні трансформації, яких зазнає річ в сюрреалістичному творі. Подібний підхід до речі відповідає тій формі її духовного освоєння в культурі, яка оцінюється дослідниками як "метафорична". Сюрреалісти створювали свої об'єкти, складаючи предмети в незвичайні, парадоксальні комбінації по принципу, який лежить в основі метафоричного змістоутворення. Не дарма за цими, зведеними на протиріччя трьохмірними побудовами, що заключали в собі іноді драматичне зіткнення змістів, в мистецтвознавстві закріпилось визначення "пластичні метафори". В ролі метафори, відмічає в своїй статті Н. Живолупова, "річ втрачає свої матеріальні або подумки визначені межі", її самість стає вразливою, в результаті чого річ пізнає інтервенцію іншої речі" [6, с. 13-14], що в свою чергу, приводить до виникнення химеричних гібридних образів. Складаючись в єдиний об'єкт, одвічно неспівставні предмети перестають бути самими собою, втрачають свою особливість, стаючи "цеглинками" нового образу – чудового, недоступного ідентифікації "подоби чужоземних сакральних об'єктів" [1, с. 9]. Зовнішня форма сюрреалістичного об'єкта як коллажа відрізняється візуальною складністю і апелює до уяви, із світу якої вона виходить. Зміст об'єкта загадковий, багатозаровий, позбавлений прямого змісту і відокремлений від значення зовнішньої форми довгим лабіринтом індивідуальних підсвідомих асоціацій. Зв'язок між ірраціональністю і суб'єктивністю змісту, з одного боку, і химерністю форми його репрезентації, з іншого, закріпився в понятті "сюрреалістична подібність", яким підкреслюється такий значущий для концепції сюрреалістичного предмета момент, як єдність поетичного і пластичного начала.

Річ, як вона існує в сюрреалізмі, не зводиться до "експансії візуального начала", поряд з шоковістю зовнішньої форми її відрізняє насиченість значеннями і асоціативність. Сюрреалістичний образ багатозаровий, як символ, і так само експансивний – весь час норовить вийти за власні межі. Невичерпна багатозначність і протиріччівість сюрреалістичних конструкцій породжує в нас внутрішню напругу, яка розряджаючись, виливається цілим потоком інтерпретацій. Така реакція цілком відповідає специфіці сприйняття сучасного мистецтва, в момент якого, за словами теоретика мистецтва Г. Розенберга, "конфлікт очей, – свідомість, повинен бути вирішений на користь свідомості, тобто, на користь слів, увібраних в себе твором" [7, с. 60]. Тут слід вказати на суттєву відмінність сюрреалістичного об'єкта від дадаїстського ready-made: перший риторичний, так як звертається до надлишковості мови і буквально прирікає нас на багатослівність, другий же, навпаки, занурений в мовчання, прагне "збентежити літературність культурного бачення" (вираз М. Рикліна) і досягти тотального колапсу інтерпретацій. Сюрреалістична річ прагне до літературного читання, вона літературно дохідлива і балакує. В ситуації, коли домінуючою стає наратив "метапластичної гармонії" полягає в тому, щоб якомога яскравіше і ясніше вирішити літературну нісенітницю.

В тому, що структура об'єкта підкорена мовному началу, дає про себе знати в цілому літературний характер сюрреалістичного мистецтва, внаслідок чого все те, що в сюрреалізмі не є літературою (поезією) в чистому виді, в

тому числі об'єкт, являє собою, за зауваженням Г. Ріда "її пластичну трансформацію". "Випадкові" предметні композиції сюрреалістів по суті – візуальний аналог словесного каламбуру, грального простору, в якому слова і образи вишиковуються в комбінації спонтанно за "законом випадку". Сліпі маніпуляції речами за принципом випадковості примушують згадати про експерименти поетів-сюрреалістів зі словами, про прийоми автоматичної мови і письма, про популярні в сюрреалістичному середовищі ігри в слова. В процесі таких ігор, суть яких полягала в руйнуванні раціональності, стихійно виникали не вживані раніше змістові утворення. Гра, як творча стратегія, надавала художникам можливість "створити нові зв'язки і уточнити деякі властивості мови і предметів, зазвичай ігноровані в повсякденному житті" [11, с. 48].

Отже, в об'єкті актуалізується проблематика дизайну як естетизація машинної поверхні. В цьому процесі страждає "образотворчість", оскільки зміст, що отримав статус найвищої цінності, перш за все, покладається зовні, в інтерпретативному дискурсі. В культурі починає домінувати семіотичний аспект, тоді як мистецтво пропонує саме "пусту" форму як очищений від змісту естетичний об'єкт, який глядачам слід запам'ятати. "Пуста" річ володіє інтенцією до сумісної творчості автора і глядача. Маніпуляція речами, переходячи в семіотичний простір, набуває характеру мовної гри як найважливішого принципу творчого процесу.

Сама ідея сюрреалізму перетворення світу і зміни життя мала тоталітарний характер, оскільки потребувала всеохоплюючої символізації. Але "шалена пристрасть", якою характеризувався довоєнний період, коли в основі діяльності групи лежали маніфести, після закінчення Другої світової війни і непопулярності тотальних устремлень, поступово затихає, хоч і продовжує ще існувати на протязі майже трьох десятиліть.

Список використаних джерел

1. Андреева Е. Вещи и то, за что они себя выдают / Екатерина Андреева // Ракурс. Журнал современной визуальной культуры. – М., 2001. – № 1. – С. 9-16.
2. Арсланов В.Г. Западное искусствознание XX века / Виктор Григорьевич Арсланов. – М.: Традиция, 2005. – 864 с.
3. Бергсон А. Собрание сочинений в 5-ти томах / Анри Бергсон. – СПб.: Изд. М.И. Семёнова, 1913-1914. – Т. 4. – 206 с.
4. Бергсон А. Смех в жизни и на сцене / Анри Бергсон; [пер. с фр., под ред. А.Е. Яновского. – СПб.: Т-во "XX век". Тип.-литогр. А. Е. Ландау, 1900. – 183 с.
5. Гомбріх Эрнст. История искусства / Эрнст Гомбріх. – М.: АСТ, 1988. – 688 с.
6. Живолупова Н.В. Проблема свободы в исповеди антигероя. От Достоевского к литературе XX века (Е. Замятин, В. Набоков, Вен. Ерофеев, Э. Лимонов) / Наталья Васильевна Живолупова // Поиск смысла. Нижний Новгород, 1994. – С. 180-208.
7. Крючкова В.А. Социология искусства и модернизм / Валентина Александровна Крючкова. – М.: Изобразительное искусство, 1979. – 216 с.
8. Левчук Л.Т. Психоанализ: история, теория, мистецька практика: [навч. посіб.] / Лариса Тимофіївна Левчук. – К.: Либідь, 2002. – 255 с.
9. Рыклин М. Террорологии / Михаил Рыклин. – Тарту-Москва: Эйдос, 1992. – 224 с.
10. Фрейд З. О психоанализе. Пять лекций / Зигмунд Фрейд. – [3-е изд.]. – М., 1913. – 67 с.
11. Фуко М. Это не трубка / Мишель Фуко; [пер. с фр. И. Кулик]. – СПб.: Художественный журнал, 1999. – 152 с.
12. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление: Собрание соч.: в 6 т. / Артур Шопенгауэр. – М.: ТЕПРА – Книжный клуб "Республика", 1999-2001.
13. Breton A. Lez manifestes du surrealism. – Paris, 1996.

Надійшла до редколегії 11.04.14

Р. М. Русин, канд. филос. наук, ассист.
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ДЕСТРУКТИВНОСТЬ И КРЕАТИВНОСТЬ КАК ОСНОВАНИЕ ФОРМИРОВАНИЯ ХУДОЖЕСТВЕННО-ОБРАЗНОЙ СИСТЕМЫ СЮРРЕАЛИЗМА

Статья посвящена анализу философско-эстетических концепций конца XIX начала XX в., которые послужили основанием художественных практик сюрреализма.

Ключевые слова: сюрреализм, художественный образ, сюрреалистический образ, интеллект, интуиция, иррациональность, сублимация.

R. M. Rusin, PhD, Assistant Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

DESTRUCTIVENESS AND CREATIVITY AS THE BASIS OF THE FORMATION OF ARTISTIC IMAGERY OF SURREALISM

This article analyzes the philosophical and aesthetic concepts of the late nineteenth early twentieth century, which gave rise of artistic practices of surrealism.

Keywords: surrealism, artistic image, surreal image, intelligence, intuition, irrationality, sublimation.

УДК 1(091)

М. В. Сорока, здобувач
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ПРЕДМЕТНА ДИФЕРЕНЦІАЦІЯ ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ТА ПОЛІТИЧНОЇ НАУКИ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНА ОСНОВА ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

У статті аналізуються сучасні наукові підходи до інтерпретації співвідношення політичної філософії та політичної науки, з'ясовуються умови можливості їх застосування у якості методологічних принципів дослідження історії української політичної філософії. З нових дослідницьких позицій здійснено уточнення предмета та основних завдань історії української політичної філософії.

Ключові слова: політична філософія, політична наука, історія української політичної філософії, політичний світ.

У вітчизняному науковому просторі чільне місце займають дослідження у галузі історії української політичної думки, історії політичної науки, історії української державності, які спрямовані шляхом осмислення досвіду мислителів минулого розв'язати сучасні актуальні проблеми політичного розвитку української держави, проблеми формування громадянського суспільства, функціонування політичних інститутів та процесів. Сьогодні важко назвати історичний період розвитку вітчизняної політичної думки (від Київської Русі й до сучасності), її представника, ідею, вчення, школу чи концепцію, яка б не була розглянута у предметному полі історії політичної науки. Проте, констатуючи достатньо велику кількість наукових праць, які присвячені історії вітчизняної політичної думки та політичної науки, досить нечисельними у сучасній вітчизняній літературі залишаються дослідження, предметом яких постає вітчизняна політико-філософська думка, політична філософія як складова вітчизняної духовної культури та її історія. Іншими словами, володіючи вагомим масивом знань про історичні факти, явища, інститути, процеси, ідеї, концепції, течії, школи та постаті політичного життя минулого, ми все ж таки ще не володіємо достатніми знаннями про історію формування політичного світу України, його онтологічних та гносеологічних засад, фундаментальних принципів, норм й цінностей, які мають трансісторичний характер та постають умовами можливості, системоутворюючими принципами виникнення й розвитку конкретних політичних процесів, явищ, інститутів, ідей минулого та сучасності. Тобто, проблема полягає у тому, що політичний досвід сучасної української культури включає значний масив знань про явища політичного життя минулого, але майже не містить у тематизованому вигляді знань про граничні (сутнісні) засади буття конкретних політичних явищ, які визначають масштаб, фундаментальну структуру само-

го політичного досвіду як невід'ємної складової історичного розвитку духовної культури України.

Цілком зрозуміло, що недостатня дослідженість політичного світу України, його онтологічних та гносеологічних основоположень стає однією з причин неможливості повного й всебічного осмислення та розв'язання тих проблем, які стоять перед сучасною вітчизняною політичною наукою, перед сучасним суспільством та державою. До них можна віднести проблеми формування єдиного політичного простору та єдиної політичної культури, проблеми досягнення суспільної консолідації та суспільного консенсусу, проблеми розбудови правової держави в Україні, здійснення демократичних реформ, інтеграції до європейського політичного та культурного простору.

Нині вже навіть на рівні практики стає очевидним, що ані окремі політичні ідеї, концепції, школи, вчення, програми минулого чи сучасності, ані їх сукупність, не можуть дати вичерпні відповіді на щойно зазначені актуальні проблеми сучасного політичного розвитку України. Ці знання мають бути доповнені глибоким розумінням фундаментальних складових історично сформованого політичного простору України, які не залежать від ідейно-політичних уподобань конкретно-історичного періоду, конкретних мислителів, або ж політиків, а постають глибоко інтегрованими до національної культури, будучи її невід'ємними складниками, визначаючи її спосіб буття.

Дослідження означених вимірів політичного світу України не може бути здійснене лише на основі методів політології та політичної науки. Його осмислення потребує методологічного інструментарію філософських наук, який знайшов своє узагальнення й застосування у такій самостійній предметній галузі філософського знання як політична філософія. Оскільки політичний світ України формується є продуктом історичного розвитку, то, відповідно, дослідження його сучасних онтологічних та гносеологічних засад, структури та специфі-

чних рис, місця і функцій в українській духовній культурі має здійснюватись у предметній сфері та на методологічних засадах історико-філософської науки в цілому та у межах предмета й методологічного інструментарію історії української філософії як самостійної предметної галузі історико-філософського знання зокрема. Іншими словами, ми вважаємо, що одним із продуктивних шляхів вивчення політичного світу України постає аналіз історії політичної філософії у вітчизняній духовній культурі, що стало предметом даного дослідження. Відповідно до цієї ідеї ми можемо визначити основні методологічні засади цього дослідження.

Важливим методологічним основоположенням дослідження історії вітчизняної політичної філософії має, на нашу думку, стати чітка предметна, функціональна та методологічна диференціація політичної філософії та політичної науки. На нашу думку, у сучасній вітчизняній науковій літературі у галузі політології та політичної філософії предметне, функціональне та методологічне розрізнення політичної філософії й політичної науки залишається недостатньо акцентованим, хоча є відкритим та актуальним для подальшого розвитку вітчизняної політичної науки та філософії. Утім, питання про співвідношення цих двох галузей соціогуманітарного знання є актуальним та обговорюваним у працях зарубіжних авторів, серед яких К.С. Гаджієв, І.І.Кравченко, О.С.Панарін та ін. Відповідно, результати досліджень вказаних авторів й стали теоретичною та методологічною основою нашого дослідження. Враховуючи предмет, мету і завдання даного дослідження, ми не будемо зупинятися на аналізі осмислення проблеми співвідношення політичної філософії та політичної науки у працях усіх вказаних вище авторів. Задля реалізації мети й завдань нашого дослідження коротко проаналізуємо лише деякі точки зору а розв'язання проблеми співвідношення політичної філософії та політичної науки.

Дією для нашого дослідження постає теоретична позиція, представлена авторами "Нової філософської енциклопедії". Зокрема О.С.Панарін визначає філософію політики як науку про найбільш загальні засади, границі та можливості політики. Філософія політики досліджує співвідношення суб'єктивного та об'єктивного у політиці, закономірного та випадкового, сущого й належного, раціонального та позараціонального [3, с.226]. Продуктивною для дослідження історії вітчизняної політичної філософії є позиція О.С.Панаріна про різницю граничних засад політики у культурі Сходу і Заходу, у традиційному та сучасному суспільствах, адже саме в українській культурі (а, отже, й політичній культурі та політичному світі) ми можемо віднайти унікальний синтез "східних" та "західних" складників. На думку О.С.Панаріна, в культурі "Сходу", релевантним який постає традиційне суспільство взагалі, основним питанням політики постає проблема забезпечення суспільного порядку та захист суспільства від хаосу. Іншими словами, способи забезпечення порядку, стабільності та спадкоємності можна вважати тим проблемним полем, яке визначає предмет традиційної політичної філософії. В модернізованих суспільствах "Заходу", на думку вченого, робиться акцент не на деякому порядку взагалі, а скоріш на способах реалізації та забезпечення демократичного порядку. Тобто, замість опозиції "порядок – хаос" предметом дослідження постає дилема порядку "демократичного" та порядку "авторитарного". Також заслуговує на увагу філософсько-методологічна інтерпретація О.С.Панаріна системи принципів політичного світу "Сходу" та політичного світу "Заходу", які дослідник співвідносить із принципами таких філософських "парадигм" як реалізм та номіна-

лізм. На думку вченого, політичний світ "Сходу" підпорядковується законам жорсткого "лапласівського" детермінізму, тоді як політичний світ "Заходу" визначається стохастичними принципами, які включають ризик та невизначеність не як відхилення розвитку політичного світу, а як його спосіб буття. Тобто, ще однією із центральних проблем політичної філософії постає проблема співвідношення системного і стохастичного у розвитку політичного світу та політичної дійсності [3, с.226]. Констатація цієї предметної особливості політичної філософії дозволяє вченому екстраполювати у предметно-проблемне поле філософії політики класичну філософську дилему "номіналізм – реалізм". Як зазначає О.С.Панарін, політичний світ "Сходу" розвивається у "парадигмі", тобто системі філософсько-методологічних засад реалізму. "Реалізм" політичного світу "Сходу" знаходить відображення у домінуванні загального над індивідуальним. Саме у межах такої форми субординації загального й індивідуального у межах політичного світу "Сходу" розв'язується питання про домінування порядку над хаосом у політичному житті суспільства. Натомість політичний світ "Заходу", на думку, О.С.Панаріна, можна охарактеризувати у "парадигмі" номіналізму. "Номіналізм" політичного світу "Заходу" розкривається у тому, що політичний процес відображає не групову сутність, чи волю, а має характер *відкриття*, тобто пошуку нових форм самоорганізації. [3, с.226].

Також О.С.Панарін до головних проблем політичної філософії відносить питання про статус політичного та ступінь його автономії відносно інших сфер суспільного життя. Важливим для нашого дослідження історичного становлення політичного світу України постає запропоноване вченим узагальнене розрізнення способу розуміння статусу політичного та ступеня його автономії відносно інших сфер суспільного життя у "східній" та "західній" культурі. На "Сході" політика відіграє одну з головних ролей у системі суспільних практик. Натомість на "Заході" статус політики визначається принципом "держава-мінімум". Втручання політики у систему суспільних практик сприймається як деструктивний чинник для громадянського порядку та самоорганізації суспільства [3, с. 226].

Не менш важливим для нашого дослідження історії формування політичного світу в українській духовній культурі є тлумачення О.С.Панаріном співвідношення політичного й неpolітичного як однієї із центральних проблем політичної філософії. На думку, вченого філософія політики при розв'язанні цього питання стикається із "конфліктом двох парадигм", які вчений називає за іменами їх засновників, відповідно, "парадигма М.Фуко" та "парадигма Г.Беккера". Відповідно до політико-філософських поглядів М.Фуко, які ґрунтуються на традиціях французького етатизму, влада не локалізується суто у політичній сфері, а у трансформованих формах функціонує скрізь: у повсякденних ієрархічних стосунках між тими, хто навчає й тими, хто навчається, керівників і керованих, старших та молодших і т.д. і т.п. Саме тому головною проблемою філософії політики, на думку М.Фуко, постає питання про співвідношення формальних та неформальних, легітимних й тіньових практик влади. Тому предметом політичної науки постає владний вимір будь-яких сфер суспільного життя, а сама політична наука має розвиватися як міждисциплінарна теорія, що поєднує політичну економію, політичну психологію, етику, демографію, культурологію тощо [3, с. 227].

По-іншому вчений розкриває розрізнення політичного й неpolітичного у межах "парадигми Г.Беккера", в основу якої покладений ліберальний принцип "держава-мінімум". Відповідно до поглядів Г.Беккера, розвиток

нормального громадянського суспільства має супроводжуватись поступовим скороченням повноважень влади, тобто сфера політичного життя суспільства зрештою має бути поглинутою неполітичною. [3, с. 227].

Проаналізовані ідеї О.С.Панаріна мають значний евристичний потенціал у будувати застосовані нами у якості теоретичних та методологічних основоположень дослідження історії вітчизняної політичної філософії, онтологічних та гносеологічних засад політичного світу України.

До теоретичних та методологічних засад нашої роботи слід віднести результати наукових досліджень І.І.Кравченка, які присвячені аналізу предметних, функціональних та методологічних відмінностей між політичною філософією та політичною наукою. [2, с. 275-277].

На думку І.І.Кравченка, диференціацію політичної науки від політичної філософії можна охарактеризувати у трьох основних вимірах: предметному, функціональному та методологічному. Предметна відмінність політичної філософії та політичної науки полягає, на думку вченого, у тому, що існує незначна кількість об'єктів, які специфічні лише для політичної філософії та які не входять до предметних інтересів політичної науки. До таких об'єктів дослідник відносить політичну утопію, політичну міфологію, трансформовані форми політичної свідомості та політичної дії та ін. Звичайно, окрім вказаних, більшість інших політичних об'єктів досліджуються як політичною філософією, так й політичною наукою, але їх предметна специфіка у сфері суто філософського та наукового знання дозволяє їх чітко розрізняти. Зокрема, І.І.Кравченко наводить приклад, що для політичної філософії політична свобода – це певна універсальна сутність, умова буття, проблема умов можливості самої свободи, відношення внутрішньої та зовнішньої свободи. До предметної сфери політичної науки входять конкретні свободи, реальні втілення цієї універсальності, класифікація свобод, побудова теорії окремих свобод, дослідження умов та наслідків їх реалізації тощо. Наведені міркування дозволяють стверджувати, що різниця між політичною філософією та політичною наукою полягає не стільки у рівні та глибині абстрагування, скільки в розподілі праці шляхом предметної спеціалізації [2, с. 276].

Функціональна диференціація політичної філософії та політичної науки, на думку І.І.Кравченка, полягає у тому, що політична філософія, перш за все, з'ясовує сутність політичних об'єктів, а політична наука досліджуючи закономірності та тенденції, залишаючи сутнісні проблеми поза власними завданнями. Політична філософія виконує деонтологічні функції з визначення ідеальних ат універсальних начал політики, натомість, політична наука встановлює конкретні практичні норми та форми політичної діяльності. Що ж стосується суспільних, пізнавальних, освітніх, прогностичних, критичних функцій, то у межах політичної філософії та політичної науки вони відрізняються між собою лише за масштабом. [2, с. 276].

Методологічна диференціація політичної філософії та політичної науки полягає у тому, що політична філософія використовує як правило різні види рефлексії, здійснює критичну оцінку процесу пізнання політики, виявляє раціональні та ірраціональні засади способу буття та процесу пізнання політики, його результатів і самих форм рефлексії, за допомогою якої здійснюється аналіз і осмислення політики. Політична ж наука використовує ряд спеціальних методів, серед яких, наприклад, системний аналіз, моделювання, екологічні методи, компаративний аналіз, статистичні методи, прийоми створення образу політика, риторичні методи, методи соціології політики, психології політики тощо [2, с. 277].

Запропонована І.І.Кравченком диференціація політичної філософії та політичної науки дозволяє чітко

сформулювати предмет та завдання нашого дослідження, які передбачають здійснення історико-філософського аналізу політичної філософії як напряду вітчизняної філософської думки.

Важливою для методологічною основою нашого дослідження стали результати наукових праць, присвячених систематичному викладу проблем практичної філософії, відомого російського вченого К.С.Гаджієва. У своїй монографічній праці "Політична філософія" автор пропонує оригінальний систематичний виклад політичної філософії як самостійної наукової дисципліни й одночасно сфери духовної діяльності людини, аналізує основні віхи її формування та еволюції, основоположні принципи, категорії та сутнісні характеристики. Запропонований К.С.Гаджієвим політичний філософії, її предмету, основних функцій та дослідницьких завдань стане теоретичною та методологічною основою для уточнення й доведення з нових дослідницьких позицій предметної та методологічної диференціації політичної філософії та політичної науки у розвитку української філософської культури. Розроблений К.С.Гаджієвим підхід до розуміння політичного світу стане методологічною основою для вивчення структури та специфічних особливостей політичного світу України. Проаналізуємо зміст основних для нашої роботи положень монографічної праці К.С.Гаджієва "Політична філософія" [1].

В основу свого систематичного викладу політичної філософії як галузі філософського та наукового знання К.С.Гаджієв покладає поняття "парадигми", який надає статусу базової умови можливості формування та осмислення політичного світу, що постає, на думку вченого, головним об'єктом політичної філософії. Під "парадигмою" у цьому контексті К.С.Гаджієв розуміє деякий комплекс загальних для усіх цінностей, норм, установок, які у своїй сукупності забезпечують *modus vivendi* усіх членів суспільства. Цей комплекс визначає зміст та спрямованість суспільної свідомості, суспільної та політико-філософської думки. Однак, дослідник наголошує на тому, що у контексті дослідження політичного світу та політичної філософії як рефлексії буття політичного світу під "парадигмою" слід розуміти не стільки деякі конкретні соціально-філософські теорії, або ж ідеї, скільки фундаментальну картину соціального універсалу, яка включає комплекс основоположних уявлень про суспільство та індивід, громадянське суспільство й державу, сакральне та світське [1, с.4]. "Цей комплекс, – зазначає К.С.Гаджієв, – являє собою *субстрат* (курсив мій. – М.С.) найважливіших концепцій, теорій, течій даного історичного періоду. Інакше кажучи, парадигма є *світоглядною* (курсив мій. – М.С.) інфраструктурою, що характеризує простір та час, природу та суспільство, людину, суспільство та державу, свободу й рабство, добро і зло і т.д... Парадигма – це система взаємопов'язаних універсальностей, покликаних забезпечити збереження й трансляцію соціального досвіду від покоління до покоління" [1, с. 4].

Наведене міркування дослідника, на нашу думку, має стати методологічною основою для дослідження політичного світу як складової української духовної культури та історії вітчизняної політичної філософії як певної світоглядної системи знання, що має, на відміну від конкретних вітчизняних політичних течій, ідей, напрямів, трансісторичну структуру, трансформація якої меншою мірою залежить від конкретних політичних явищ, інститутів та процесів, які функціонують на деякому конкретно-історичному етапі розвитку української культури.

Можна повністю прийняти позицію К.С.Гаджієва відносно того, що таким чином визначена "парадигма" включає у себе визнані усіма, або ж більшістю, інтелек-

туальних й соціально-політичних сил мову та поняттєво-категоріальний апарат, які відображають та інтерпретують існуючі економічні, соціальні, політичні та інші реалії [1, с.5]. На наш погляд, наведене твердження дослідника можна інтерпретувати у тому сенсі, що невід'ємною складовою, сутнісним елементом будь-якої "парадигми" постає філософське знання, яке визначає "мову та поняттєво-категоріальний апарат" "парадигми". Іншими словами, політична філософія, будучи рефлексією буття політичного світу, сама постає невід'ємною його складовою, визначає його структуру та зміст. Проте, вчений наголошує й на тому, що, окрім статичної структури, політичний світ має багато інших вимірів, які мають динамічний характер. Але динамічна багатовимірність політичного світу об'єднується певним світоглядом, системо утворюючою основою якого постає політична філософія: "...світ політичного має багато вимірів – соціально-економічний, структурний, функціональний, соціокультурний, конфесійний, історичний, концептуальний і т.д. Для правильного розуміння сутності політичного, політичних феноменів та процесів необхідно мати відповідне уявлення про всі ці аспекти та виміри. В якості об'єднуючого їх начала виступає світоглядний вимір, центральним елементом якого постає політична філософія" [1, с. 6].

Також Г.С.Гаджієв виловлює цікаву й продуктивну для методологічних засад нашого дослідження історії вітчизняної політичної філософії думку про специфічні попередні умови, за яких може виникнути політична філософія. До таких умов вчений відносить, по-перше, наявність самого політичного світу, по-друге, поняття політичного у самому широкому його значенні, та, по-третє, наявність у суспільній свідомості понять "другого порядку", таких як "державна", "влада", "право", "свобода" і т.п. Іншими словами, осмислення сутності політичної філософії та її історії стають можливими лише на основі розв'язання "імперативної" проблеми виокремлення політичного світу як самостійної підсистеми соціуму. Можна повністю розділити тезу Г.С.Гаджієва про те, що про політичну філософію у власному розумінні цього слова ми можемо говорити лише тоді, коли існує сфера життя політичного суспільства, над якою здійснюється специфічна філософська рефлексія [1, с. 10].

Виходячи із цієї позиції можна стверджувати, що дослідження історії вітчизняної політичної філософії у методологічному плані – це не стільки дослідження *текстів* політичних філософів минулого (це завдання переслідує й успішно виконує історія політичної науки), скільки у реконструкції політичного світу України, елемент якого постають власне філософсько-світоглядні принципи, ідеї, концепції, вчення, напрями тощо. Звичайно ж, усі вони представлені у корпусі текстів, однак, *текст* у даному випадку досліджується в особливому модусі – у модусі *елемента політичного світу*, а не як самостійний предмет аналізу, яким він постає у предметно-проблемній сфері історії політичної науки.

Слідуючи за логікою Г.С.Гаджієва, це методологічне правило дозволяє не плутати історію політичних вчень та ідей, накопичення політичного знання з політичною філософією, хоча й не можна заперечувати факт існування між політичною філософією та політичною наукою, між, відповідно, історією політичної філософії та історією політичної науки генетичного зв'язку [1, с.11].

Враховуючи важливість для методологічних засад нашого дослідження історії вітчизняної політичної філософії наукових результатів, отриманих Г.С.Гаджієвим, вважаємо необхідним проаналізувати ще декілька положень монографії вченого, які стосуються визначення політичного світу як об'єкту політико-філософської ре-

флексії, авторського визначення політичної філософії у структурі сучасного соціогуманітарного знання, інтерпретацію К.С.Гаджієвим онтології політичного світу.

Свою характеристику політичного світу як об'єкта дослідження політичної філософії вчений розпочинає із розрізнення статичних та динамічних складових. До статичних складових політичного світу дослідник відносить сталі, "застиглі", статичні, тобто наявні у кожній конкретно-історичний момент феномени, структури, складові елементи, функції та умови для їх нормального функціонування, їх взаємозв'язки. До динамічних же складових політичного світу належать історія становлення і зміни політичних вчень, політичних традицій, політичних систем, ідейно-політичних парадигм й течій. [1, с.186]. Утім центральними, системоутворюючими елементами політичного світу дослідник вважає державу, владу та владні відносини. Можна повністю погодитись із вченим у тому, що держава, влада та владні відносини "складають основоположні категорії політичної філософії та політичної науки й дають ключ до розуміння сутності та призначення політики, політичних інститутів та всього світу політичного. Тільки розкривши питання про природу влади й держави, можна виокремити політику із усієї суспільної системи та комплексу політичних відношень" [1, с.186].

Констатуючи основоположність держави, влади та владних відносин для буття політичного світу, К.С.Гаджієв висловлює принципову для формування методологічних засад нашого дослідження історії вітчизняної політичної філософії думку про те, що не менш важливими та невід'ємними складовими політичного світу постають "неполітичні" елементи, джерелом яких постає *національна культура*.

Згідно із позицією вченого, у політичному світі досить часто набувають значення не тільки реальні дії влади, державних інститутів, інших політичних об'єднань, але й те, як ці дії оцінюються й сприймаються, тобто важливе значення мають суспільні норми й правила, поведінкові стереотипи, політична символіка, знакова система та інші компоненти національної культури. Національна культура, на думку К.С.Гаджієва, постає єдиною можливою інфраструктурою політичного світу: "Культура являє собою основоположну інфраструктуру, соціально-історичне середовище існування, життєдіяльності та відтворення людини. У масиві *національної свідомості* (курсив мій. – М.С.) кожного народу наявні базисні, вроджені елементи, які визначають сам дух, менталітет, характер даного народу, та вони не можуть не накладати родову печатку на його політичну систему" [1, с.188]. Ми вважаємо, що можна розвинути дану тезу К.С.Гаджієва стверджуючи, що тільки національна культура постає джерелом генезису політичного світу і саме у цьому контексті та значенні національна культура, її історія має бути предметом дослідження політичної філософії. Іншими словами, вивчення політичного світу, який постає основним предметом політичної філософії, передбачає дослідження історії його формування у контексті національної духовної культури, тобто невід'ємною частиною сучасної вітчизняної політико-філософської думки постає історія української політичної філософії у контексті історії національної духовної культури.

Однак наведене твердження апелює до досить широкого змісту політичної дійсності. Саме тому для формування методологічних засад нашого дослідження історії української політичної філософії виникає необхідність уточнити предмет самої історії політичної філософії як складової історії національної філософської традиції. Адже якщо вірна думка про те, що історія політичної філософії предметно не тотожна історії полі-

тичної науки, тоді які елементи політичного світу та його історії (окрім конкретних політичних вчень, ідей, течій, напрямів, персоналій, які вивчаються та аналізуються історією політичної науки) мають бути в центрі уваги історії національної політичної філософії?

Думається, що основі ряду запропонованих у монографічному дослідженні К.С.Гаджієва наукових результатів ми зможемо дати відповідь на поставлене питання. На думку вченого, політичний світ складається з двох самостійних сфер. До першої сфери політичного світу входять конкретна (повсякденна) політична практика, яка реалізується чиновниками, функціонерами, державними службовцями, політичними партіями та організаціями, корпораціями та інститутами світової політики тощо. До другої ж сфери політичного світу дослідник відносить розробку політичних програм, ідеологій, напрямів стратегічного характеру на всіх рівнях та прийняття рішень щодо шляхів, форм та засобів їх реалізації [1, с.189].

На думку К.С.Гаджієва, теоретичне розмежування цих двох сфер політичного світу дозволяє провести розрізнення предметних сфер політичної філософії та політичної науки. Загальним критерієм такого розрізнення вчений вважає те, що в якості центрального суб'єкта політичного світу постає людина, яка є не лише соціальною, політико-економічною істотою, але й одночасно істотою духовною, соціокультурною, політико-культурною, морально-етичною тощо. Саме тому будь-які розрізнення політичної філософії та політичної науки мають абстрактний і лише теоретичний характер, адже, звертаючись до людини, політична наука потрапляє до предметних інтересів філософії, етики, культурології. У свою ж чергу останні науки, звертаючись до людини з необхідністю потрапляють до предметної сфери політичної науки [1, с.192].

Проте, таке розрізнення має методологічний сенс, саме тому дослідник виокремлює декілька способів сучасного розуміння політичної філософії, її предмету, функцій, дослідницьких завдань та методів. Ми хочемо акцентувати увагу на тих із них, які стали методологічною основою для нашого дослідження історії вітчизняної політичної філософії.

Важливою методологічною складовою нашого дослідження історії української політичної філософії як складової національної духовної культури стало запропоноване К.С.Гаджієвим визначення політичної філософії як філософської науки, яка досліджує політичний світ, політичні феномени у їх цілісності, прагне досягнути універсальний принцип, який покладений у їх основу, зрозуміти саму ідею політичного взагалі, ідею держави і влади взагалі, абстрагуючись від їх конкретних втілень [1, с.195].

На основі наведеного міркування К.С.Гаджієв пропонує визначити політичну філософію як теорію пізнання політичного світу, тобто як політичну епістемологію, та як вчення про політичне буття, тобто як політичну онтологію. "У першій якості вона (*політична філософія* – М.С.) виступає як особлива дисципліна (або піддисципліна), яка покликана вивчати духовні та світоглядні аспекти світу політичного. Вона включає політичну онтологію, аксіологію, епістемологію та методологію. У другій же якості це та сфера духовної діяльності людей, де формуються світоглядні, нормативні й ціннісні основи світу політичного, сама ідея політичного, ідеї держави й влади і т.д. Політична філософія, торкаючись одночасно сфери як філософії, так й світу політичного, розташовується у області перетину філософії та політичної науки" [1, с.195].

На нашу думку, наведена позиція вченого є досить продуктивною для нашого дослідження історії вітчизняної політичної філософії, оскільки дозволяє з нових до-

слідницьких позицій уточнити й сформулювати предметно-проблемне поле історії вітчизняної політичної філософії. А саме, предметом історії української політичної філософії, на відміну від історії вітчизняної політичної думки, постають структура і типологія політичного світу як складника національної культури у її історичному розвитку, світоглядні засади історичного становлення політичного світу, методологічні принципи, прийоми та підходи до пізнання політичного світу як невід'ємної частини історичного розвитку української національної культури. Оскільки політичний світ у його онтологічному вимірі постає продуктом історичного розвитку національної культури, тому й основним методологічним інструментарієм його дослідження мають стати методологічні концепції історико-філософської науки у її все-світньо-історичному та національному модусах.

Принципово важливе значення для методологічних засад нашого дослідження має ще одна думка К.С.Гаджієва, яка розкриває предметну (онтологічну) структуру самого політичного світу та, відповідно політичної філософії як рефлексії над способом буття політичного світу. Її суть полягає у тому, що політика (політичний світ), будучи однією з найважливіших сфер життя людини та суспільства, *містить у самій собі власну філософію* (курсив мій. – М.С.).

Саме тому політична філософія постає не просто відстороненою рефлексією буття політичного світу, але й одночасно постає невід'ємною частиною самого політичного світу. Іншими словами, коли ми досліджуємо політичний світ, предметом нашого аналізу постають філософські ідеї, концепції, теорії, вчення, напрями, які упродовж історичного розвитку самі стали об'єктивованими елементами політичного світу, що мають онтологічний статус. Отже, вивчення політичного світу української духовної культури (у його онтологічному вимірі) можна віднести до предметної сфери історії української філософії як галузі історико-філософської науки, а гносеологічними принципами пізнання політичного світу (політична епістемологія) можуть стати методологічні концепції дослідження історії української філософії та історії української духовної культури. Хоча, звичайно ж, предметна сфера та методи історико-філософського пізнання не вичерпують предметну та методологічну сферу політичної філософії.

Виходячи з наведеного міркування, можна, використовуючи слова К.С.Гаджієва, сформулювати завдання політичної філософії, яке полягає у тому, що політична філософія має осмислити ідеї, теорії, принципи, постулати, думки, які покладені в основу політичного світу, постають онтологічними, об'єктивованими елементами його структури [1, с.198].

Відповідно, ми можемо сформулювати основне завдання й нашого дослідження історії вітчизняної політичної філософії. Його суть полягає у здійсненні раціональної реконструкції [4, с. 81] та критичного аналізу основних ідей, теорій, принципів, постулатів, напрямів, які стали об'єктивованими онтологічними елементами політичного світу української культури. Предметна відмінність історії української політичної філософії від історії політичної думки України, на нашу думку, полягає у тому, що остання зосереджується на змісті політичних ідей, концепцій, напрямів, течій минулого не ставить питання про їх онтологічний статус, зосереджується переважно на аналізі їх змісту. Історія політичної думки України абстрагується від розв'язання питання про онтологічний статус політичних вчень минулого, розглядаючи їх як рефлексію політичного буття України конкретно-історичного періоду. Важливим моментом тут постає те, що будь-яка доступна для нашого вивчення

політична ідея представлена у формі тексту, але не кожен текст стає елементом політичної дійсності, складає онтологічні засади політичного світу духовної культури.

У цьому контексті можна повністю погодитись із прикладами К.С.Гаджиева, який вважає, що складовими компонентами політичної філософії постають різного роду політичні утопії, які не стільки пропонують конкретні рішення, або дії, скільки прагнуть змінити сам масштаб політичного мислення, сам політичний світ [1, с.203].

Окреслені методологічні принципи дозволяють більш чітко сформулювати предмет і завдання політичної філософії. Дійсно, "політичний філософ, – зазначає К.С.Гаджиев, – не просто описує факти...а виявляє сутності, у яких досягається єдність внутрішньої та зовнішньої сторін феноменів, проявами яких і постають ці факти. Інакше кажучи, політичну філософію цікавить не стільки емпірична, фактографічна сторона світу політичного, скільки значимість та смисл останнього у цілому" [1, с.201]. Саме на основі наведених розробок та ідей і стало можливим дослідження історії вітчизняної політичної філософії.

Уточнивши та з нових дослідницьких позицій сформулювавши предмет нашого вивчення історії вітчизняної політичної філософії, який передбачає осмислення політичних ідей, концепцій, принципів, цінностей, що набули онтологічного статусу як об'єктивовані складові політичного світу, вважаємо за необхідне, спираючись на результати монографії К.С.Гаджиева, розкрити деякі елементи онтології політичного світу, які мають значну актуальність для розвитку політичного світу сучасної України та вагоме значення для реалізації мети й основних завдань нашого дослідження.

Які ж саме елементи задають онтологію політичного світу, його структуру та специфічні риси? Ми вважаємо, що запропонована К.С.Гаджиевим у 1999 році відповідь на це питання набула не просто особливого значення та актуальності, але й фактичного підтвердження у розвитку політичного світу України.

До основних онтологічних засад політичного світу К.С.Гаджиев відносить конфлікт та консолідацію. Можна повністю погодитись із тим, що ці елементи мають об'єктивованій й трансісторичний характер, тому задають онтологічну структуру усього політичного світу певної національної культури, виступають факторами його історичного становлення і розвитку. "...сучасні суспільства, – зазначає вчений, – характеризуються найбільш різноманітними формами плюралізму, спричинених, у першу чергу, існуванням багатоманіття ...класів, представників різних етносів або націй, конфесій, культур, професій, які свої особливі інтереси, які досить часто не співпадають та, більш того, конфліктують один з одним. Можна сказати, що конфлікт – невід'ємна сутнісна характеристика будь-якого людського суспільства" [1, с.210]. Відповідно, завданням політичної філософії стає виявлення природи та соціальних засад конфлікту з метою виявлення і створення умов можливості суспільної консолідації [1, с. 210]. Ми повністю розділяємо позицію дослідника у тому, що конфлікт та консенсус – дві складові політичного світу [1, с.214], які визначають його онтологічну структуру, історичний роз-

виток. Відповідно основним дослідницьким завданням політичної філософії у цілому та історії політичної філософії зокрема постає аналіз цих двох складових політичного світу з метою становлення суспільного та політичного консенсусу. Причому, хочемо наголосити на тому, що, на нашу думку, лише рефлексія над політичним буттям, яку здійснює історія політичної думки, не здатна стати онтологічною основою консенсусу. Ця особливість є ще одним аргументом на користь предметної та методологічної диференціації політичної філософії та політичної науки в цілому, та історії політичної філософії й історії політичної думки зокрема.

В сучасних умовах розвитку українського суспільства та української держави важко переоцінити роль і значення політичної філософії як науково-дослідного напрямку вивчення онтологічних засад національної культури, спрямованого на пошук об'єктивованих, дійсних умов можливості суспільного консенсусу, його світоглядно-методологічних та аксіологічних засад.

Саме такі завдання, на нашу думку, у багатоманітні наукових праць з історії політичної думки України досить нечасто ставилися дослідниками, які надавали перевагу здійсненню скоріш об'єктивної історико-філософської рефлексії конкретно-історичних політичних ідей, течій, напрямів, персоналій, аніж завданням трансформації наявного політичного простору.

Саме тому, одним із завдань нашого дослідження історії вітчизняної політичної філософії, політичного світу як складової історії української національної культури є здійснення кроку до таких трансформацій наявного політичного світу України, який стане умовою можливості суспільного й політичного консенсусу як чинника гуманітарного розвитку сучасного суспільства.

З'ясувавши предметні та методологічні засади нашого дослідження історії вітчизняної політичної філософії та політичного світу як складової історії української національної культури, ми прийшли до висновку, що одним із способів дослідження політичного світу як складової вітчизняної духовної культури може стати історія української філософії як галузь сучасної історико-філософської науки. Відповідно, виникає необхідність уточнення тих методологічних концепцій, методологічних принципів та прийомів дослідження історії української філософії, на які ми будемо спиратися під час аналізу історії вітчизняної політичної філософії, концептуалізації політичного світу та політичного досвіду в українській філософській культурі. Реалізація цього завдання стане предметом наших наступних публікацій.

Список використаних джерел

1. Гаджиев К.С. Политическая философия / Отд-ние экон. РАН; науч.ред. совет изд-ва "Экономика". – М.: ОАО "Издательство "Экономика", 1999. – 606 с.
2. Краченко И.И. Политическая наука. Новая философская энциклопедия. – С.275-277.
3. Панарин А.С. Философия политики. / Новая философская энциклопедия. – С.226-227. – С.226.
4. Руденко С.В. Сутність та основні методологічні системи раціональної реконструкції історії української філософії // Гуманітарні студії : зб. наукових праць. – Вип. 12. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2012. – С. 78-86.

Надійшла до редколегії 11.04.14

М. В. Сорока, соискатель
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

ПРЕДМЕТНАЯ ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ НАУКИ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСТОРИИ УКРАИНСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье анализируются современные научные подходы к интерпретации соотношения политической философии и политической науки, выяснены условия возможности их применения в качестве методологических принципов исследования истории украинской политической философии. С новых исследовательских позиций в статье проводится уточнение предмета и основных заданий истории украинской политической философии.

Ключевые слова: политическая философия, политическая наука, история украинской политической философии, политический мир.

M. V. Soroka, PhD student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

SUBJECT DIFFERENTIATION OF POLITICAL PHILOSOPHY AND POLITICAL SCIENCE

AS A METHODOLOGICAL BASIS OF RESEARCH OF HISTORY OF POLITICAL PHILOSOPHY IN UKRAINE

In this article the modern scientific approaches to the interpretation of the relation of political philosophy and political science are analyzed, the conditions of possibility of their application as methodological principles of study of the history of the Ukrainian political philosophy are defined. With new research positions the subject and the main tasks of the History of political philosophy in Ukraine are defined.

Keywords: political philosophy, political science, history of political philosophy in Ukraine, political world.

УДК 130.2:81'272

В. Л. Філіппов, канд. пед. наук, доц., проф.
Луганська державна академія культури і мистецтв, Луганськ

МОВНА КАРТИНА СВІТУ ЯК ВНУТРІШНІЙ АСПЕКТ КУЛЬТУРИ

У статті проаналізовано проблему співвідношення культури як символічно-знакової реальності та мовної картини світу як певної сукупності смислових інформаційних кодів культури. Автор зставляє у цьому зв'язку філософські концепції Р. Барта та Ю. Лотмана, підкреслюючи, що саме в структуралізмі сприйняття картини світу як мовної реальності є найбільш виразним.

Ключові слова: культура, мовна картина світу, структуралізм, текст, твір, інформаційний код.

Символічне вираження природного світу можливе лише в мові. Ось чому сучасна філософія так тягнє до лінгвістичних концепцій і зрештою – до семіотики.

Зрозуміло, що культура сприймається як певний інформаційний простір, і тут доречно пригадати концепції О. Шпенглера, М. Бердяєва, О. Лосєва, К. Леві-Стросса, Р. Барта, Ю. Лотмана.

Усі позначені концепції досить своєрідні, але водночас вони сходяться в низці загальних точок, а саме: культура може сприйматися як певний смисловий і символічний простір, у якому має місце продукована особистістю інформація, обмін цією інформацією, а також виникнення певних комунікативних полів. З іншого боку, культура завжди є деякою символічно-знаковою реальністю, у якій виникають, функціонують і продукують взаємно один одного визначені смисли та значення.

Якщо виводити концепцію культури до проблеми картини світу, то ми можемо сказати, що картина світу багато в чому є, перш за все, символічною та інформаційною реальністю. Картина світу стає формою й принципом цієї реальності, цього інформаційного простору.

Тут ми потрапляємо до сфери, де мова починає виконувати подвійну функцію. З одного боку, вона обґрунтовує культуру, з другого – функціонує в картині світу. І культура, і картина світу повідомляються через мовну реальність. Сама мовна реальність стає простором, у якому функціонують символи й знаки культури, позначаючи й підсумовуючи себе в картині світу.

Найбільш виразне сприйняття картини світу як мовної реальності спостерігаємо в структуралізмі. При цьому мається на увазі як французький структуралізм в особі одного з найбільш видатних його представників Р. Барта, так і структуралістсько-семіотична концепція Ю. Лотмана. І в першому, і в другому випадках картина світу виступає не просто як мовна реальність, а як деяким чином упорядковане інформаційне середовище, тобто певна сукупність смислових інформаційних кодів культури.

Якщо звернутися до французького структуралізму, і в першу чергу до концепції згаданого Р. Барта, то ми можемо виділити тут два періоди його філософської творчості.

У першому періоді Барт розглядає мову як певне інформаційне середовище свідомості, яке символізує. Тобто в цьому разі Барт продовжує кантіанську традицію активності свідомості, що символізує, і стягує згадану активність до деяких інформаційних полів. Мова, за Бартом, це смислова реальність, у якій ті або ті зна-

чення й сенси культури оформляються у вигляді соціально значущих інформаційних кодів. Мова "є колективним договором, якому індивід повинен повністю і беззаперечно підкорятися, якщо він хоче бути учасником комунікацій" [1].

Проте, у пізнішому, так званому психоаналітичному або несвідомому періоді своєї творчості, Барт убачає в мові, а звідси й у продукованій за допомогою мови картині світу, у першу чергу примат несвідомого. "Мова – це не та сфера, де людина бере на себе соціальні зобов'язання, це лише рефлекс, що не відає вибору, нероздільна власність усіх людей" [2, с. 53].

Згідно з цією позицією Барта, мова спирається на певну сферу несвідомого, яке обґрунтовує власне значення, що сходиться протягом соціалізації людини до рівня більш раціонального і що проявляє себе як норми й сенси самої культури. Не важко відмітити в цій ситуації схожість позицій Барта з концепцією Юнга про архетипи й колективне позасвідоме. "...Знаки зазнають заворожливого впливу домовних або надмовних сфер" [Там само, с. 316]. Тут, безперечно, можна сказати, що у своїх зрілих проявах Барт, так само як і французький структуралізм у цілому, спирається на психоаналіз і має виражену спорідненість з основними психоаналітичними позиціями.

Зазначимо водночас, що будь-яка мовна картина світу, так само як і будь-яка символічна реальність, на нашу думку, дійсно має в основі архетипи. І ось тут, і саме тому, неможливо звести картину світу до суто раціонального світоглядного єства. Картина світу тут дійсно має в основі колективне позасвідоме, і поза архетипом картину світу, яку продукує конкретна особистість, не можна ні зрозуміти, ні інтерпретувати.

Якщо звернутися конкретніше до концепції Лотмана, то вчений, на відміну від Барта, не акцентує позасвідоме, а, навпаки, вважає, що культура й картина світу, що функціонує в ній, спирається на певні інформаційні коди. Мова, відмічає Лотман, "використовується не як повідомлення, а як код, коли вона не додає нам яких-небудь нових відомостей до тих, що вже є... і переводить уже наявні повідомлення в нову систему значень" [6, с. 85]. За Лотманом, саме можливість мови продукувати інформаційні коди забезпечує перетворення ентропії на інформаційне, тобто впорядковане й цілісне середовище.

Іншими словами, виходить, що ентропія як властивість фізичного світу долається в соціумі за допомогою семіотичних та інформаційних можливостей і потенцій культури. Культура об'єднує стихійні природні явища в

певну цілісність, яка, у свою чергу, позначає себе в інформаційно-семіотичних полях культури. Культура ж як середовище, що продукує людина, з одного боку, і що продукує людину, з другого боку, рівною мірою дозволяє людині створити інформаційне середовище, у якому вона оперує знаками, символами й сенсами.

Тобто, на думку Лотмана, виникає певна соціокультурна організація, у якій відтворюється, з'являється, наростає, але, у всякому разі, поводиться впорядковано, та або та інформація [5, с. 296]. Природно, що підхід Лотмана, швидше за все, може бути віднесений саме до інформаційних концепцій культури, коли культуру розглядають як простір соціально значущої інформації.

Проте, тут ми змушені підкреслити, що такий підхід навряд чи вичерпує все смислове поле культури, хоча дає багаті можливості для освітлення одного з найважливіших векторів або аспектів культури, а саме – простору символічної і мовної реальності.

Необхідно зазначити, що картина світу, яка складається в культурі, має певну зустрічну векторність. З одного боку, ця картина світу продукована культурою і є зовнішнім началом по відношенню до індивіда, вона вселяє йому цілу низку норм, настанов, традицій – усього того, у чому цей індивід живе й співіснує з іншими.

З другого боку, є внутрішній бік картини світу, який, поза сумнівом, несе на собі відбиток уже не індивіда, узятото абстрактно, а певної особистості, яка втручається в цю картину світу та будує її. У точці зіткнення зовнішнього й внутрішнього картини світу й виникає той особливий стан, який замінює собою пізнання, тобто стан розуміння, про що ми детальніше говоритимемо окремо. Зазначимо, що виникає не просто розуміння, а саме процедура смислотворення, тому що лише зовнішня спрямованість картини світу не призводить до виявлення особистісного сенсу.

Саме в точці зіткнення боків картини світу сенс спалахує, символи й знаки культури знаходять особистісний простір, і лише тоді ми можемо говорити, що взаємодія символічних і знакових реальностей, які продукує культура, призводить до особистісного сенсу. Тобто сенс – це завжди результат привласнення й освоєння символічної знакової реальності. Культура не може бути нейтральним середовищем по відношенню до особистості, й особисте начало культури, тобто сам факт свідомості, яка спрямована до буття культури як онтологічної реальності, є джерелом породження сенсу.

Якщо звернутися до французького і російського структуралізму більш узагальнено й розглянути їх з позицій наростання концепцій уже в бік пізніших філософських міркувань, а саме в бік постмодерністських інтерпретацій, то ми змушені відмітити, що вже в Барту з'являються ті ключові поняття, які дозволяють синтезувати воедино проблему культури як мовної реальності, картини світу як внутрішнього аспекту культури як мовної реальності і, власне кажучи, їх сумарного складника. Пізній Барт розрізняє два рівні культури як символічної реальності і її породжень. Це текст і твір. Про це слід говорити детальніше хоч би у зв'язку з принциповою значущістю згаданих понять для сучасної філософії.

Під текстом Барт розуміє мовну діяльність, тобто свого роду роботу свідомості, або ж, цитуючи Барта, "поліметодологічних операцій" [4]. Отже, текст – це певний універсальний феномен, у якому сумовано всяку смислоціннісну людську діяльність. "Текст невичерпний... цілком символічний... і базується не на розумінні, а на метонімії; у виробленні асоціацій, взаємозчеплень, перенесень знаходить собі вихід символічна енергія; без такого виходу людина б померла" [3, с. 417 – 418]. Тому текст стає ідеальною категорією не лише в Барта, але й у по-

дальшій філософії, наприклад у Дерріда, Леотара, Бодріяра та інших, уже зараз класиків постмодернізму.

Проте нас у цьому випадку цікавить не лише універсальний масштаб, який завдяки Барту додається проблемі тексту, нас цікавить той аспект цієї проблеми, у якому текст виникає як, власне кажучи, єдиний презентант культури. Бо за текстом немає нічого, окрім нього самого. Текст є абсолютною реальністю, до якої зводяться всі потенції культури, уся символічна активність як окремого індивіда, так і соціуму в цілому.

Звідси випливає висновок, що текст інтерпретується як універсум культури і, власне кажучи, онтологія культури. Додання тексту онтологічної значущості, по суті, перекреслює в достатньому сенсі всі попередні концепції культури, які згадувалися нами раніше.

Тобто, якщо, наприклад, у концепції Лосєва в основу культури покладено міф як можливість усеєдності й тілесності онтологічної самої культури, якщо в концепції Кассіра, хоча вона й протилежна лосєвській, культура є символічною формою, але це зовсім не виключає онтології, то в концепції Барта універсальність тексту вже не передбачає жодної іншої онтології, окрім самого тексту.

Проте, Барт вводить і ще одне фундаментальне поняття. Це поняття – твір, якому він надає іншого значення. Твір у Барта – це певний механізм для навіювання культурогенних норм. Тут теж слід внести низку уточнень. Французький структуралізм як такий пояснює не просто мовну реальність і закономірності, що в ній діють, – він пояснює, власне кажучи, процедуру функціонування соціуму й соціокультури.

У такому випадку далеко не останню роль у цьому поясненні відіграє поняття ідеологем – тієї світоглядної настанови, передзаної настанови, яка змушує й культуру рухатися та розвиватися в бажаному або в закономірно бажаному напрямі. Коли ми говоримо про ідеологему, ми маємо на увазі певну заданість розвитку й соціуму, і соціокультури. Згадана заданість має бути ґрунтована у виразно виражених смислоцінностях. Ось такою виразно вираженою, ідеологічно заданою смислоцінністю, згідно з Бартом, і є твір.

Цілком зрозуміло, що твір, на відміну від тексту, є не онтологічною універсальною суттю, а штучно створеною метафорою організму, який волею того чи того автора або ж певного авторського колективу функціонує й розвивається згідно з тими чи тими нормами або настановами. "...Твір є шлейфом уявного, такого, що тягнеться за текстом" [Там само, с. 414]. Якщо текст тягнеться нескінченно, оскільки може бути доповнений, "дописаний" або підданий певній привнесності інших переконань або інтенцій, то твір даний як завершений і цілісний, такий, що функціонує в культурі й завдає їй настанов.

Треба відмітити, що вже пізніше у філософії з'явиться й інше поняття, дуже близьке за своїм змістом і до тексту, і до твору. Це поняття "концепт", при якому художні, наукові, світоглядні, ідеологічні та інші настанови сформують певний узагальнено-цілісний стан, що дозволяє з його позицій деяким чином схопити буття, що існує у світі. Тобто концепт, по суті, буде новою цілісністю, що сполучає в собі всі рівні власного буття – від несвідомих до понадраціональних. Це, власне, буде пояснено нами дещо пізніше, а доки ми просто підіб'ємо проміжний підсумок у тому смислі, що текст і твір у результаті виллюються в проблему концепту – суто проблему сучасної філософії, філософії кінця 20-го і 21-го століття.

Повертаючись до концепцій структуралізму, відмітимо, що, на відміну від Барта, Лотман не інтерпретує настільки жорстко однозначну універсальність тексту. У Лотмана культура сама по собі є онтологічним середовищем, оскільки її деяка штучність, тобто створення

людиною, зовсім не означає, що за культурою не стоїть природний світ. "Просторовий образ світу, який створює культура, знаходиться ніби між людиною і зовнішньою реальністю Природи в постійному тяжінні до двох цих полюсів" [5, с. 297]. Таким чином, за Лотманом, природа в культурі дана вже як перетворена, як осмислена, раціоналізована, символічно активована й виражена за допомогою знака. Іншими словами, культура, за Лотманом, це онтологія, хоча ця онтологія й виражена в знакових і символічній формі.

Зазначимо, що структуралістські концепції культури й, відповідно, картини світу, що функціонують в ній, зовсім не виключають й інших підходів, які є не менш значущими для проблеми, що ми осмислюємо.

Список використаних джерел

1. Барт Р. Актовая лекция, прочитанная при вступлении в должность заведующего кафедрой литературной семиологии в Колледже Франс 7 января 1977 г. [Электронный ресурс] / Р. Барт. – Режим доступа: <http://philosophy.ru/Library/barthes/Lect.html>
2. Барт Р. Нулевая степень письма / Р. Барт // Барт Р. Семиотика. – М.: Радуга, 1983. – С. 306 – 349.
3. Барт Р. От произведения к тексту / Р. Барт // Барт Р. Избр. работы: Семиотика. Поэтика / пер. с фр.; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – С. 413 – 423.
4. Барт Р. Смерть автора / Р. Барт // Барт Р. Избр. работы: Семиотика. Поэтика / пер. с фр.; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – С. 384 – 391.
5. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история / Ю. М. Лотман. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 464 с.
6. Лотман Ю. М. Семиотика культуры и понятие текста / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. Избр. статьи по семиотике: в 3 т. – Таллинн, 1992 – 1993. – Т. 1: Статьи по семиотике и топологии культуры. – 1992. – С. 85.

Надійшла до редколегії 11.04.14

В. Л. Филиппов, канд. пед. наук, доц., проф.

Луганская государственная академия культуры и искусств, Луганск

ЯЗЫКОВАЯ КАРТИНА МИРА КАК ВНУТРЕННИЙ АСПЕКТ КУЛЬТУРЫ

В статье проанализирована проблема соотношения культуры как знако-символической реальности и языковой картины мира как определенной совокупности смысловых информационных кодов культуры. Автор сопоставляет в этой связи философские концепции Р. Барта и Ю. Лотмана, подчеркивая, что именно в структурализме восприятие картины мира как языковой реальности является наиболее выразительным.

Ключевые слова: культура, языковая картина мира, структурализм, текст, произведение, информационный код.

V. L. Filippov, Ph.D., professor

Lugansk State Academy of Culture and Arts, Lugansk

THE LINGUAL PICTURE OF THE WORLD AS AN INTERNAL ASPECT OF CULTURE

In the article, the problem of correlation of culture as symbolical-sign reality and the lingual picture of the world as a certain aggregate of semantic informative codes of culture is analyzed. An author compares philosophical conceptions of R. Bart and Yu. Lotman, underlining that exactly in structuralism perception of the world picture as the lingual reality is the most expressive.

Keywords: culture, lingual picture of the world, structuralism, text, creation, informative code.

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 323.1:316.273:342.1

В.Ю. Вілков, канд. філос. наук, доц., наук. співроб.,
А.О. Погорілий, канд. філос. наук, доц.
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

КУЛЬТУРОЛОГІЧНА ТЕОРЕТИЧНА МОДЕЛЬ НАЦІОНАЛЬНОЇ СПІЛЬНОТИ "ДУХУ НАРОДУ" (ЧАСТИНА ПЕРША)

У статті запропоновано аналіз системи ідейно-теоретичних та методологічних приписів першої культурологічної концептуалізації процесів утворення національної спільноти.

Ключові слова: нація, народ, "дух народу", національна спільнота, національна держава.

В історії розвитку соціально-філософської, суспільно-політичної та власне етнополітологічної думки серед основних способів обґрунтування теорії нації, розробки сенсів-значень її поняття традиційно виділяється культурологічний підхід. Протягом своєї еволюції, починаючи з кінця XVIII і до початку XXI ст., він проходить цілий ряд етапів і характеризується значними змінами у приписах методології дослідження процесів національного розвитку, тлумаченні історичної логіки взаємозв'язків між національними та владно-інституційними утвореннями. В аспекті ж ідейно-теоретичних засад, так само, як і політико-ідеологічних орієнтирів та світоглядних систем, численні культурологічні моделі націогенезу й нації, що ґрунтуються на концептах і ґносеологічних принципах та приписах, розроблених протягом століть у філософії, соціології, культурній антропології, політології, етнопсихології тощо, істотно розрізняються між собою.

Причинами суттєвої зміни концептів у межах доволі широкого та плюралістичного культурологічного підхо-

ду, впливовими чинниками, що породжують значні розходження в інтерпретаціях процесів утворення націй, розумінні їх сутності, а також взаємозв'язків із державою, можна визнати такі. По-перше, наявність значних суспільно-історичних, політичних та регіональних розбіжностей і особливостей формування націй та національних держав як у Європі, так і у світі в цілому. По-друге, трансформація ідеологічних орієнтирів політичних доктрин, прийняття різноманітних нормативно-правових документів, для забезпечення теоретичного підґрунтя яких нерідко розроблялися нові або коригувалися старі концепти "народ" і "нація". І по-третє, інтенсивний розвиток у XIX–XX ст. комплексу гуманітарних наук, що виконували й виконують роль ідейно-теоретичних та методологічних засад у побудові культурологічних теоретичних моделей нації.

Що стосується історії культурологічного напрямку в націології, то більшість сучасних дослідників, аналізуючи генезис історико-філософської та суспільно-

політичної думки, схилиються до висновку, що вихідною теоретичною моделлю, або першим різновидом культурологічного концепту нації, можна вважати той, що був створений у межах об'єктивно-ідеалістичної філософії історії Нового часу. Тоді як для запропонованої в ній теоретичної моделі національної спільноти можна було б застосувати власну назву – концепція "духу народу".

Безумовно, хоча запропонована назва й відповідає суті філософсько-історичного й культурно-психологічного тлумачення природи нації та, особливо, її базовому, системоутворювальному концепту, проте вона не є загально визнаною. А той, широко відомий перший варіант тлумачення генезису, чинників і основних ознак національної спільноти та спільноти, її взаємозв'язків із державою, який був розроблений європейськими філософами й політичними мислителями наприкінці XVIII – початку XIX ст., нерідко набуває в сучасній літературі таких різноманітних класифікаційних позначень, як "органічна", "об'єктивістська", "культурологічна", "культурницька", "етнічна" концепція нації; "східноєвропейський", "центрально- та східноєвропейський", "культурологічно-народницький" підхід; "німецька концепція або школа" (як протилежність до французької); "лінія Гердера" (на відміну від "лінії Руссо") тощо.

У своїй вихідній аксіоматиці культурологічний підхід, що є за своєю суттю етнокультурним (пізніше ще й виразно етнопсихологічним) тлумаченням націєутворювальних детермінант, ознак та сутності національної єдності, ідентичності й солідарності – відповідно, базових сенсів-значень понять "нація" і "народ" – був, від початку, запропонований ще в межах соціально-філософських учень Дж. Віко, а також Ш. Монтеск'є. Тоді як його концептуально-теоретичну, системну розробку у формі філософської моделі всесвітньої історії та культури людства, включаючи осмислення регіональних і світових процесів націогенезу та національної державності здійснили представники німецького просвітництва, романтизму, класичної філософії та історичного мовознавства (перш за все – Й. Гердер, Г. Гегель, В. Гумбольдт, Я. Грім, Ф. Новалис, Л. Тік, Ф. Шлегель, Ф. Шеллінг, І. Фіхте, Ф. Шлегель тощо). У політико-правовому вимірі культурологічний спосіб інтерпретації національного буття здобув своє додаткове посилення в "історичній школі права" (Г. Пухта, Ф. Савіньї). У період другої половини XIX – початку XX ст. концепт "духу народу" доповнився та конкретизувався рядом філософських, соціологічних і соціально-психологічних (етнопсихологічних) ідей та моделей так званої "психології народів" (Г. Штейнталь, М. Лацарус, В. Вундт, Г. Лебон, А. Фульє).

Серед прихильників ряду ключових етнокультурологічних або етнопсихологічних постулатів та ідей концепту "духу народу" науковці також визнають і таких відомих мислителів минулого, як І. Аксаков, Ф. Гізо, М. Грушевський, М. Данилевський, А. Джентіле, Ж. Де-Местр, П. Манчіні, А. Мюллер, Я. Коллар, П. Куліш, Ф. Полацкі, А. Хом'яков, П. Чаадаєв, Г. Шпет та багато інших.

Аналізуючи процеси розвитку культурологічної теоретичної моделі нації, сенси-значення її базових понять, ідей та установок, зазначимо, що філософська концепція "духу народу", на відміну від етатистської (інтерпретація національної спільноти як суто політично інституціоналізованого або громадянсько-політичного суверенного утворення), виникла як відображення та забезпечення процесу формування націй та їх держав, перш за все, у Німеччині та Італії (кінець XVIII – перша половина XIX ст.), а потім у багатьох країнах світу у XX ст. Таку двовікову загальноєвропейську тенденцію націогенезу, включно зі стратегією та практичними кроками з побудови держави, утворювали і представляли численні різно-

манітні національно-визвольні та національно-об'єднавчі рухи та ідеології. Вони спочатку ініціювали і стимулювали, а потім спиралися на культурну ("народно-культурну") мобілізацію. Її ж ідейним знаряддям і важелем прискорення – як особливого способу етнополітичних перетворень, дієвого шляху щодо злиття "мовного простору з політичним" – ставали концепти й міфологеми, що активно живили появу та поширення такої національної самосвідомості й ідентичності, а також націоналізму та лояльності, які головним чином відбувалися на системі координат і приписів, що спрямовували бажання та дії еліт і народу на створення окремого, суверенного державного утворення на ґрунті нібито породженої тривалою спільною історією духовно-культурно розвиненої й неперевіршеної, особливої та самотутньої, але позбавленої власної державності, спільноти людей.

У даному історичному випадку, як справедливо зазначає, зокрема, Г. В. Касьянов, основна лінія формування змісту ідеології та філософського концепту нації характеризується тим, що національне утворення стали розуміти "не за політичною ознакою (як єдність суверенного народу та його держави), а за такими характеристиками, як спільність мови, культури, традицій, тобто як "культурно-мовну спільноту". Причому слово "нація", у цьому випадку, "здебільшого було синонімом до слова "народ", який уявлявся як етнокультурне явище. Пізніше, під німецькомовним освітнім впливом, згадані сенси-значення терміна нація/народ стали домінувати в лексичі інтелектуалів та політиків країн "Центрально-Східної Європи, які у другій половині XIX ст. вступили у фазу так званого національного відродження і яким доводилося робити наголос на культурних і мовних компонентах цього відродження, за браком міцних політичних та економічних еліт, власної державності чи, скажімо, територіальної єдності..." [10, с. 37].

Зазвичай, стосовно центрально- та східноєвропейського загального типу процесу становлення національної державності в літературі пропонується формула "від нації до держави". За такою моделлю теоретичного відтворення та забезпечення націогенезу сутність народу/нації вбачалася в так чи інакше інтерпретованій спільноті духовної культури та її складових. Особливо – "народної мови" (згодом національної літературної) як основи культури національної спільноти та знаряддя духовного виробництва й політичного впливу представників її еліт. Проте, такі загальнодемократичні – за їхньою першопочатковою суттю, політико-ідеологічною та світоглядною спрямованістю – концепт та ідеологема національної єдності й національно-державного будівництва, особливо в Німеччині, вже з другої половини XIX ст. набули чітких радикально-націоналістичних, шовіністичних та експансіоністських рис. Із цього періоду, зазначає, наприклад, О. Данн, інтегративні та консолідуючі зв'язки німецької нації як "історичної політичної спільноти" (ще з часів Священної Римської імперії), "все більше стали тлумачитися в сенсі етнічної спільності німецького народу" (volksdeutschen Gemeinsamkeit), у сенсі спільноти, що заснована на "кровній спорідненості". Але таке "переосмислення політичної спільноти як спільноти етнічної, – робить висновок німецький дослідник політики, – мало фатальні наслідки". Тому що концепція "спільноти, що заснована на належності до одного народу, ...породжувала тенденцію до включення в цю спільноту всієї німецькомовної спільності". Причому не лише, як на той час вже традиційно склалося, австрійців, але й "усіх етнічних німців (volksdeutsche)", безвідносно до країни їхнього проживання. Таким чином, модель національного відродження (що з початку була системою гасел та приписів "національної емансипації")

перетворилася на теоретичне обґрунтування "рейхспатріотизму", на "правонаціоналістичну" та "імперіалістичну" ідеологему "великонімецької спільноти" [9, с. 194–203].¹

Фактично аналогічну оцінку, але в більш м'якій політичній термінології та персоніфікації, дає Е. Сміт. "...Німецькі романтики, – пише він, – виявили джерело національного духу не в історії чи політиці, а в культурі, твореній волею", в органічній лінгвістичній культурі, вираженій у розвитковій національній волі, спрямованій на пошук самореалізації в межах державності. Цей критерій національного духу відбиває історичне й нинішнє становище німецькомовних земель, до 1871 р. поділених на численні королівства й князівства, у яких тільки прості люди зберегли німецьку мову та літературу. Хоча деякі німецькі романтики боронили спільну історію – поняття Єдиної Німеччини було популярним серед німецьких гуманістів доби Відродження, відтак Священна Римська імперія дедалі більше зосереджувалась на німецькомовних землях – мова й етнічна належність швидко стали звичайним засобом боротьби, спочатку проти зовнішнього ворога, французької культури, а пізніше, щораз жорстокіше, проти внутрішнього "расового ворога" – євреїв. Така непевність основних wartości, ефективних культурних зв'язків і дедалі сильнішої загрози внутрішньої культурної та етнічної мішанини, спрямували німецькі націоналістичні ідеології в бік етнічного націоналізму й біологічного детермінізму, але, загалом кажучи, такі культурні зв'язки мали б тяжіти до натуралістичнішої й органічнішої ідеології нації" [див, зокрема: 16, с. 42].

Згадуючи історію, також зазначимо, що пізніше багато в чому – в тих чи інших варіаціях та ідеологічній спрямованості – культурна (етніцистська) теоретична модель нації, так само як і ідеї "інтегрального націоналізму" та установки "етнонаціонального мислення", пережили нетривалий ренесанс наприкінці 80-х – початку 90-х рр. XX ст. як ідеологія різноманітних національних і політичних рухів, програмних гасел численних партій та суспільно-політичних організацій у Східній Європі та СРСР.

У цілому зазначимо, що два з вищезгаданих нами етапів націогенезу у світовій історії, тобто кінець XVIII – перша половина XIX ст., а також епоха періоду руйнування радянських режимів, виявляються, певним чином, схожими за процесами в утворенні та проголошенні національних держав. Особливо вони виявилися подібними у плані ідейного забезпечення державно-політичного самовизначення національних спільнот у ряді регіонів Європи. Зокрема, згідно з теоретичною реконструкцією Ю. Габермаса, такі суспільно-політичні перетворення являють "другу та четверту зони націоналізування". Узагальнено характеризуючи їх, німецький філософ указує: "Другою хвилею були нації", що "запізнилися", такі, як Італія й Німеччина. Вони обрали курс, "який згодом став типовим для Центральної та Східної Європи: тут утворення держави просто йшло по слідах національної свідомості, створюваної, у свою чергу, навколо спільної мови, спільної історії та культури". Четвертий усесвітньо-історичний етап, зазначає він, представлений "тенденцією до формування незалежних національних держав" "у Східній та Південно-Східній Європі" "після розпаду Радянського Союзу на шляхах більш-менш насильницького відділення". Головною специфікою зазначеної тенденції стало, за оцін-

ками Ю. Габермаса, те, що "в умовах скрутного економічного й соціального становища в цих країнах достатньо було реанімувати старі етнонаціональні заклики, щоб мобілізувати занепокоєне населення на досягнення незалежності" [19, с. 367; 18, с. 198].

У кінцевому рахунку, обидві згадані "зони націоналізування" явили собою одну із провідних тенденцій націогенезу як складової процесів політичної модернізації останніх двох століть, що проявилася головним чином у Східній і Центральній Європі. "Тут, – неодноразово підкреслював Ю. Габермас, – формування національної держави відбувалося слідом за попереднім до нього пропагандистським розповсюдженням національної самосвідомості" [18, с. 197]. Таким чином, "національне будівництво" випереджало "будівництво національної держави", а (згідно з логікою історичного розвитку в межах цієї тенденції) численні заяви про "існування нації" та проголошення мети створення для неї незалежної держави було визначальним способом соціально-політичної мобілізації етнічно (за термінами деяких сучасних дослідників – "етнолінгвістично") близького населення. При цьому першочерговим етапом націогенезу було духовне конституювання нації, для чого проводилися численні акції з розробки та пропаганди "образу культурної нації", що впроваджували в масову свідомість ідею про наявність національної, перш за все, мовної, культурної та ментальної спорідненості людей, які з тих чи інших причин опинилися розділеними на кілька територіально-політичних утворень (або ж були частиною більш загального імперського "державного організму"). Домінантною суспільно-політичною силою в цьому випадку виступив інспірований "інтелектуалами" рух, що ставив за мету створення різноманітних міфологем про історично вкорінену, монолітну й унікальну етнокультурну спільність, ідентичність і єдність. Він забезпечувався "письменниками, істориками й журналістами", які "розчищали поле для дипломатичних і військових зусиль державних осіб (напр., Кавура і Бісмарка), несучи в маси спочатку уявний проект нації, об'єднаної на культурній основі". Підсумковим духовно-психологічним і політичним результатом зазначених подій ставало те, що "національна свідомість народу згущувалася в "уявну спільноту" [19, с. 367; 18, с. 205], чим забезпечувалося формування своєрідного "соціально-культурного субстрату" для побудови сучасної "демократичної", тобто національної держави (держави нації народу). Або, як свідчить узагальнена та ключова аксіома Ю. Габермаса: "...Культурні символи "народу", який, як передбачається, має спільне походження, мову та історію свого унікального характеру (все це називається його "народним духом"), у будь-якому випадку породжують якусь уявну єдність і завдяки цьому сприяють усвідомленню жителями однієї й тієї самої державної території їх взаємоналежності, що досі залишалася абстрактною й опосередкованою лише юридично. Лише символічна побудова "народу" перетворює ту чи іншу сучасну державу на державу національну" [20, с. 277].

Узагальнено оцінюючи процес створення фактично першої парадигми в культурологічному напрямі у формі концепції "духу народу" підкреслимо, що, хоча найбільш фундаментально постулати та методологія дослідження, що, власне, і визначають її як самостійну та самодостатню теоретичну модель, були розвинені та приведені до системи головним чином у німецькій класичній філософії, але зміст, сенс-значення ключового поняття-ідеї "духу народу", інтерпретація й аргументоване пояснення чинників його утворення як реальності культурного та політичного буття, так само, як і їх детермінант, доволі чітко сформулював ще Ш. Монтеск'є. Це визнавали та

¹ Даний висновок не є цілком слушним, оскільки, зокрема, А. Гітлер у своїй расистській культурологічній концепції у "Mein Kampf", як раз на прикладі австрійців, принципово наполягав на тому, що спільність мови не може бути ознакою та критерієм національної єдності [див: Гітлер А. Моя боротьба. – Х.: ООО "Свитовид", 2003. – С. 387].

нині визнають багато дослідників історії філософії, соціально-політичної та етнополітологічної думки.

Зокрема, сучасний німецький філософ К. Хюбнер проголошує Ш. Монтеск'є ідейною точкою відліку й безперечним авторитетом для всіх його представників. "Не було жодного адепта романтичної філософії держави, – впевнено констатує він, – який би не студіював Монтеск'є, не розглядав би його як свого духовного батька. Для опису сутності нації він підібрав особливо влучне поняття – загальний дух (*esprit général*). У книзі "Дух законів", що стала славновісною, він так визначає це поняття: "Багато речей детермінують людей: клімат, релігія, закони, принципи правління, приклади з минулого, вдачі, типи відносин. Звідси в результаті і формується загальний дух (*esprit général*). Ця дефініція мала прямо-таки класичне значення. Уперше тим самим було дано явне визначення нації як *культурного співтовариства*, що формується природними та історичними реальностями" [21, с. 121].

Між тим, великий шанувальник німецьких романтиків, як наслідок, і Ш. Монтеск'є, К. Хюбнер, який прагне обґрунтувати ідею, що нація являє собою суто культурну спільноту, перекидає філософські погляди свого кумира. На порушення методологічної заповіді цього французького просвітника, яка проголошує: "Переносити в давно минулі століття поняття свого часу – значить звертатися до великого джерела омани" [12, с. 119], К. Хюбнер перетворює поняття "дух народу" Ш. Монтеск'є на синонім поняття духовної культури, тобто у такий концепт, що нібито адекватно відтворює у своїх сенсах-значеннях сутність національної духовно-культурної спільноти та спільноти. Проте, якщо ж узагалі й намагатися концептуально класифікувати філософсько-історичні уявлення Ш. Монтеск'є "про націю як про буття колективного духу", то скоріше їх можна було би зарахувати до розряду культурно-психологічних (із домінантою постулатів натуралізму) або етнопсихологічних, ніж суто та явно культурологічних теоретичних позицій [Більш детально див.: 4, с. 117-121].

Те, що філософію історії Ш. Монтеск'є та його уявлення про народ/націю навряд чи можна теоретично сприймати як виключно культурологічні, підтверджують, принаймні, особливості розвитку західноєвропейської філософії. По-перше, це той переконливий факт, що концепція всесвітньої історії як процесу буття культури, що утворюється життєдіяльністю різних народів та людства в цілому, а таким чином, і цілісне, самодостатнє теоретичне уявлення про культуру й цивілізацію, створюються дещо пізніше тієї духовної, філософської епохи, якій належить творчість Монтеск'є. Принаймні – це буде кінець XVIII ст., учення Й. Гердера, а також Ж. Ж. Руссо (його модель цивілізації й культури). По-друге, концепція культури та суспільства французького філософа не є типовим об'єктивним ідеалізмом уже наступного, тобто XIX ст., що, безумовно, і створило б ідейні передумови інтерпретації "духу народу" як онтологічного феномену, еквівалентного за його суттю духовній культурі етнонаціонального утворення, а також творця цієї історичної долі. По-третє, спосіб та характер філософсько-історичного мислення Ш. Монтеск'є зовсім не ідеалістичний та являє собою, як підкреслював ще Ф. Майнеке, "поєднання натуралістичного й раціоналістичного способів розгляду", або, інакше, "подвійність натуралістично-емпіричного й раціоналістичного, природно-правового" [12, с. 110.]. Тобто його методологія аналізу – це народжуваний ще за часів античності загальнофілософський підхід до пізнання соціально-історичних і політичних явищ та процесів, обґрунтування теоретичних постулатів, який здійснювався за допомогою посилання на "фізичні й моральні причини"

та став у XVIII ст. гносеологічною основою філософського натуралізму (у його крайньому різновиді – "географічному детермінізмі"), хоча й в ідеалістичній формі.

У цілому ж, у Ш. Монтеск'є "натуралістичний підхід" домінував над "історико-раціоналістичним", через що можна погодитися із твердженням відомого радянського історика філософії І. С. Нарського, який зазначав, що для Ш. Монтеск'є "влада клімату сильніша від усіх влад" [14, с. 207–208].

Таким чином, незважаючи на певну правомірність узагальнень сучасного німецького філософа К. Хюбнера, його інтерпретація ідейних засад і категоріального інструментарію суспільно-політичних уявлень відомого французького просвітителя створює в цілому некоректну теоретичну картину. К. Хюбнер спотворює справжній зміст ключового поняття-ідеї філософії Ш. Монтеск'є, фактично перетворюючи його на сенси-значення ключових категорій уже німецьких романтиків. Це вже в їхньому інтелектуальному "національно-чутливому" середовищі основними чинниками єднання національної спільноти (народу/нації), її системоутворювальними початками вважалися духовні традиції, вдачі та норми, звичаї й міфи, епос, поеми, легенди, оповіді, пісні та, особливо, така "несуча конструкція" колективного духу, як народна мова. У сукупності та взаємозв'язках усе це й іменувалося "духом народу", а нація представлялася як найбільш досконалий творець культури, розумілася у вигляді особливого історичного індивідуума ("мегаантропоса" – Новаліс), що нібито володіє неповторною душею, активним духом і є головним суб'єктом як власної історичної долі, так і частини історії людства.

На нашу думку точкою відліку у формуванні культурологічної концепції нації (на базі концепту "духу народу") можна вважати ідеї, що були висловлені Й. Гердером у його фундаментальній праці "Ідеї до філософії історії людства" (1784–1791 pp.). Зокрема, новаційною і теоретично ґрунтовною у концепції Й. Гердера треба визнати його критичне ставлення до расистських ідей, ідеологем і міфологем, що були вельми впливовими на рубежі XVIII–XIX століть. Останнє має особливе значення тому, що в дискурсі першої культурологічної концепції нації одним із ключових понять було поняття раси, тоді як в соціально-гуманітарному знанні та політико-ідеологічних уявленнях Нового часу почала активно поширюватися "расова класифікація" людства та народів [див., зокрема: 4, с. 144–148]. Щодо Й. Гердера, то він, в інтерпретації феномену раси та, головне, застосування сенсу-значення цього концепту й терміна, по суті, започатковує таку ідейну традицію яка, по-перше, стає альтернативною як германofільським "расовим ідеологіям" французької аристократії XVIII ст. (зокрема, теорії "двох різних" за етнічними, племінними коріннями "націй", одна з яких "германського походження – франки", через завоювання визначила політичну історію й державність Франції та має законне право на панування над її "давнішими мешканцями", підкореними "галами", графа де Буленвільє) [див., напр., 1, с. 207–208], так і постулатам соціально-філософського вчення Г. Гегеля, особливо майбутній расистській доктрині культурних і політичних процесів націонал-соціалізму (зокрема, "Main Kampf" А. Гітлера). По-друге, на відміну від німецьких романтиків, він не проводить змішування, синонімізації сенсів-значень понять "мовна спільність", "народ", "нація" і "раса". По-третє, Й. Гердер не тільки виключив із основних категорій філософії історії поняття "раса", але й виявився впливовим фундатором суспільствознавчої традиції синонімічного вживання термінів "народ" і "нація". Крім того, він перетворив поняття "нація" на найбільш загальне позначення будь-якої етнічної спільноти незалежно від суспільно-історичної, фор-

маційної та культурної стадії її розвитку, а також використовував як тотожні за змістом терміни "плем'я", "народність", "народ", "нація".

Але тут зазначимо, що незважаючи на філософські теоретичні та етнологічні розробки Й.Гердера в німецькій інтелектуальній традиції збереглось та поширилось застосування терміну "раса" як фактичного змістовного синоніму поняттю нація чи народ. Зокрема, це можна знайти у "Промовах до німецької нації" Й. Г. Фіхте (1807–1808), "які стали справжньою", як зауважив О. Бочковський, "національною Біблією" не тільки політичного визволення та об'єднання німців, а й залишились свого роду канонічним романтичного націоналізму взагалі" [2, с. 9]. В концепції Г.Гегеля поняття раси та расової нерівності як чинника культурно-історичного процесу стають вже базовими, системоутворюючими. У своїй "природній історії людства" він однозначно характеризує функціонування етнічних спільнот як духовне, "полонене природним", через що не вільне від безпосереднього зв'язку з ним. На гегелівське переконання, пасивна єдність і первинна історична злитість духу з буттям природи набуває відмінностей (конкретності) тільки завдяки просторовому й ландшафтному різноманіттю, а саме територіально-географічним особливостям самої природи, які розкладають "загальне планетарне життя природного духу" на "особливі природні духи" або "духовні расові відмінності людського роду, так само, як і відмінності між національними духами" [5, с. 51, 59]. У подальшому гегелівському тлумаченні всесвітньо-історичного процесу ці натуралістичні ідеї стають аксіоматично-засадничими у питанні обґрунтування культурної нерівноцінності й цивілізаційної нерівності народів. А специфічно гегелівське використання принципу історизму в його "природній історії людини" однозначно вимагає виділення ознак і тенденцій світової культурної та політичної історії, яка, згідно з його розумінням логіки саморозвитку всесвітньо-історичного процесу, не може бути іншою, окрім як західноцентристською, із подальшим переходом в європоцентристську, у кінцевому рахунку – германоцентристську лінію прогресу, бо: "Прогрес здійснюється тільки завдяки кавказькій расі". У межах же "кавказької раси" (за терміном того часу, що позначав індоевропейську мовну групу народів. – В.В.) "європейці", заявляє Г. Гегель, – це та її частина, принципом духу якої є "розум, який сягнув своєї самосвідомості", і тому в європейських народів "панує" прагнення до знання, "чуже іншим расам". Що ж стосується сфери практичної дії, то тут, європейський дух прагне "встановити єдність між собою і зовнішнім світом. Зовнішній світ він підкоряє своїм цілям із такою енергією, яка забезпечила йому панування над усім світом" [5, с. 62].

Ще більш фундаментальне соціально-філософське обґрунтування європоцентристської, націоналістичної за її ідеологічним призначенням моделі всесвітньої історії й національного розвитку з'являється в гегелівській філософії історії та історії філософії. Тут німецький філософ послідовно й наполегливо відстоює ідею про те, що розвиток людства направлений зі Сходу на Захід: світове панування народів Передньої Азії було його початком, німецьке панування – його закінчена форма [Додатково див: 3, с.85–86; 15, с. 60–83].

Окрім расової проблематики та категоріального апарату в межах першої культурологічної концепції нації, відповідно інтерпретації культури, всесвітньої історії, націогенезу та природі національних спільнот особливого значення набуває поняття "дух народу". У даному вимірі ще гердерівську концепцію та понятійно-термінологічний апарат відрізняє те, що німецький мислитель оперує не стільки поняттями "загальний дух", "дух народу", "душа нації", що стане характерним для

наступних представників німецької філософської класики й романтизму, скільки більш конкретними, чіткими та виразними категоріями – "характер народу", "національний характер". Саме така специфіка й показує спадкоємність поглядів Й. Гердера стосовно французьких просвітителів (особливо Ш. Монтеск'є) і вказує на особливості трансформацій сенсів-значень понять, а також ідей, що відбулися у процесі остаточного формування постулатів культурологічної теоретичної моделі нації у формі концепції "духу народу". У такому випадку можна визнати точною ту оцінку суті смислових перетворень, що сформульована російською дослідницею Т. Г. Кузнецовою. Порівнюючи специфіку та смислові корекції понятійного апарату просвітителів та романтиків, вона пише: "Проблема національної своєрідності культури й культурних відмінностей між народами спочатку була поставлена просвітителями як проблема характерологічна. Йшлося про "характер народів", детермінований зовнішніми щодо нього обставинами, такими, як клімат і спосіб правління (Монтеск'є, Кондільяк та ін.) Романтики не дискутували з цією точкою зору, а, навпаки, сприйняли її як вихідний пункт своїх роздумів. Однак поступово в цих роздумах стали з'являтися нові теми й поняття, що не стільки скасовували, скільки тіснили старі. Поряд із поняттям "національний характер" усе частіше починає зустрічатися вислів "національний дух" ("дух народу)". "Проте досить швидко, – пояснює науковець, – категорія національного духу здобуває концептуальну самостійність. Якщо характер є сукупність властивостей та рис, що становлять "особу", "образ" народу, то дух є щось глибинне, що досягається не безпосереднім спостереженням, а проникненням у сутність. Характер проявляється, дух творить, причому не під впливом зовнішніх причин, а з самого себе. Логічне завершення цієї тенденції та її теоретичне обґрунтування, підготовлене романтизмом, тим не менше, виходить за межі його історії. Вирішальний крок у цьому напрямку був зроблений Гегелем, який надав даній тенденції концептуального оформлення. Особливістю гегелівської філософії є те, що поняття духу стає в нього загальним пояснювальним принципом. Гегелівський дух є якоюсь ідеальною законодавчістю. Дух народу становить передумову і зміст усіх форм його історичної діяльності – релігії, держави, моральності, мистецтва, філософії тощо, які, таким чином, виявляються в системній єдності..." [11, с. 102–103].

Порівняно з відносно ідеологічно нейтральними оцінками російської дослідниці, висновки відомого філософа історії К. Поппера стосовно характеру поглядів німецьких мислителів, які базували свої моделі суспільно-історичного процесу на ідейних засадах концепту "духу народу", більш радикальні. Так, характеризуючи, зокрема, політико-ідеологічну роль та спрямованість учень Й. Гегеля та Й. Фіхте, він заявив: "...Гегель не тільки почав нову главу в історії націоналізму, але він ще й забезпечив націоналізм новою теорією. Фіхте ... висунув теорію, засновану на ідеї національної мови. Гегель винайшов історичну теорію нації. Нація, згідно з Гегелем, об'єднана духом, який діє в історії. Вона об'єднується небезпекою спільного ворога й почуттям товариства в тих війнах, які вона веде. (Кимось було сказано, що раса – це безліч людей, об'єднаних не походженням, а їхньою загальною помилкою щодо походження. Подібним же чином ми могли б сказати, що нація, за Гегелем, – це безліч людей, об'єднаних спільною помилкою щодо історії). Ясно, яким чином ця теорія пов'язана з гегелівським історичним есенціалізмом. Історія нації є історія її сутності, або "духу", який стверджує себе на "сцені історії" [15, с. 71].

У свою чергу також визнаємо, що категорія "дух народу" стає в гегелівській філософії та концепції нації засадничою. І якщо Й. Гердер орієнтував науковців на пошуки сутності та специфіки "духу народу" в міфології як синтезі духовної культури [Див., напр.: 7, с. 535], то Г. Гегель вважав це поняття та феномен субстанціальним, а сам "дух народу" фактично визначався ним на роль деміургу всього історичного буття. "Дух народу", констатував він, являє собою "дух, що створює з себе наявний дійсний світ, який у даний час тримається та існує у своїй релігії, у своїй культурі, у своїх звичаях, у своєму державному устрої та у своїх політичних законах, у всіх своїх установах, у своїх діях та ділах. Це є його діло – це є цей народ" [6, с. 71].

Поряд з концептами нації та "духу народу" в системі основних теоретичних постулатів та політико-ідеологічних орієнтирів першої теоретичної культурологічної моделі одним з ключових питань було питання мови. Й. Гердер, як один із родоначальників історичного мовознавства, прагнув до "зіставлення різних культурних мов" із тією метою, щоб певною мірою "створити загальну фізіогномічну характеристику народів за їхніми мовами" і теоретично уявити картину "століть" і "багатоманітних шляхів розвитку, поступального руху людського духу". І як раз у цьому вимірі гердерівської філософії історії, власне, й оформилася та специфіка "німецького" (т. зв. "етнолінгвістичного") підходу у трактуванні природи етнонаціональних спільнот, у розумінні сутності та структури їхньої духовної культури, яка буде полагати в тому, що багато хто з наступних філософів і ідеологів німецького відродження та об'єднання стане інтерпретувати мову народу/нації як системоутворювальний елемент його духу/душі, убачити в ній першооснову етнокультурної самобутності національних спільнот, уважати її умовою або детермінантою національної ідентичності, єдності, уніфікованості та солідарності. Так само, як і буде ставити політичні вимоги про необхідність проведення кордонів державності національної спільноти відповідно до меж поширення її мови. Що, наприклад, на початку XIX ст. і заявив, хоча й палкий прихильник кантівських та гердерівських пацифістських переконань щодо констант "міжнародного права", а також ідеалу "міжнародного об'єднання людства", Й. Фіхте: "Межі національної єдності закінчуються там, де закінчуються межі даної мови. Усі, хто розмовляє однією мовою, уже через одну свою духовну природу

природно спаяні безліччю невидимих і непорушних зв'язків" [Цит. за: 13, с. 52]. При цьому кордони держави, як це впливає із фіхтівських уявлень, мають бути, скоріше всього, суто етнічними, оскільки "народ і батьківщина як носій і гарантія земної вічності і як те, що здатне бути вічним на цьому світі, є набагато більшими за державу у звичному значенні цього слова, вище суспільного ладу..." [17, с. 132].

У додатковому посиленні етномовної спрямованості культурологічної концепції національної спільноти значну роль зіграє теоретико-методологічна аксіоматика "батька" історичного мовознавства В. Гумбольдта, який заявив про тотожність духовної культури народу (фактично, сутності самої нації, її духу) та мови. У цьому аспекті ідейна позиція німецького філолога проявилася в тому, що для нього вихідним постулатом концепції "духу народу" став постулат, що "поняттям мови" "власне і визначається поняття нації". Тому що "велика частина обставин, – констатує В. Гумбольдт у праці 1806 р. "Латин і Еллада", – що супроводжують життя націй, – державний устрій, вдачі та звичаї, – від самої нації можуть бути відокремлені. І тільки одне явище зовсім іншої природи – подих, сама душа нації – мова, виникає одночасно з нею" [8, с. 48].

Список використаних джерел

1. Арент Х. Джерела тоталітаризму / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2002. – 539 с.
2. Бочковский Ольгерт. Вступ до націоналізму. – К.: "Генеза", 1998. – 144 с.
3. Вілков В. Концепція "духу народу" // Мала енциклопедія етнодержавознавства / НАН України. Ін-т держави і права ім. В.М. Корецького; Редкол.: Ю.І. Римаренко (відп. Ред.) та ін. – К.: Довіра: Генеза, 1996. – С. 85-86.
4. Вілков В.Ю. Генезис поняття нації. Видання 2-ге. – К.: Видавець Карпенко В.М., 2013. – 440 с.
5. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. – М.: Т.З., Философия духа. Отв. ред. Е.П. Ситковский. Ред. Коллегия: Б.М.Кедров и др. М., "Мысль", 1977. – 471 с.
6. Гегель Г. Философия истории. Введение Соч.: в 14-ти т. – М.-Л., Соцэкгиз, 1934. – Т. VIII. – М.-Л., 1935. Соцэкгиз. – 470 с.
7. Гердер И.Г. Идеи к философии истории / И.Г. Гердер. Пер. Михайлова А.В. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
8. Гумбольдт В. Латин и Эллада // Избранные труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1984. – С. 48.
9. Данн О. Нации и национализм в Германии 1770-1990 / Перевод с немецкого П.Стребловой. – Санкт-Петербург: "Наука", 2003. – 467 с.
10. Касьянов Г.В. Теорії нації та націоналізму: Монографія. – К.: Либідь, 1999. – 352 с.
11. Кузнецова Т.В. Искусство и "дух народа" в проблематике немецкой эстетической мысли конца XVIII – XIX в. // Философия и общество. Научно-теоретический журнал, 2000. – № 3 (20). – С. 97-112.

Надійшла до редколегії 11.04.14

В.Ю. Вилков, канд. филос. наук, доц., науч. сотр.,
А.А. Погорельный, канд. филос. наук, доц.
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ НАЦИОНАЛЬНОЙ ОБЩНОСТИ "ДУХА НАРОДА" (ЧАСТЬ ПЕРВАЯ)

В статье представлен анализ идейно-теоретических и методологических предписаний первой культурологической концептуализации процессов образования национальной общности.

Ключевые слова: нация, народ, "дух народа", национальная общность, национальное государство.

V.Y. Vilkov, PhD, Research Fellow
A.A. Pogorilyi, PhD, Associate Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

THE CULTURAL THEORETICAL PATTERN OF THE NATIONAL COMMUNITY "SPIRIT OF PEOPLE" (PART ONE)

The article analyses the system of ideological and theoretical as well as methodological commitments of conceptualization of processes consolidation of national community.

Key words: nation, people, "spirit of people", national community, national state.

УДК 321

В. В. Петренко, канд. політ. наук, доц.

КНУ імені Тараса Шевченка, Київ,

В. Й. Разіцький, канд. іст. наук, доц.

Національний торговельно-економічний університет, Київ

ОСОБЛИВОСТІ ПРАВЛІННЯ "БРАТІВ-МУСУЛЬМАН" В ЄГИПТІ ТА ПРИЧИНИ ЇХНЬОЇ ПОРАЗКИ

У статті автори зробили спробу розібратися в специфіці політичної тактики "Братів-мусульман" у боротьбі за владу та особливостях здійснення ними політичного курсу під час правління в Єгипті, а також розкрити обставини та причини відсторонення "Братів" від влади.

Ключові слова: Брати-мусульмани, Партія свободи і справедливості, салафіти, ісламісти.

На хвилі "арабської весни" внаслідок революційних подій 2011 року в Єгипті до влади прийшли ісламістські політичні сили, серед яких провідне місце належить рухові "Брати-мусульмани". Створена цим рухом Партія свободи і справедливості отримала найбільше місць в парламенті та добилася для свого представника посади президента. З огляду на це, саме Брати-мусульмани стали визначати подальший шлях розвитку однієї із провідних країн арабського Сходу – Єгипту.

Дана робота є продовженням статті, в якій автори спробували з'ясувати політичні пріоритети "Братів-мусульман" після здобуття асоціацією влади протягом 2011–2013 рр., розглянувши еволюцію політичної ідеології "Братів-мусульман", проаналізувавши політичне вчення основних їхніх лідерів та висвітливши участь цього релігійно-політичного руху в революції 2011 року [3].

Метою ж цієї статті є розкриття особливостей політичного курсу "Братів-мусульман" та причин їхньої поразки. Для досягнення поставленої мети необхідно розглянути специфіку політичної тактики "Братів-мусульман" у боротьбі за владу та особливості втілення політичних рішень "Братів-мусульман" у Конституції Єгипту 2012 року, а також обставини та причини відсторонення "Братів" від влади.

Особливості політичної тактики

"Братів-мусульман" у боротьбі за владу

Революція в Єгипті січня-лютого 2011 року поставила на порядок денний перед керівництвом США та країн ЄС питання збереження безпеки в регіоні Північної Африки та Близького Сходу. Саме з цих міркувань країни Заходу спонукали військових очолити управління в Єгипті після відставки президента Х. Мубарака і тим самим не допустити до влади радикально налаштованих ісламістів. Проте, армійське командування виявилось не готовим до цієї ситуації і не мало жодних ідей щодо вирішення політичної кризи в державі. Необхідно було добитися певної стабільності в суспільстві і якнайшвидше передати владу цивільним. Для успішного виконання такого завдання військові Єгипту разом з представниками держав Заходу розпочали процес ретельного дослідження політичної еліти країни, щоб виявити поміркованих і найбільш лояльних кандидатів на обіймання найважливіших управлінських посад.

Слід наголосити, що серед політичних сил Єгипту – претендентів на владу, особливо помітно виділялися "Брати-мусульмани" і створена цією асоціацією Партія свободи і справедливості. Зокрема, згадана політична сила в період революції довела свою популярність серед населення і активну підтримку ним політичного курсу "Братів". Крім того, в період управління країною військових "Брати-мусульмани" не брали участі у вуличних протестах і тим самим продемонстрували свою лояльність до тимчасового уряду та політичну поміркованість. Не менш важливо відзначити той факт, що серед політичної еліти Єгипту революційного періоду Партія свободи і справедливості була найбільш організована і

спиралася на потужну фінансову і соціальну базу, а її провідні функціонери активно пропагували підтримку ліберально-демократичних цінностей (про що можна, зокрема, судити з передвиборної програми партії). Тому не дивно, що при таких обставинах країни Заходу дали зелене світло подальшому просуванню "Братів-мусульман" до влади, а військові включили їх представника до конституційного комітету, який, між іншим, очолив відомий ісламіст.

Перемога Партії свободи і справедливості на парламентських виборах 2011 року є безперечно значним успіхом "Братів-мусульман" у боротьбі за владу в Єгипті. Разом з тим участь представників організації у політичному житті країни вимагала від них активних дій з реалізації програмних цілей і завдань, внаслідок чого залишалось все менше можливостей для маневрів і політичних загравань з ліберальною елітою держави і керівництвом США та ЄС. Ситуація ускладнювалася ще й тим, що сама асоціація "Брати-мусульмани" була представлена декількома внутрішніми політико-ідеологічними течіями, частина з яких вороже налаштована проти співпраці з країнами Заходу і їх партнерами в Єгипті. Внутрішні дискусії відносно вибору шляхів досягнення поставлених цілей, а також тиск з боку салафітської партії "Аль-Нур", яка за кількістю мандатів посіла друге місце в парламенті, не могли не позначитися на діяльності членів асоціації, які змушені були хоча б частково відступити від ліберально-демократичних ініціатив. Нарешті, не слід також забувати, що політичні позиції "Братів-мусульман" беруть свої витоки від ідей Х. Аль-Банни, який писав, що "Іслам – це всеохоплююча концепція, яка регулює всі сторони життя" [7].

Варто зазначити, що політична опозиція в Єгипті та зарубіжні ЗМІ насторожено сприйняли дії новообраного президента М. Мурсі, який 22 листопада 2012 року підписав конституційну декларацію і призначив на 15 грудня того ж року конституційний референдум. Найбільше збентежило громадськість те, що згадана декларація позбавляла суди права розпускати верхню палату парламенту і Конституційну асамблею, а також дозволяла президенту країни видавати будь-які декрети, направлені на захист революції, які не можуть бути оскаржені в суді. Внаслідок цього в столиці розпочалися протести проти декларації з метою не допустити узурпації влади ісламістами (насамперед "Братами-мусульманами").

Особливості втілення політичних рішень

"Братів-мусульман" у Конституції Єгипту 2012 року

В рамках визначення політичних пріоритетів "Братів-мусульман" заслуговує на увагу Конституція Єгипту [10], схвалена більшістю громадян країни на референдумі (64%) і, всупереч протестам опозиції, підписана президентом країни М. Мурсі. Біля витоків тексту цього документу стояли "Брати-мусульмани" і тому не дивно, що зміст основного закону держави наближений до їх ідеологічної лінії діяльності і програми дій Партії свободи і справедливості.

Згідно з новою Конституцією ключовим принципом законодавства є норми ісламського права – шаріату. Крім того, документ істотно розширює повноваження глави держави, хоча при цьому обмежує можливість однієї особи обіймати посаду більше двох термінів по чотири роки. Зазначимо, що раніше глава держави міг переобиратися на 6-річний термін необмежену кількість разів. Не дивлячись на це, представники опозиційних партій, виступаючи проти акту, заявляли, що після прийняття конституції М. Мурсі стане "новим фараоном", повноваження якого будуть такими ж, як у попереднього диктатора Х. Мубарака [4].

Варто зазначити, що у новій Конституції Єгипту переможець революції 2011 року зробили спробу втілити максимальну кількість своїх програмних ідей і тим самим остаточно закріпити успіх у політичній боротьбі. Поруч з цілою низкою прогресивних поправок і нововведень також включені статті (або їх формулювання), які є досить не популярними і викликають різку критику як в середині країни, так і за кордоном. Насамперед варто згадати той факт, що з тексту нової Конституції виключено Ст. 68, яка гарантувала рівність статей і, зокрема, зазначала, що "цей принцип не суперечить правилам шаріату" [8]. Деякі науковці висували припущення, що це було свідомо зроблено авторами документу з метою уникнення суперечок з представниками ультраконсервативного крила відносно того, чи допускає Коран рівність між чоловіком і жінкою [12]. Разом з тим Ст. 10 нової Конституції обумовлює гарантування державою свободи материнства і дитинства, дотримання балансу між сімейними обов'язками жінки і її громадською роботою [8]. Це практично свідчить про звуження прав жінок, яких відтепер можна обмежити у багатьох видах цивільної діяльності, посилаючись на вищезазначену статтю основного закону.

Досить обмеженою з точки зору західного розуміння демократії є Ст. 43 нової Конституції Єгипту, яка гарантує свободу віросповідання лише мусульманам, християнам та юдеям і тим самим піддає дискримінації представників інших конфесій, які проживають в країні [8]. В такому ж дусі сформульовано Ст. 11 головного закону держави, де зазначено, що "державна повинна забезпечити захист етичних норм, моралі і громадського порядку" [8]. Надто широке трактування цієї статті, на думку правозахисних організацій, дозволить уряду та самопроголошеним "захисникам" моралі нав'язувати релігійні догми та цінності і таким чином грубо порушувати права громадян.

При аналізі Конституції Єгипту варто також згадати Ст. 2, яка залишилася ще з тексту основного закону 1971 р. Тут зазначено про те, що Іслам є державною релігією, а законодавство країни базується на принципах шаріату [10]. Іншими словами, таке формулювання зазначеної статті цілком відповідає ідеології "Братів-мусульман" і не суперечить змісту програмних документів Партії свободи і справедливості.

Таким чином, аналіз тексту Конституції Єгипту дає підстави стверджувати, що її розробники "Брати-мусульман" залишилися вірними вченню засновника асоціації Х. Аль-Банни. Зокрема, попри низку компромісних рішень, в основному законі збережено базові ідеї і принципи релігійно-політичного руху "Брати-мусульман". Цей факт примусив багатьох політиків, науковців та громадськість в середині країни і за кордоном задуматися над питанням реальних намірів, планів, завдань і пріоритетів політики "Братів" після їх приходу до влади в Єгипті.

Політична стратегія "Братів-мусульман" в здійсненні влади

Партія свободи і справедливості здобула підтримку виборців популістськими лозунгами дешевих продуктів харчування, охорони здоров'я, освіти для бідних прошарків суспільства, а також про соціальну рівність і справедливість. Але для виконання передвиборних обіцянок партія не володіла не тільки належною ресурсною базою, але й навіть теоретичним підґрунтям для здійснення акцій такого характеру. Традиційно "Брати-мусульман" підтримують ідею ринкової економіки і приватного бізнесу, а тому виступали проти проведення будь-якої націоналізації в країні. Що ж стосується ресурсної бази, то з початком революції і в пост-революційний період економіка Єгипту переживала різкий спад. Станом на початок 2012 р. валютні резерви держави зменшилися на половину, інфляція становила 9 % і зросло безробіття. Також протягом 2011 року зменшилися надходження до бюджету від туристичного бізнесу, оскільки на третину скоротилася кількість туристів порівняно з попереднім роком. Як повідомляла єгипетська газета "Аль-ахрар", посилаючись на заяву Центрального Банку, відбулося різке падіння вартості єгипетського фунта по відношенню до американського долара, а "закордонні резерви країни зменшилися на 21 млн. дол. США" [11].

Щоб врятувати економічну ситуацію в Єгипті і виправдати надії своїх виборців "Брати-мусульман" змушені були шукати фінансову підтримку за кордоном. Мова йде насамперед про США, ЄС та міжнародні організації, в роботі яких бере участь Єгипет. Конгрес США ухвалив рішення надати Каїру 1,3 млрд. дол. допомоги для забезпечення безпеки і 250 млн. дол. на підтримку розвитку економіки [1, с. 14]. Крім того, на офіційному веб-сайті "Братів-мусульман" повідомлялося, що ще в березні 2012 р. президент Єгипту М. Мурсі проводив в Каїрі переговори з делегацією від МВФ, під час якої обговорювалися питання надання фондом позики у розмірі 3,2 млрд. дол. США [9]. Єгипетський уряд також проводив активні переговори з Міжнародним банком та Африканським банком розвитку з метою отримання фінансової допомоги для стабілізації національної економіки.

Таким чином, з вищенаведених фактів можна зробити висновок, що "Брати-мусульман" дотримувалися досить поміркованої політичної стратегії, яка передбачала проведення реформ з дотриманням ліберально-демократичних цінностей, оскільки в іншому випадку Каїр зіпсував би відносини з Заходом, що означало б крах фінансової системи в державі. Тому ця ісламістська політична сила змушена була маневрувати між позиціями крайніх правих течій в країні, які вороже ставляться до співпраці з ЄС, США, а також до європейських політичних і культурних цінностей, – з одного боку, та ліберальною елітою країни, представники якої активно підтримують ідею співробітництва з Заходом – з іншого.

Зовнішня політика Єгипту під керівництвом "Братів-мусульман" розвивалася в такому ж ключі. Як зазначалося з цього приводу в "Іджіпт Індепендент" ("Egypt Independent"), "вперше в історії "Брати-мусульман" при владі, і це примусить їх проявити прагматизм, коли справа стосується зовнішньої політики, оскільки будь-яка помилка може завдати удару по всіх їхніх успіхах" [5]. Іншими словами, нова влада в країні змушена була дотримуватися міжнародних договорів, підписаних попередніми урядами, включаючи мирний договір з Ізраїлем. Зокрема, Ізраїль навіть дозволив єгипетській армії розгорнутися на Синаї з метою боротьби з джихадистами, хоча це й порушувало умови мирного договору між цими країнами.

Тому, не зважаючи на заяви окремих представників асоціації "Брати-мусульмани" про підтримку тих чи інших екстремістських ідей, державні інтереси Єгипту і його еліти справляли вирішальний вплив на дії уряду.

Поразка "Братів-мусульман"

Багато аналітиків, які слідкують за єгипетською політикою, неодноразово заявляли, що "Брати-мусульмани" дуже добре організована політична фракція, яка буде в Єгипті домінуючою на довгі роки через слабкість опозиції і ліберальних сил. Окрім того, багато хто був впевнений, що стара модель Єгипту як військового суспільства, яким править хунта офіцерів, відійшла в минуле. Вважалося, що армія втратила свою рішучість боротися проти "Братів" до тих пір, поки її інтереси, – в основному економічні – були захищені.

Однак, мрія "Братів-мусульман" отримати владу в Єгипті, до якої вони йшли майже 80 років, зазнала фіаско вже через рік після того, як їхній представник М. Мурсі був демократично обраний на посаду президента Єгипту.

Протягом перших місяців 2013 року світські політичні партії і суддівський корпус вели кампанію по згуртуванню мас проти "Братів-мусульман". Це вилилося в масові протестні виступи населення 30 червня 2013 року, а 3 липня виступила армія, відсторонивши "Братів" від влади. Військові дали президенту Мурсі 48 годин для добровільної відставки та оголосили про його відсторонення, мотивуючи це вимогою мас, зокрема створеним в травні рухом "Тамарруд" ("Повстання"), який стверджував, що до червня 2013 року був зібрано майже 30 млн. підписів з вимогою відставки президента, якого звинувачують у розвалі економіки і в дестабілізації країни. Одночасно з президентом були заарештовані 15 його найближчих сподвижників, пізніше – сотні активістів "Братів".

Отже, події показали, що прогнози аналітиків були неправильними. Чому так сталося? Чому "Брати мусульмани" втратили владу ледь отримавши її? Варто говорити про комплекс причин.

"Брати" втратили свою владу, тому що не правильно оцінили опозицію та не передбачили можливу коаліцію між лібералами і армією. Однією з умов, яка призвела до кінця президентства М. Мурсі, був неписаний альянс між армією і рухом масового протесту. Армія зіграла ключову роль у відстороненні Мурсі від влади. Це в черговий раз підтвердило те, що роль армії в політиці країн Близького Сходу є дуже вагомою. Вона завжди була тим фактором, який підтримував режими в цьому регіоні світу і буде залишатися такою в найближчому майбутньому [13]. Мурсі ж не вдалося налагодити співпрацю з армією. Це було помилкою президента, яка призвела до об'єднання армії і ліберальних сил. Коли Мурсі зрозумів, що армія повністю стала на бік опозиції, він спробував в останній момент замінити міністра оборони і командувача єгипетської армії генерал Абдул Фаттах аль-Сісі. Однак, генерал Сісі взяв на себе ініціативу першим. Замість звільнення, він був одним з тих, хто оголосив Мурсі, що той більше не буде президентом. Це відображає недоліки "Братства" в їх політичному аналізі єгипетської реальності [13].

Ще однією можливою причиною падіння "Братів-мусульман" стало те, що під час перебування при владі у "Братства" переважали практики, пов'язані з перебуванням в опозиції. Воно не змогло успішно трансформуватися з опозиційного руху в правлячу партію. Можливо на це просто не вистачило часу.

Братству не вдалося зробити перехід з світу своїх ідей та ідеологічних забобів у світ реальної політики та адаптувати власні ідеологічні принципи до реальності політичної, соціальної та економічної практики Єгипту.

Ідеологія панувала над реалістичними політичними розрахунками.

Не зважаючи на релігійність єгиптян, лише меншість населення приймає постулат сучасних ісламістів про те, що віра має бути основним компонентом їх ідентичності та що іслам являє собою припис для всіх аспектів життя, включаючи політику. Практично всі складові єгипетського громадянського суспільства (ісламські і неісламські партії, праві і ліві течії, різні асоціації, релігійні меншини) дотримуються насамперед націоналістичних, а не суто релігійних переконань, не приймають і навіть відкидають претензії ісламістів на духовне лідерство і моральну перевагу [2].

На організаційному рівні модель поведінки Братства теж не зазнала змін. Консервативне крило "Братів-мусульман" залишилося домінуючим і в Партії свободи і справедливості та "Братство" втручалось в роботу президента, активно впливаючи на його позицію. Це досить суттєво нашкодило іміджу Мурсі. Тому що, в Єгипті президент історично користувався великим авторитетом, а Мурсі виглядав як особа, яка знаходиться в підпорядкуванні у "Братства" [6].

З точки зору політичної тактики, "Братству" не вдалося показати себе як впевнену політичну силу з чітким баченням майбутнього. Під час свого правління "Брати-мусульмани" поклалися на єдиний інструмент для досягнення балансу з їх політичними конкурентами – мобілізацію та згуртування своїх прихильників. Один з найбільших парадоксів періоду перебування "Братства" при владі полягав в тому, що, незважаючи на велику кількість фахівців (лікарів, юристів, інженерів, вчителів) в його розпорядженні, у порівнянні з іншими політичними та громадськими силами, йому не вистачало знань і досвіду, які б дозволили сформувати ефективну політичну і бюрократичну еліту, здатну працювати в новій ситуації в Єгипті. Більша частина соціальної бази "Братів-мусульман" була сформована в структурах "Братства" як опозиційної, а не владної сили. Іншими словами, "Братство" не знало як боротися з єгипетською бюрократією та як формувати кадри для роботи у владних структурах. Воно, будучи позбавленим при режимі Х. Мубарака досвіду державного адміністрування, створювало, скоріше, громадських активістів і проповідників. На відміну від своїх колег з Туреччини, "Братство" в Єгипті за останні 30 років не спробувало взяти під контроль муніципальні та місцеві ради [6].

При виборі керівництва та чиновників для державних посад головним критерієм стала організаційна та ідеологічна лояльність чи приналежність до "Братства". Це призвело до звинувачень "Братів-мусульман" в спробі встановити гегемонію, діючи в односторонньому порядку та виключаючи представників інших сил з кола учасників прийняття основних політичних рішень. Таке прагнення домінувати на всіх ключових посадах в державі спричинило кризу в відносинах "Братів-мусульман" з іншими політичними силами. [6].

Під час свого недовгого правління, "Братство", також, зіткнулося з жорстким опором з боку єгипетської бюрократії, коли спробувало очистити і реформувати її. Після повалення Мубарака бюрократична система не розпалася, а збереглася, зачепившись глибоким корінням у всіх структурах і в суспільній свідомості. Єгиптяни називають це "глибокою державою": в ній представлені армія, служба безпеки, поліція, суддівський корпус, а також основні структури бізнесу, освіти, ЗМІ тощо. По суті, це своєрідна сила, яка багато в чому функціонує задля забезпечення своїх власних інтересів.

"Брати-мусульмани" не зуміли ні домовитися, ні підкорити державний апарат. Деякі його частини, зокрема

судові інстанції, дипломатична служба, державні ЗМІ і підрозділи розвідки, вчинили жорсткий опір їхньому впливу. Подібним же чином повела себе армія. У всіх цих структурах росла стривоженість через те, що "Брати" мають намір не управляти, а правити. Було очевидним, що "Брати-мусульмани" прагнуть насамперед закріпити свою монополію на владу будь-якими засобами, і це викликало хвилю розчарування і обурення [2].

Ці та інші проблеми послабили здатність "Братів" трансформуватися з опозиційної сили у владну і зменшили їх можливості розібратися у складнощах єгипетської держави та суспільства.

Отже, прийшовши до влади, "Брати-мусульмани" виявилися нездатними цією владою скористатися. Вони зробили багато політичних і стратегічних помилок, які допомогли їм передчасно втратити цю владу. І хоча "Брати" намагалися поводитися з владою досить обережно, не роблячи різких кроків, однак у них не вистачило потенціалу та досвіду для того, щоб успішно справитися з тими викликами, які поставила перед ними складна постреволуційна ситуація в Єгипті. Все це свідчить про нагальну необхідність для "Братства" знову і знову переглядати свої помилки, ідеологію та політичний дискурс для того, щоб вижити в якості активної та впливової сили і уникнути внутрішніх протиріч та розколу.

Список використаних джерел

1. Васильев А. М. Египет после выборов / А. М. Васильев // Азия и Африка сегодня. – 2012. – № 4 – С. 2-15
2. Попов Вениамин, Попова Марина. Египет: Почему провалились "Братья-мусульмане"? [Електронний ресурс] / Вениамин Попов, Марина Попова – Режим доступу: <http://ru.exrus.eu/Yegipet-Pochemu-provallis-Bratya-musulmane-id52b08addae2015cc241dc155>
3. Разицкий В. И., Петренко В. В. Политичні пріоритети братів-мусульман в Єгипті після падіння режиму Х. Мубарака / В. И. Разицкий,

В. В. Петренко // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сер. Філософія. Політологія. – Вип. 1/11 5. – К., 2014. – С. 71-74.

4. РБК Україна. Нова Конституція Єгипту набула чинності [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.rbc.ua/ukr/top/show/novaya-konstitutsiya-egipta-vstupila-v-silu-26122012160600>

5. Al-Anany Halyi. Muslim Brotherhood mixes pragmatism, ideology on Israel [Електронний ресурс] / Halyi Al-Anany // Egypt Independent. – January 18, 2012. – Режим доступу: <http://www.egyptindependent.com/node/608771>

6. Al-Enani Khalil. The Muslim Brotherhood after Morsi [Електронний ресурс] / Al-Enani Khalil – Режим доступу: <https://attach/get/13911132590516511551/1/Brotherhood%2520after%2520morsi%2520-%2520khalil%2520alanani.docx.pdf>

7. Al-Banna Hasan. Our message [Електронний ресурс] / Hasan Al-Banna. – Режим доступу: http://web.youngmuslims.ca/online_library/books/our_message

8. Carlstrom Gregg. Controversial clauses in Egypt's constitution [Електронний ресурс] / Gregg Carlstrom // Aljazeera. – November 30, 2012. – Режим доступу: <http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2012/11/20121130143923235965.html>

9. Dr. Morsi Assures IMF of His Party's Resolve to Boost Egyptian Economy, Growth, Development [Електронний ресурс] // Ikhwanweb. The Muslim Brotherhood's Official English web site. – Режим доступу: <http://ikhwanweb.com/article.php?id=29795>

10. Egypt's draft constitution translated [Електронний ресурс] // Egypt Independent. – December 12, 2012. – Режим доступу: <http://www.egyptindependent.com/news/egypt-s-draft-constitution-translated>

11. Egypt pound falls half a per cent at Sunday FX auction [Електронний ресурс] // Al-Ahram. – January 6, 2013. – Режим доступу: <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/3/12/61883/Business/Economy/Egypt-pound-falls-half-a-per-cent-at-Sunday-FX-auc.aspx>

12. El Sheikh Mayy. Egyptian Islamists Approve Draft Constitution Despite Objections [Електронний ресурс] / Mayy El Sheikh // The New York Times. – November 29, 2012. – Режим доступу: http://www.nytimes.com/2012/11/30/world/middleeast/panel-drafting-egypts-constitution-prepares-quick-vote.html?_r=0

13. Neriah Jacques. Egypt after Morsi: The Defeat of Political Islam? [Електронний ресурс] / Neriah Jacques // Jerusalem center for public affairs. – July 12, 2013. – Режим доступу: <http://jcpa.org/article/egypt-after-morsi-the-defeat-of-political-islam/>

Надійшла до редколегії 11.04.14

В. В. Петренко, канд. політ. наук, доц.
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ,
В. И. Разицкий, канд. ист. наук, доц.
Национальный торгово-экономический университет, Киев

ОСОБЕННОСТИ ПРАВЛЕНИЯ "БРАТЬЕВ-МУСУЛЬМАН" В ЕГИПТЕ И ПРИЧИНЫ ИХ СВЕРЖЕНИЯ

В статье авторы предприняли попытку разобраться в специфике политической тактики "Братьев-мусульман" в борьбе за власть и особенностях осуществления ими политического курса во время правления в Египте, а также раскрыть обстоятельства и причины отстранения "Братьев" от власти.

Ключевые слова: Братья-мусульмане, Партия свободы и справедливости, салафиты, исламисты.

V. V. Petrenko, PhD in Political Science, Associate Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv,
V. J. Razitsky, Ph.D., Associate Professor
National Trade and Economic University, Kyiv

FEATURES OF THE BOARD OF "MUSLIM BROTHERHOOD" IN EGYPT AND THE REASONS FOR THEIR DEFEAT

The authors made attempted to understand the specifics of political tactics "Muslim Brotherhood" in the struggle for power and features of the exercise of political course the reign in Egypt, as well as reveal the circumstances and causes removal of "Brothers" from power.

Keywords: Muslim Brotherhood, Freedom and Justice Party, salafits, Islamists.

УДК 32:351 (477)

І. І. Петренко, канд. політ. наук, асист.
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ПРОБЛЕМА ВИЗНАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ "АНАЛІЗ ДЕРЖАВНОЇ ПОЛІТИКИ"

В статті досліджено проблему визначення поняття "аналіз державної політики". Проаналізовано підходи до розуміння аналізу державної політики, визначено його основні складові. Виокремлено та охарактеризовано функції аналізу державної політики. Запропоновано авторське розуміння поняття "аналіз державної політики".

Ключові слова: аналіз державної політики, аналіз, політика, державна політика.

Аналіз державної політики сьогодні є надзвичайно актуальною наукою та практичною діяльністю. Він не просто дає можливість вирішувати нагальні суспільні проблеми шляхом вироблення ефективних державно-управлінських рішень у формі державної політики, а й

виконує важливу комунікативну функцію в суспільстві, дає можливість громадянському суспільству активно долучатися та контролювати процеси вироблення й прийняття важливих державних рішень. Участь громадянського суспільства набуває зовсім іншого вигляду

ніж просто протестна активність, вона стає інтелектуальною, її головним інструментом стає експертно-аналітична діяльність, яка дає можливість фахово підходити до вирішення будь-яких суспільнозначимих проблем і ставити правильні (обґрунтовані, розумні, своєчасні, адекватні) вимоги владі.

Проблематиці аналізу державної політики присвячені праці таких відомих закордонних і вітчизняних вчених як: К. Вайс, А. Вілдавскі, Д. Веймер та А. Вайнінг, Е. Ведунг, Б. Гогвуд і Л. Ган, М. Говлет, В. Дан, Т. Дай, В. Лобанов, Р. Розенфельд, К. Сімонов, С. Туронок, Л. Пал, О. Валецький, Т. Брус, О. Дем'янчук, Ю. Кальніш, О. Кілієвич, С. Паттон, В. Ребкало, В. Романов, В. Рубанов, О. Рудік, Д. Савіцькі, Ю. Сурмін, С. Телешун та В. Тертичка.

Як і в будь-якій молодій науці, розвиток аналізу державної політики є досить тернистим. Виникає багато дискусій з приводу визначення понять і категорій, предметної сфери, методології, технології проведення, загалом місця в системі наук про суспільство. Отже, метою нашого дослідження є визначення поняття "аналіз державної політики" та виокремлення його функцій.

Щодо трактування поняття "аналіз державної політики" серед вчених немає сьогодні єдиної думки. Це пов'язано як з особливостями перекладу категорії "public policy analysis" з англійської мови, так і з молодістю політичної аналітики в Україні. Якщо з аналізом все більш-менш зрозуміло, то поняття політика може мати в українській мові багато контекстів. Крім того, не дуже зрозуміло, як правильно перекладати – публічна чи державна політика. Спробуємо в цьому розібратися. Також дається в знаки досить легковажне ставлення західних науковців до наукових дефініцій.

Поняття "аналіз державної політики" має дві змістовні складові – аналіз та державна політика. Необхідно дослідити кожну складову окрему.

Загалом можна виокремити два значення поняття "аналіз" – 1) метод дослідження, суть якого складає розподіл чи розкладання цілого на складові частини чи основоположні елементи (взьке розуміння); 2) детальне, комплексне вивчення будь-якого об'єкта з метою зрозуміти, досягнути його природу чи визначити його суттєві характеристики; поглиблене дослідження (широке розуміння).

Як зазначає російський дослідник А. Ахременко, процедура аналізу, перш за все, являє собою певний набір способів і методів перетворення інформації. Кінцевим результатом такого перетворення завжди є певне нове знання. Відправною точкою для здійснення процедури аналізу є певна проблема [2, с.9].

Український вчений Ю. Сурмін виокремлює п'ять найважливіших операцій, які містяться у собі аналіз [12]: 1) розчленовування й диференціація змісту об'єкта, які можуть проводитися як емпіричним шляхом за допомогою застосування спостереження, так і подумки, із застосуванням методів класифікації складових об'єкта; 2) постулювання, обґрунтування здійсненого розкладання об'єкта на його складові, при цьому звертається увага на рівень розчленовування, ступінь елементарності виокремлених одиниць. 3) синтез отриманих частин об'єкта в новий цілісний об'єкт і виявлення адекватності нового й старого об'єктів, якщо вони не адекватні, то процедура розчленовування об'єкта на складові розпочинається спочатку, а якщо об'єкти виявляються адекватними, тоді дослідження триває далі; 4) послідовне виокремлення досліджуваних характеристик та їхнє вивчення; 5) реконструкція, синтез отриманих істин у ціле, що дає змогу одержати знання про той об'єкт, що піддавався аналітичній декомпозиції.

Отже, аналіз є комплексом емпіричних та теоретичних методів пізнання. І в понятті "аналіз державної політики" він вживається саме в розумінні поглибленого дослідження будь-якого об'єкта за допомогою комплексу емпіричних і теоретичних методів пізнання.

Спочатку розглянемо поняття політики, а потім перейдемо до державної політики. Політика є об'єктом дослідження багатьох суспільних наук. І кожна з них своєму трактує її зміст і сутність. Найбільш повним є визначення політики з політологічної точки зору. В даному контексті вдалою, на нашу думку, є дефініція запропонована українським політологом П.Шляхтуном. Він зазначає, що політика – це діяльність щодо керівництва та управління суспільством на основі публічної влади [16, с. 124]. Виходячи з даного визначення ми можемо виокремити два важливі аспекти, на які може буди спрямований аналіз в політиці. Мова йде, по-перше, про публічну владу, а саме про питання її здобуття і використання (тобто функціонування політичної системи), та, по-друге, про керівництво та управління суспільством, а саме про конкретні регулятивні та розподільчі рішення (тобто продукт діяльності політичної системи), зокрема у формі державної політики, спрямовані на вирішення суспільних проблем і задоволення нагальних суспільних потреб. Окрім того, аналіз може бути теоретико-пізнавальним, тобто спрямованим безпосередньо на зміст політики і досліджувати політичну організацію того чи іншого суспільства без звернення до чітко локалізованих в часі і просторі проблем [Див. 15; 1].

Отже, на основі вищезазначеного, ми можемо виокремити три класи проблем, на вирішення яких може бути спрямований аналіз в політиці: 1) пізнавальні проблеми, які утворюються у зв'язку з невідповідністю між доступним рівнем знання про політичні явища та процеси, їх зв'язків з іншими явищами та процесами в суспільстві і необхідним рівнем знання для їх осмислення; 2) конкретні проблеми суб'єктів політичної системи (переважно ядром цих проблем є владні відносини), суть яких полягає в максимізації вигоди конкретного актора в конкретній політичній ситуації; 3) проблеми суспільного життя (ядро – вироблення ефективної державної політики та політичного курсу), не зачіпають відносини з приводу влади, але потребують для свого вирішення політичних методів [2, с.9-11].

Таким чином, аналіз державної політики спрямований на вирішення суспільних проблем шляхом вироблення ефективної державної політики, а конкретні проблеми суб'єктів політичної системи є об'єктом дослідження політичного аналізу.

Деякі автори також вживають поняття "аналіз публічної політики" або просто "аналіз політики". В Україні більшого поширення набув саме термін "аналіз державної політики". Варто сказати про те, що державна політика бере свій початок в уряді або державних органах. Політика стає державною не завдяки її впливу на суспільство, а завдяки своєму походженню. Головною характеристикою державної політики сучасної демократичної держави має бути публічність, тобто відкритість для суспільства, його критики та пропозицій, а громадські консультації та громадська експертиза мають бути невід'ємними компонентами процесу вироблення державної політики в будь-якій сфері.

Державна політика проголошується державними органами, які володіють силою примусу та законним верховенством над поведінкою приватних осіб. Вона повинна спиратися на певні принципи, в тому числі бути відкритою, прозорою, конкурентною, орієнтованою на результати та надання якісних послуг населенню.

Ми не будемо детально розбирати поняття "державна політика", так як досить ґрунтовно розглянули цю проблему в іншій статті. Тому перейдемо одразу до дефініції на основі існуючих підходів як зарубіжних так і вітчизняних вчених. Отже, державна політика – це діяльність органів державної влади з управління та керівництва суспільством на основі єдиних цілей, принципів та методів (здійснення), що передбачає підготовку, законодавче закріплення та впровадження розроблених за участю експертно-аналітичних структур загальнодержавних та регіональних цільових програм (стратегічних планів) у різних сферах суспільного життя з метою вирішення нагальних проблем чи задоволення поточних та стратегічно визначених потреб суспільства [Див.: 9].

Для аналізу державної політики характерними є утилітарність, корисність знання для вирішення конкретної суспільної проблеми. Об'єктом аналізу державної політики виступають проблеми, що чітко локалізовані в просторі та часі. Знання, яке виробляє аналіз державної політики має за мету безпосередній вплив на конкретні політичні процеси та їх корекцію у відповідності з поставленою метою.

Визначивши основні складові поняття "аналіз державної політики", спробуємо синтезувати їх в єдине ціле і дати комплексну дефініцію даного терміну. Для цього розглянемо основні підходи до визначення аналізу державної політики закордонних і вітчизняних авторів.

Д. Макрей і А. Дж. Уайлд розглядають аналіз державної політики як процес використання причин та даних задля вибору найкращого напрямку політики серед кількох альтернатив для вирішення конкретної проблеми у сфері політики [17, р. 14]. Д. Веймер та Е. Вайнінг визначають аналіз політики як пораду щодо державних рішень, орієнтовану на клієнта й базовану на суспільних цінностях [4, с.11-12]. Американський дослідник В. Вільямс вважає, що аналіз державної політики є способом поєднання наявної інформації і результатів конкретних досліджень з метою створення основ для прийняття політичних рішень (через зіставлення можливих альтернатив) і визначення потреби в інформації, що стосується політики на майбутнє [7, с.59]. Л. Пал розглядає аналіз політики як кваліфіковане застосування інтелекту до суспільних проблем [8, с.41-45]. В. Данн визначає аналіз державної політики як діяльність зі створення знань про процес вироблення державної політики й у ході цього процесу [6, с.23]. Канадський дослідник П. Браун розглядає аналіз політики як складову політичного менеджменту, яка покликана суттєво покращувати керівництво, як ключову функцію ефективного політичного керівництва [3, с.19-23]. Такі дослідники як С. Паттон та Д. Савицькі визначають аналіз державної політики як процес, за допомогою якого визначаються та оцінюються альтернативні напрямки політики або програми, спрямовані на зменшення або вирішення соціальних, економічних або фізичних проблем [18, р. 17].

Більшість визначень аналізу державної політики західних вчених є дуже загальними і не розкривають сутність даного поняття в повному обсязі. Вони більше стосуються інформаційно-аналітичної сторони аналізу і ігнорують саму предметну сферу даного виду аналітичної діяльності.

Б. Гогвуд та Л. Ган підтримують розмежування аналізу політики на описовий (способу вироблення державних програм) і приписовий (яким чином необхідно виробляти державні програми, тобто удосконалення процесів політики і самої політики). Дослідники акцентують увагу на рекомендаційному характері, на прикладній, соціально значущій, багатодисциплінарній, інтегративній й націленій на вирішення проблем природі аналізу

політики. Вчені також піднімають питання про різні способи використання терміну "аналіз політики", а саме:

- аналіз політики як дослідження змісту політики – акцент робиться на походженні певної політики, її намірах та управлінні;
- аналіз політики як дослідження процесу політики – акцент робиться на тому, як насправді реалізується політика з позиції дій різних агентів на кожному етапі;
- аналіз політики як дослідження продуктів політики – метою цих досліджень є визначення схеми розподілу видатків або інших показників продуктів політики;
- аналіз політики як дослідження процесу оцінювання – метою цих досліджень є надання оцінки певній державній програмі з погляду того, якою мірою її результати збіглися з цілями політики;
- аналіз політики як засіб здобуття інформації для вироблення політики, тобто засіб збору та аналізу даних з метою допомоги ухвалити рішення щодо політики або дати поради щодо наслідків альтернативної державної програми;
- аналіз політики як обстоювання процесу – метою є не стільки розуміння процесу вироблення політики, скільки його зміна в бік підвищення раціональності (наголос робиться на тому, як треба виробляти політику);
- аналіз політики як обстоювання політики – передбачає використання аналізу в аргументації на користь певної політики;
- аналіз політики як аналіз – передбачає вторинну індукцію у формі критичних оцінок припущень, методології та обґрунтованості аналізу політики.

Навівши основні підходи до аналізу політики автори повертаються до проблеми розмежування аналізу як опису та аналізу як рекомендації. Наведені визначення коливаються від типово описової (перші чотири) до приписової діяльності (останні три) [Див. 5, с.3-48].

Таким чином, дослідники приходять до висновку, що аналіз політики націлений як на знання процесу політики, так і на обізнаність у процесі політики. Тому вони схилиються до того, що доцільно використовувати два терміни: 1) "дослідження політики", який вживається для того, щоб показати суттєво описовий характер аналізу (знання політики та процесу політики); 2) "аналіз політики", який вживається для підкреслення первинності приписової діяльності (обізнаність у процесі політики).

Спираючись на дослідження зарубіжних науковців можемо сказати, що вони уявляють аналіз політики як діяльність з генерації й презентації інформації в такий спосіб, щоб удосконалити базис, на якому виробники політики роблять свої судження. Він передбачає використання інтуїції та судження й охоплює не лише перевірку політики через розклад її на складові частини, але й розробку і синтез нових альтернатив політики. Аналіз державної політики може бути спрямований як на вироблення дієвої державної політики в тій чи іншій сфері суспільного життя, так і на дослідження і оцінку вже впроваджуваної державної політики й програм.

Вітчизняні науковці дають більш широкі визначення аналізу державної політики. Так, український дослідник В. Тертичка визначає аналіз державної політики як раду-рекомендацію щодо альтернативи-стратегії напрямку діяльності державних інституцій, зорієнтовану на вирішення проблеми чи сукупності проблем, яка ґрунтується на суспільних цінностях [14, с.84]. Інші українські дослідники зазначають, що аналіз державної політики – це кваліфікована оцінка змісту та розвитку державної політики на всіх етапах її впровадження, впливу на задіяні суб'єкти політичного процесу за їх інтересами і потребами, передбачення ймовірних результатів здійснення з метою запобігання небажаним наслідкам і вчасного внесення

коректив у виконання на основі використання наявної інформації і конкретних даних, зібраних у процесі дослідження [10, с.18]. Існує і таке визначення аналізу державної політики як цілеспрямованої інтелектуальної та практичної діяльності з метою створення, критичного оцінювання та поширення знань стосовно процесу вироблення і здійснення державної політики [11, с.25].

Українські вчені зазначають, що аналіз державної політики є складним процесом пізнавальної діяльності, який відбувається шляхом визначення, осмислення, оцінювання широкого спектра засобів, за допомогою яких політичні проблеми визначаються, спрямовуються, розв'язуються, переглядаються або корегуються. Водночас він передбачає дослідження тих соціальних факторів, які задіяні в даному процесі й активно чи пасивно на нього впливають [7, с.60]. Визначивши ці дві складові вчені дійшли висновку, що аналіз державної політики, як і сама політика, може бути визначений як наука і мистецтво. Варто також сказати, що основою ефективного здійснення аналізу державної політики виступає гармонійне поєднання науково-теоретичних знань і практичних навиків.

Суспільний характер проблем, які є об'єктами аналізу державної політики обумовлює його специфіку. Мова йде про те, що в аналізі державної політики, через складність проблем, з якими він має справу, не існує єдиних розв'язків, суто технічних схем аналізу і загалом, абсолютної сталості й уніфікованості даного процесу.

У першій систематизованій збірці документів і матеріалів щодо аналізу державної політики в Україні, аналіз державної політики розглядається як комплекс процедур, що стосуються вироблення рекомендацій (порад) органам влади щодо найкращого, з-поміж можливих, курсу дій – державну політику загалом та її окремі складники, а також питань оцінювання, моніторингу результатів і наслідків виконання державно-управлінських рішень задля покращення показників суспільного розвитку. Рекомендації щодо "найкращого" вибору мають базуватися на суспільних цінностях, на суспільному й соціальному виборі, який зроблено в демократичному суспільстві. Важливою характеристикою аналізу державної політики є його публічність – залучення широких верств громадськості, експертів, науковців, недержавних організацій до дискусій, що передують ухваленню рішень [1, с.4].

Перед тим як запропонувати власний варіант визначення аналізу державної політики, варто розглянути функції, які він виконує в суспільстві. Таким чином, спираючись на дослідження Ю.Сурміна, виокремимо функції аналізу державної політики. Вони можуть бути зовнішніми (орієнтовані на досягнення цілей системи) і внутрішніми (забезпечують функціонування системи).

Зовнішні функції аналізу державної політики:

- дослідницька – передбачає спрямування аналізу державної політики на отримання знань про ті чи інші сторони політики;
- діагностична – передбачає виявлення основних проблем державної політики і шляхів їх вирішення;
- моделююча – передбачає створення різноманітних моделей державної політики;
- перетворююча – визначає спрямування аналізу державної політики на розроблення заходів спрямованих на перетворення державної політики та їх реалізацію на практиці;
- раціоналізації та підвищення ефективності – передбачає вироблення способів підвищення раціональності та ефективності державної політики;
- антикризова (стабілізаційна) – спрямована на вироблення заходів з подолання криз та стабілізації політичної системи суспільства;

- перевірки та впровадження – передбачає перевірку державної політики та її всезагальне запровадження;

- прогностична – спрямована на виявлення наслідків тієї чи іншої державної політики в майбутньому;
- світоглядна (ментальна) – передбачає вплив на світогляд і ментальність суб'єктів політичної діяльності;
- навчальна – спрямована на ознайомлення суб'єктів політичної системи з основами вироблення й реалізації державної політики, а також правилами та прийомами самого аналізу державної політики.

До внутрішніх функцій аналізу політики можна віднести:

- інформаційно-евристична – спрямована на отримання інформації про ті чи інші сторони державної політики, суспільних проблем і загалом політичної ситуації;
- цілепокладання – передбачає визначення цілей, пріоритетів та завдань державної політики, а також мети дій щодо державної політики;
- прийняття рішень – передбачає прийняття рішень щодо державної політики;
- координації та узгодження – спрямована на координацію та узгодження зусиль щодо державної політики;
- контролююча – передбачає контроль за процесом впровадження (моніторинг) та результатів державної політики (оцінювання) [13, с.168-169].

До вже зазначених функцій варто також додати:

- просвітницьку (зовнішню) – допомога у розумінні змісту та наслідків державної політики, передбачає аналіз існуючих підходів до неї та експертну оцінку;
- інтегративну (внутрішню) – синтезування знань з різних наукових дисциплін для потреб вироблення, прийняття, впровадження та оцінювання державної політики;
- емпіричну (внутрішню) – накопичення досвіду і знань, які потім використовуються в наступних дослідженнях або при прийнятті тих чи інших державно-управлінських рішень.

Узагальнюючи внутрішні функції, можна погодитись з українськими вченими, які функціональне призначення аналізу державної політики вбачають у:

- визначенні найбільш реалістичного змісту державних проблем та ефективних шляхів їх реалізації;
- упередженні від необ'єктивності і суб'єктивізму в процесі визначення і реалізації державної політики;
- інформуванні суб'єктів здійснення державної політики про можливі і реальні відхилення від прогностичної моделі впровадження політики в життя;
- виявленні чинників та причин, що сприяють або ускладнюють впровадження державної політики для своєчасного вживання відповідних заходів з боку керуючої системи;
- підвищенні ефективності та результативності державної політики на основі науково-обґрунтованих міркувань про можливі варіанти її здійснення, розробку рекомендацій її практичної реалізації [7, с.64-65].

Дослідивши складові поняття "аналіз державної політики", розглянувши основні підходи до визначення аналізу державної політики закордонних і вітчизняних авторів та виокрепивши його функції спробуємо дати комплексне визначення даного явища. Отже, аналіз державної політики – це специфічний різновид аналітичної діяльності, спрямований на розробку та впровадження державної політики, за допомогою комплексного дослідження суспільних проблем та вироблення рекомендацій компетентним органам і посадовим особам, що приймають державно-управлінські рішення, а також на вивчення та пояснення державної політики, шляхом ґрунтового аналізу процесу вироблення,

прийняття та реалізації державної політики для громадськості й зацікавлених груп.

Список використаних джерел

1. Аналіз державної політики в Україні: навчальна дисципліна, сфера професійної діяльності, галузь прикладних досліджень: збірка документів і матеріалів / [уклад. О. І. Клієвич, В. В. Тертичка]. – К. : К. І. С., 2004. – 210 с.
2. Ахременко А. С. Политический анализ и прогнозирование : [учеб. пособие] / Ахременко А. С. – М. : Гардарики, 2006. – 333 с.
3. Браун М. П. Посібник з аналізу державної політики / М. П. Браун ; [пер з англ.]. – К. : Основи, 2000. – 243 с.
4. Веймер Д. Л. Аналіз політики: концепції і практика / Д. Л. Веймер, Е. Р. Вайнінг ; [пер. І. Дзюби, А. Олійник]. – [2-е вид.]. – К. : Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2000. – 654 с.
5. Гогвуд Б. Аналіз політики для реального світу / Б. Гогвуд, Л. Ган ; [пер. А. Олійника]. – К. : Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2004. – 396 с.
6. Данн В. Н. Державна політика: вступ до аналізу: підручник для ВНЗ / В. Н. Данн ; [пер. з англ. Г. Є. Краснокутського ; наук. ред. М. О. Баймуратов]. – Одеса : АО БАХВА, 2005. – 504 с.
7. Державна політика: аналіз та механізми її впровадження в Україні : навч. посібник / [Валевський О. І., Ребало В. А., Логунова М. М. та ін.] ; заг. ред. В. А. Ребала, В. В. Тертички. – К. : Вид-во УАДУ, 2000. – 232 с.
8. Пал Л. А. Аналіз державної політики / Л. А. Пал ; [пер. з англ. І. Дзюби]. – К. : Основи, 1999. – 422 с.

9. Петренко І. І. Сутність державної політики та державних цільових програм / І. І. Петренко // Віче (Журнал Верховної Ради України). – 2011. – № 10. – С. 23–25.

10. Ребало В. А. Політична аналітика та прогнозування : навч. посібник / Ребало В. А., Валевський О. Л., Кальниш Ю. Г. – К. : Вид-во УАДУ, 2002. – 60 с.

11. Романов В. Є. Вступ до аналізу державної політики : навч. посібник / Романов В. Є., Рудік О. М., Брус Т. М. – К. : Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2001. – 238 с.

12. Сурмін Ю. П. Аналітика державного управління: сутність і тенденції розвитку [Електронний ресурс] / Ю. П. Сурмін // Державне управління: теорія та практика. – 2007. – № 1. – Режим доступу до журн. : <http://nbuv.gov.ua/e-journals/Dutp/2007-1/txts/06sydpdsv.htm>

13. Сурмін Ю. П. Аналитическая деятельность: теория, методы, инструменты: учеб. для студ. высш. завед. / Ю. П. Сурмін, И. П. Бидзюра – К. : "Освіта України" 2012. – 494 с.

14. Тертичка В. Державна політика: аналіз та здійснення в Україні / В. Тертичка. – К. : Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2002. – 750 с.

15. Туронок С. Г. Политический анализ: курс лекций : [учеб. пособие] / Туронок С. Г. – М. : Дело, 2005. – 359 с.

16. Шляхтун П. П. Політологія: історія та теорія : [підручник] / Шляхтун П. П. – К. : Центр учбової літератури, 2010. – 472 с.

17. MacRae D. Policy analysis for Public Decisions / D. MacRae, A. J. Wilde. – North Scituate, MA : Duxbury Press, 1979. – 344 p.

18. Patton C. Basic methods of policy analysis and planning / C. Patton, D. Sawicki. – 3 edition. – New York: Pearson, 2012. – 480 p.

Надійшла до редколегії 11.04.14

И. И. Петренко, канд. полит. наук, ассист.
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

ПРОБЛЕМА ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ "АНАЛИЗ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ"

В статье исследована проблема определения понятия "анализ государственной политики". Проанализировано подходы к пониманию анализа государственной политики, определено его основные составные. Выделено и охарактеризовано функции анализа государственной политики. Предложено авторское понимание понятия "анализ государственной политики".

Ключевые слова: анализ государственной политики, анализ, политика, государственная политика.

I. I. Petrenko, PhD, Assistant Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

THE PROBLEM OF PUBLIC POLICY ANALYSIS' DEFINITION

The problem of public policy analysis' definition is explored in the article. The approaches to the understanding of public policy analysis are analyzed; its main components are defined. The functions of public policy analysis are singled out and described. The author's view of the concept of "public policy analysis" is proposed.

Keywords: public policy analysis, analysis, politics, public policy.

УДК 321.7

Д.О. Печенюк, здобувач
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

Б. БАРБЕР ПРО ІНСТИТУЦІЙНИЙ ВИМІР СИЛЬНОЇ ДЕМОКРАТІЇ

У даній статті автор досліджує особливості процесу інституціоналізації сильної демократії, необхідні для цього інструменти та механізми. Аналізуються три ключові аспекти інституціоналізації: обговорення, прийняття рішень та дія. Вивчаються дванадцять фундаментальних стратегічних положень програми сильної демократії, які мають бути імplementовані у соціально-політичну практику, а згодом і в економічну сферу.

Ключові слова: сильна демократія, інституціоналізація, обговорення, прийняття рішень, дія, сусідські асамблеї, жеребкування, публічна служба, електронне голосування.

Розробляючи теорію сильної демократії, американський дослідник Б. Барбер повсякчас критикує ліберальну демократію, акцентує увагу на її недоліках і застарілості, невідповідності істинним принципам демократії і пропонує концептуальну модель, яка на його переконання, спроможна максимально подолати негативні сторони представницької ліберальної демократії, відмовившись від верифікації політичної практики з філософським знанням, звеличивши роль громадянина, його значущість у політичних процесах, активність громади, значення обговорення у процесі вироблення політичного рішення і залученості громадян у процес творення долі тієї соціальної спільноти, до якої вони належать.

Однак, творець теорії сильної демократії добре усвідомлює, що вийти за межі теоретичного поля і імplementувати ідеї у прикладну царину зможе допомогти тільки вироблення інституційної системи, реальних механізмів і засобів запровадження сильної демократії у

реальну політичну практику. Б. Барбер пише: "Сильна демократія потребує безпосередницького самоуправління залученим громадянством. Вона потребує інститутів, які б включили індивідів і на рівні району проживання і в національному масштабі до спільного обговорення, спільного прийняття рішення і політичного судження, і спільної дії" [2, р.261].

Саме тому він і звертається до розробки відповідного комплексу соціально-політичних інституцій, які у взаємодії покликані доповнювати одна іншу, оптимізувати і зладжувати функціонування сильної демократії. Наслідуючи логіку міркувань вченого, ми також вважаємо за доцільне і навіть необхідне звернутися до детального аналізу інституційного аспекту теорії сильної демократії.

Вчений зазначає, що рівень розвитку сучасного суспільства, а особливо його комунікаційних і технологічних складових, відкриває двері для сильної демократії, адже може інструментально забезпечити переважну

© Печенюк Д.О., 2014

більшість її потреб. На думку дослідника інститути сильної демократії мають відповідати ряду критеріїв, а саме: 1) бути реальними і здійснюваними, продуктом дійсного політичного досвіду; 2) доповнювати і бути конкурентоспроможними по відношенню до представницьких інститутів на державному рівні; 3) прямо проводити небезпеки лібералізму повз такі схильності учасницьких спільнот, як ірраціоналізм, упередженість, уніфікація та нетолерантність, тобто захищати кожного окремого індивіда і його думку, позицію меншості тощо; 4) долати недоліки сучасності такі, як масштаб, технології, складність, парадокс парохіалізму і 5) надавати вираз особливим проявам сильної демократії – обговоренню, судженню, суспільній думці, пропонуючи альтернативи представництву, звичному голосуванню, правлінню бюрократів та експертів.

Вчений переконаний, що переорієнтація демократії у партисипаторний напрям потребує інноваційних інституцій, сильна демократія повинна бути озброєна не лише політичною програмою, а й політичною стратегією. А це значить, що сильна демократія повинна запропонувати системну програму інституційних реформ, а не просто часткові і не пов'язані між собою модифікації. Інституційні зміни мають першочергово торкатися трьох основних сфер, які вирізняють сильну демократію: обговорення (розгляд, формування порядку денного, слухання, емпатія), прийняття рішень (громадська думка, політичне рішення, вироблення політики) і дії (спільна робота, спільна дія, громадянська служба).

У кожній з вище названих сфер мають бути встановлені певні інститути, які у комплексній взаємодії наблизять демократію до партисипаторного зразку. Вважаємо логічним розглянути відповідні інститути і проаналізувати їхнє призначення, значення і значущість.

Інституціоналізація обговорення зразку сильної демократії потребує: сусідських асамблей, телевізійних міських зустрічей та громадських організацій з обговорень, громадянської освіти і рівного доступу до інформації, додаткових інститутів. Отже, щодо сусідських асамблей Б. Барбер зазначає, що вони є засадничими для демократії, адже без спілкування і обміну думками не може бути влади народу. "Чи на ринковій площі, чи у сквері, чи у сільській лавці, чи у перукарні або ж шкільному подвір'ї, або ж міських зборах, демократія повинна мати місце для локальних розмов, свій сусідський парламент. Метою не є здійснення влади чи творення політики: це потрібно для формування умов для здійснення влади – введення громадянської компетентності" [2, р.267-268].

У цьому контексті доречно пригадати роботу Г.Арендт "Про революцію", в якій дослідниця посиляється на ідеї Т. Джефферсона, що добре усвідомлював "наскільки небезпечним може бути надання народу участі у політичній владі без надання їм одночасно більшого громадянського простору за виборчу скриньку і більшої можливості для висловлювання на публіці за день виборів" [1, р. 256].

Відтак, потрібно створити загальнонаціональну систему місцевої громадянської участі, мережу сусідських асамблей у сільській, приміській та міській місцевості, адже політична свідомість народжується в околі. Як писав М. Котлер у роботі "Сусідське управління: місцеві засади політичного життя": "У сусідстві... люди розмовляють одне з одним і детально викладають свої почуття поки рухаються до отримання джерела цінностей у їхніх життях. Вони рухаються до предметів, які сусіди розуміють і поділяють – а саме, спільнота і самоуправління" [4, р. 2].

Такі сусідські спільноти, на думку, Б. Барбера, можуть налічувати від п'яти до двадцяти п'яти тисяч гро-

мадян, проводиться у вигляді форумів з громадянських обговорень по питаннях місцевого, а також регіонального і національного рівнів без замахів на сучасні делегування управлінської відповідальності та влади. Громадянська освіта поступово збільшить компетентність громадян, і з часом асамблеї зможуть стати потенційними інститутами з питань місцевого прийняття рішень і діяльності спільноти. Сусідські асамблеї можуть відбуватися раз на тиждень, коли дорослі люди, що працюють, матимуть можливість їх відвідувати. На початкових етапах, поки вони не переберуть на себе відповідальність прийняття рішень, справа асамблей матиме три вектори: гарантування місцевої звітності, обговорення питань (встановлення порядку денного), діяльність у ролі омбудсмена. На другому етапі становлення, сусідські асамблеї зможуть стати голосуючими виборчими округами щодо регіонального і національного референдумів, і можливо, діяти як об'єднання спільнот у системі телекомунікацій. Задля постійного функціонування сусідські асамблеї повинні мати фізичний "дім", спочатку можуть використовуватися будівлі загального значення, такі як школи, але з часом для асамблей мають бути відведені окремі приміщення для їхнього повноцінного функціонування, які згодом стануть домом громадян, по-справжньому громадянським простором, в якому жінки і чоловіки зможуть підтверджувати громадянство. "Задовго громадянство було ідентичністю без фіксованої адреси і постійної резиденції" [2, р.271], – зазначає Б. Барбер.

Для захисту прав і більшої ефективності асамблей в їхній роботі мають бути задіяні голова і секретар, ці посади повинні обійматись навченими представниками громади, які можливо мали досвід роботи у федеральній громадській службі. Голова і секретар не матимуть права голосу, а слідкуватимуть за чесністю дискусій, відкритістю дебатів, не беручи самостійної участі у процесі обговорення.

Безперечно, ліберальні демократи схильні вважати, що ідея сусідських асамблей приречена через нестачу людської активності. Як писав Дж. Помпер у роботі "Внесок політичних партій у демократію": "виборці мають забагато справ, що тиснуть на них, починаючи із заробляння грошей до занятя коханням, щоб прослідкувати за арканом процедур управління" [5, р.7].

Але Б. Барбер має що сказати у відповідь на подібні закиди. Він переконаний, що люди відмовляються від участі тільки тоді, коли з політикою не рахуються, вони є апатичними, тому що позбавлені влади, а не безвладними через власну апатичність. Він наголошує, що прийшов час звільнити сусідство від ностальгії і поновити на позиції серцевини клітини демократичного тіла політики.

Як ми розуміємо, сусідські асамблеї пропонують живі форуми, але вони зачіпають лише населення певної обмеженої місцевості, і можуть мати тенденцію до розмежування регіонів і нації як такої. Регіональний і національний рівні потребують обговорення не менше. Сильна демократія вимагає такої форми міської зустрічі, за якої участь пряма, а комунікація регіональна чи навіть національна. Проблема масштабів може бути вирішена за допомогою модернізації електронної комунікації. Під останньою вчений має на увазі першочергово кабельне телебачення і супутникові ресурси, інтерактивні можливості відео і комп'ютерів тощо. Проте варто наголосити, що ідея спілкування між громадянами на державному рівні зародилася у дослідника у вісімдесяти роки XX століття, коли інформаційні технології і мережа Інтернет не мали навіть натяку на сучасні масштаби розвитку і потужності, які сьогодні додають сильній демократії більше шансів на успіх у власній реалізації.

Б. Барбер зазначає, що телекомунікаційні технології можуть використовуватися по-різному, залежно від того, які цілі у осіб або груп, що їх використовують, виникають нові ризики для сильної демократії, адже обговорюваний технологічний інструмент може використовуватися цивілізовано і конструктивно або ж – деструктивно і маніпулятивно. Однак, якщо досліджувати ідеальну модель, тоді за неї ці нові технології повинні використовуватися для підвищення громадянської освіченості, гарантування рівного доступу до інформації, зв'язку між громадянами і інститутами, що робитиме їхнє спілкування можливим і продуктивним на великих просторових відстанях. Однак телекомунікаційне спілкування не може лишатися неконтрольованим, для здійснення організаційної функції, на думку вченого, має бути створена громадянська комунікаційна спілка (ГКС), яка нестиме відповідальність за конструктивне використання мережі та захист індивідів від засилля необ'єктивної інформації, члени такої спілки обиратимуться з представників різних сусідських асамблей або з регіональних асоціацій, які складатимуться з певного ряду сусідських асамблей.

Відповідно дані засоби, як ми вже зазначали, сприятимуть зростанню освіченості і компетентності громадян і урівнюватимуть їхні шанси на доступ до інформації. Цілком зрозуміло, що інформаційне суспільство, з одного боку, полегшує дану справу, а з іншого – ускладнює. Зростає кількість громадян з доступом до інформації, але в той же час збільшується і кількість інформації з усіх суспільно значущих царин, зокрема, політичної, економічної тощо. Вчений вважає можливим подолати цю дилему наступним шляхом: дотувати видавничу і телевізійну сферу, щоб вони забезпечували населення рівним доступом до друкованих і відео матеріалів освітнього та інформативного характеру.

Додатковими засобами, що пожвавлюватимуть роботу сусідських асамблей, за Б. Барбером мають стати представницькі міські збори, керування офісом шляхом жеребкування, декриміналізація та мирова юстиція. Представницькі міські збори врівноважують принцип участі та повної залученості громадян до процесу обговорення на місцевому рівні, рятуючи від роз'їдаючого впливу масштабу. Представники міських зборів обиратимуться шляхом жеребкування, а членство змінюватиметься, таким чином кожен громадянин певний час братиме участь у процесі управління. Це саме стосується і муніципалітетів, які також можуть формуватися з громадян. Щодо юридичного аспекту, Б. Барбер зазначає, що значна кількість проступків може бути виведена з кримінального кола і розглядатись не у суді, а в інший спосіб, наприклад, на форумах справедливості.

Щодо інституціоналізації виміру, пов'язаного з прийняттям рішень, вчений говорить про необхідність активізації національної ініціативи і процесу референдуму, запровадження електронного голосування, виборів за жеребом (розподіл, заміна і платня), гарантування та ринкового підходу до публічного вибору. Отже ініціатива і референдуми мають стати одними з головних інструментів у руках населення, якщо воно хоче позбутися маніпуляцій еліти і збільшити свою участь в управлінні державою. Вони можуть стати сходинкою на шляху до поновлення обговорення і суспільного прийняття рішень. Безперечно, скептики і захисники ідеї правління експертів продовжуватимуть виступати проти законодавства, що виробляється шляхом референдуму, народної правотворчості, наголошуючи на тому, що в наш занадто складний і технологічний час люди не зможуть здійснювати пряме управління розсудливо. Однак, на думку творця теорії сильної демократії, прибічники представницької демократії просто помиляються у са-

мому розумінні законотворчої функції, сприймаючи її як інституціоналізацію науки або істини, натомість її слід сприймати як вплив громади на науку та істину. І в цьому аспекті громадяни нічим не відрізняються від обраних законотворців: їхнє завдання полягає у виробленні висновків та поглядів, оцінці, покладаючись на здоровий глузд, а не експертизу. Політичний здоровий глузд виходить з ціннісних пріоритетів, а тому ініціатива і референдум можуть збільшити потужність і продуктивність громади, що є неодмінною умовою сильної демократії і водночас ключовим елементом її програми.

"Інтерактивні відео комунікації роблять можливими нові форми голосування, які при обережному використанні, можуть посилити демократію" [2, р.289], – наголошує Б. Барбер. Актуалізація подібної можливості відбувається у зв'язку з тим, що виникає підґрунтя і практична форма втілення відповідей регіонального і національного масштабів, виникає можливість електронного голосування. Проте вчений наголошує, що зручна процедура електронного голосування має відбуватися не вдома у громадянина (окрім випадків людей, що мають проблеми з руховим апаратом, молодих матерів, осіб похилого віку тощо), а в місцях, вироблення і продукування думок і суджень громади, в сусідських асамблеях, адже знаходячись вдома, людина буде більше думати про власні інтереси і надавати перевагу рішенням, які будуть більш вигідні їй як приватній особі, а ось рішення які прийматимуться на спільній території, з урахуванням впливу громади з відчуттям загальної волі, будуть більш вигідними спільноті, в силу чого носитимуть більш демократичний характер.

Б. Барбер добре усвідомлює, що навіть за прямої демократії сильного зразку буде неможливим повністю відмовитися від представництва, що першочергово пов'язано з масштабами сучасних держав, але на його думку, вибори цих представників мають відбуватися з чітким урахуванням і розробленими процедурами розподілу повноважень, заміни представників і питання оплати їхньої праці. Він вважає за доцільне повернутися до процедури виборів представників за жеребом, способу який визнавався Ш. Монтеск'є найбільш природним для демократії. "Введення виборів за жеребом на обмежувачій основі може врятувати представництво від самого себе, дозволивши одним громадянам діяти від імені інших (маючи справу з проблемою масштабу)" [2, р. 291], – зазначає вчений. Жеребкування також допоможе нейтралізувати деформуючий вплив заможності на публічну службу, розподіливши публічну відповідальність більш рівномірно між населенням, залучивши значно більшу кількість громадян до процесу вироблення політики і адміністрування. Вчений стверджує, що є дві арени, до яких може застосовуватись жеребкування у сучасних представницьких системах. Перша – місцеві асамблеї, на яких за допомогою жеребу можуть визначатись представники, делеговані до регіональних асамблей (кількість обранців може варіюватись, але в середньому дорівнювати п'яти особам з однієї сусідської асамблеї, а термін їхніх повноважень Б. Барбер пропонує обмежити одним роком). Друга – це місцеві офіси, які не вимагають від представників особливих вмінь та навичок, знань і досвіду, хоча останні і можуть отримати певну мінімальну підготовку. Жеребкування таким чином залучить до політичного процесу тих, хто раніше вважався апатичним через безвладдя, зрівнявши їх у можливостях із забезпеченими і освіченими.

Однак, щоб запрацювати по-справжньому демократично, ідея жеребкування має бути доповнена, на думку дослідника, регулярною ротацією представників, з одного боку, задля того, щоб максимальна кількість насе-

лення могла бути залучена до процесу управління, а з іншого – задля уникнення таких недоліків як корупція, лобіювання тощо. Окрім цього, вчений переконаний у тому, що представники мають отримувати щоденну платню за виконання обов'язків, покладених на них громадою, задля того щоб компенсувати час, витрачений на справи спільноти, без виконання професійної роботи, і з метою стимулювання якісно виконувати публічні функції. "Там, де кожен громадянин має рівну можливість політичного судження і рівну відповідальність за загальне благо, ротація відповідальності серед громадян, обраних жеребом, стає впливовим символом істинної демократії. Це найпростіший ... інструмент сильної демократії" [2, р.293], – переконує Б. Барбер.

Щодо інструментів гарантування і ринкового підходу до публічного вибору вчений зазначає наступне: перший серед демократичних інструментів – це вибори, останнім часом децентралізований або ринковий підхід щодо публічного вибору набуває все більшої популярності. Такий підхід спрямований на надання індивідам влади щодо публічного вибору, він передбачає використання ринкових механізмів у процесі визначення суспільних інтересів. Громадяни, озброєні виданими урядом гарантіями, наділені економічною владою купувати товари та послуги, які припадають їм до вподоби, в той час як створення та обслуговування цих товарів і послуг відводиться приватним виробникам, які змагаються на вільному ринку за отримання замовлень від споживачів. У цілому ця ідея не є новою, і сягає по суті часів артикулювання А. Смітом головних положень вільного ринку, а згодом була імплементована до практики США, наприклад, коли Дж. Білл дозволив ветеранам Другої світової війни здобувати освіту у будь-якому навчальному закладі.

Б. Барбер вважає, що можливо, якби ця ідея була виключно ліберального характеру, вона б не потрапила до програми сильної демократії. Проте у 60-ті роки ХХ століття ціла низка науковців, критиків і аналітиків, зокрема, К. Дженкс, Дж. Кунс, С. Шугармен взяли на озброєння ідею гарантій як прогресивну альтернативу для гаснучої системи безкоштовної середньої школи у США. Вони стверджували, що така система збільшить батьківську активність, урівняє вибір і допоможе подолати недоліки існуючої системи. Батьки, залучені до проблеми освіти дітей, стають громадянами, залученими до проблеми сусідського ареалу. Гарантії виступають у вигляді форми влади, а влада – це найбільш ефективний каталізатор громадян. Звісно, система гарантій веде за собою і комплекс небезпек, зокрема, активізація індивідуальних інтересів громадян як батьків, що зацікавлені ліпшою освітою для своєї дитини, проте маючи приватне коріння, ця проблем змушує громадян діяти злагоджено, взаємодіючи з іншими громадянами-батьками. Окрім того, гарантії можуть не просто збільшувати громадську активність, а й викривляти спільноту, привносячи корупційні моменти. Це свідчить про те, що ідея системи гарантій не може сприятися з ентузіазмом, але також не може позбавлятися можливості експериментального застосування.

І ще один вимір інституціоналізації сильної демократії, пов'язаний з аспектом демократичної дії, передбачає актуалізацію національного громадянства і спільної дії, сусідського громадянства і спільної дії, демократії на робочому місці та перетворення сусідства на фізичний публічний простір. Національна служба сприймається Б. Барбером як життєво важливий елемент між правами і обов'язками за режиму сильної демократії. І права, і обов'язки розуміються дослідником як творіння конституційної системи, фундамент для здорового

громадянства. Народ, який має волю святкувати свої права, але не бажає прямо їх захищати, на думку вченого, приречений невдовзі втратити причину веселощів. З демократичним громадянством не можуть порівнюватися ані об'єднання фахівців, ані волонтерські організації.

Думки про загальну національну службу наводять Б. Барбера на іншу ідею – створення універсальної громадянської служби, яка покликана здійснювати навчально-тренувальні програми людського ресурсу, пов'язані з управлінськими можливостями, які згодом допоможуть удосконалити демократію. Навчання повинні будуть проходити усі дорослі люди, незалежно від статі, статків тощо, і освітній процес триватиме в середньому від одного до двох років. Усі студенти натимуть можливість обирати програму серед п'яти напрямків: захисного, міського, сільського, міжнародного і особливого. Однак перш ніж обрати один із вище перерахованих напрямків навчання, усі будуть проходити тримісячний курс з фізичної підготовки, механіки, екології, електоральних навичок, громадянської освіти, елементів соціальної науки тощо. Кожна група (комуна) з певної спеціальності матиме сто студентів, які поділятимуться ще на чотири підгрупи по двадцять п'ять осіб (команди комун), вони будуть розміщені у відповідні спеціальності соціальні умови і їхня діяльність зосереджуватиметься на вирішенні ключових проблем певної царини. За таких умов громадяни, що служать своїй державі, стануть по-справжньому публічними. Вчений має надію, що з часом подібні служби зможуть з'явитися і в економічній царині.

Б. Барбер підмічає, що політична участь є більш доступною на рівні сусідства, коли наявна безліч варіантів для залучення. Хоча, говорячи про використання інструменту жеребкування, він наголошує на зростанні такої можливості у процесі управління для кожного громадянина. Сильна демократія розвиватиме програму Дія, що сприятиме активності на всіх рівнях від локального до національного. Наприклад, можна запроваджувати громадянські прибирання або створювати місцеву поліцію, що перетворюватиме апатію на активність. Однак цей інструмент буде лише додатковим у процесі генералізації загального духу громадянської відповідальності.

Вчений зазначає, що фундаментальним положенням сильної демократії виступає теза про первинність політики по відношенню до економіки. Однак демократизація робочого місця може відбуватися й на початкових етапах побудови сильної демократії. Наприклад, у роботі проєктів, фінансованих урядом, що відбувається за принципами гуманного управління і егалітаризму, або ж у кооперативних моделях, в межах яких робітники одночасно виступають й власниками бізнесу. Н. Картер у роботі "Демократія на робочому місці: перетворення робітників на громадян?" пише: "...робочі кооперативи – організації, власниками яких і контроль над якими здійснює робоча сила – місце, де очікується найбільш екстенсивна і регулярна участь, а відтак і її вплив – суттєвіший" [3, р. 167].

І ще один останній за рахунком, але не останній за значенням елемент інституціоналізації сильної демократії пов'язаний з перетворенням сусідства на фізичний публічний простір. Б. Барбер говорить про те, що програма сильної демократії вимагає своєрідної архітектури та дизайну, які б відповідали вимогам обговорення і надавали громадянству фізичний ареал розташування і функціонування. Громадські місця мають стати аренами задоволення і духу братерства, дискусії та активності, прийняття й аналізу рішень. Сусідські асамблеї потребують власної локації, яка б підтримала їхню місію перетворення чужинців на сусідів. І що важливо, сусідство має бути організоване таким чином, щоб зберігаючи власну ідентичність, кожен

громадяни був відкритим для іншого, і тоді парохіалізм як ворожість до чужинців не матиме шансу на появу. Традиційне сусідство початку ХХ століття було значно безпечнішим і продуктивнішим за сусідство на початку ХХІ сторіччя в силу специфіки забудови території. Освітні школи на території певної сусідської асамблеї мають привчати молодь до основ громадянства, розтлумачувати, що являє собою феномен сусіда та громадянина, відмовляючись від будь-яких проявів дискримінації за будь-якою ознакою. На глибоке переконання американського дослідника, лише перекроювання ландшафту допоможе формуванню справжньої сильно-демократичної свідомості у людей.

Отже, як ми могли зрозуміти з усього вище наведеного матеріалу, порядок денний розбудови сильної демократії за Б. Барбером не обмежується однією реформою або введенням одного соціального інституту. Запровадження демократії сильного зразку – це застосування комплексу інститутів, механізмів та інструментів, які лише у взаємодії зможуть допомогти розвитку прямої демократії у теперішньому часі. Безперечно, ідеї американського вченого не позбавленні раціонального зерна, однак, в багатьох аспектах ми бачимо його захоплення своєю теорією, що часом засліплює дослідника і

позбавляє можливості бути об'єктивним. Не можна, наприклад, не погодитись з Б. Барбером у питанні, що стосується телекомунікаційних технологій, електронного урядування і виборів, однак в той же час викликають подив такі ідеї науковця, як перекроювання фізичного простору, спільні прибирання тощо. І в цьому сенсі доволі слушним буде пригадати речення, яке вчений пропонує нам на початку знайомства з його теорією, зазначаючи що сильна демократія – це ідеальний тип політичного режиму, а відтак може слугувати лише певним мірилом практики, реальних інститутів, явищ та відносин.

Список використаних джерел

1. Arendt H. On Revolution. – New York: Viking Books, 1965. – 350 p.
2. Barber B. Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age. – Berkeley: University of California Press, 2003. – 320 p.
3. Carter N. Workplace Democracy: Turning Workers into Citizens? / Participatory Democracy and Political Participation: Can Participatory Engineering Bring Citizens Back In? – New York: Taylor & Francis, 2006. – 256 p.
4. Kotler M. Neighborhood Government: The Local Foundations of Political Life. – New York: Bobbs Merrill. – 1969. – 123 p.
5. Pomper G. The Contribution of Political Parties to Democracy. – New York: Praeger. – 1980. – 156 p.

Надійшла до редколегії 11.04.14

Д. А. Печенюк, соискатель
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

Б. БАРБЕР ПРО ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СИЛЬНОЙ ДЕМОКРАТИИ

В данной статье автор исследует особенности процесса институционализации сильной демократии, необходимые для этого инструменты и механизмы. Анализируются три ключевых аспекта институционализации: обсуждение, принятие решений и действие. Изучаются двенадцать фундаментальных стратегических положений программы сильной демократии, которые должны быть имплементированы в социально-политическую практику, а со временем и в экономическую сферу.

Ключевые слова: сильная демократия, институционализация, обсуждение, принятие решений, действие, соседские ассамблеи, жеребьевка, публичная служба, электронное голосование.

D. O. Pechenyk, PhD student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

B. BARBER ABOUT INSTITUTIONAL DIMENSION OF STRONG DEMOCRACY

In this article the author examines the characteristics of the process of strong democracy institutionalization, the necessary tools and mechanisms. The three key aspects of institutionalization such as talk, decision-making and action are analyzed. The twelve fundamental strategic theses of strong democracy program that should be implemented into the socio-political practice, and eventually into the economic sphere are studied.

Keywords: strong democracy, institutionalization, talk, decision-making, action, neighborhood assemblies, election by lot, public service, electronic voting.

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 168.522

О. Ю. Павлова, д-р філос. наук, проф.
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ВІЗУАЛЬНІ ПРАКТИКИ В КОНТЕКСТІ ТРАНСФОРМАЦІЇ КУЛЬТУРИ ПРЕМОДЕРНУ

Стаття присвячена дослідженню соціокультурної динаміки культури Премодерну. Доводиться, що логіка культурних трансформацій відповідає диференціації процесів виробництва, розподілу, споживання, насолоди, а також історичним модифікаціям людських потреб і здібностей. Обґрунтовується пріоритет візуальних практик в організації структури здібностей суб'єкта.

Ключові слова: візуальні практики, Премодерн, культура.

Бачення людини не є просто фізіологічною реакцією організму. Воно обумовлено культурно-історичними практиками і, само по собі, має процесуальний характер. Саме тому наголос у розумінні зорового механізму ставиться на його функціонуванні як соціокультурної практики. Ця перспектива дослідження представлена в працях Н. Мірзоева, В. Мітчела, К. Моксея, М. Фуко. Дана постановка проблеми дозволяє: по-перше, уникнути абсолютизації суб'єкт-об'єктної опозиції (тим більш

ця теза є важливою в контексті культури Премодерну); по-друге, зрозуміти логіку функціонування візуальних практик в динаміці диференціації процесу виробництва – розподілу – споживання – насолоди у різноманітності їх історичних форм і у відповідності до культурної типології. Своєрідність культури Премодерну, не дивлячись на її типологічну єдність, дозволяє виявити декілька стадій зазначеного процесу диференціації, а, отже, відзначити трансформаційний потенціал даного типу куль-

тури. Таким чином, метою даного дослідження є виявлення специфіки візуальних практик в контексті трансформації культури Премодерну.

Історичну динаміку Премодерну можна умовно поділити до та після "неолітичної революції" (умовно тому, що ця віха, зазначена неоеволюціоністом Г. Чальдом, є достатньо тривалим періодом). Відповідно до загальноприйнятої типології, до "неолітичної революції" існує культура збирання та полювання з відповідною їй родовою організацією суспільства. Після неї виникають форми традиційної культури (Давній Схід, Античність, Середньовіччя), спільним моментом яких є те, що всі вони є формами розкладу роду.

У родовому суспільстві людина виробляє без надлишку, отже, все вироблене оцінюється за найвищою шкалою, поза ціннісною градацією. Процес виробництва – розподілу – споживання – насолоди є недиференційованим. Розкриємо більш докладно що означає дана теза. Перш за все, слід відзначити, що єдність життєвого процесу розкривається перед людиною як ієрофанія (термін М. Еліаде).

Благоговійне ставлення до сакрального як предмету виняткової значущості має для архаїчних культур має інше значення, ніж теофанія. Остання проявляється лише після формування опозиції священного і профанного. У ранніх формах культури, де відсутнє протиставлення святкового і повсякденного, божественний маніфестаціонізм ієрофанії (М. Еліаде) передбачає загальнозначимість смислів, відсутність їх ієрархії. Немає нічого більш цінного чи менш цінного, морального чи аморального – все існує на межі вимирання в ситуації економії дару. Вузкість екологічної ніші в культурі полювання і збирання дуже низька – 0,05 людини/м.кв. (дані історика С. Нефьодова). Лише напруга усіх сил кожного відсуває за межу вимирання всіх членів роду, є єдиною (а не вищою, оскільки нижчої не існує) формою безпосередності, зацікавленості людини в житті.

Насамперед, ця зацікавленість проявляється в тому, що головною метою процесу виробництва – розподілу – споживання є сама людина, а не річ сама по собі (навіть знаряддя праці). Головним знаряддям виступає сама людина як істота родова. Саме фасцинація, яка є енергією зусиль всіх членів роду в момент небезпеки, створює умову подолання зоологічного індивідуалізму, а зовсім не рефлексивне зусилля з конструювання предмета, що продукується окремим індивідом. Тому людська потреба саме як потреба в іншій людині – це не просто фейєрбаховська спекуляція. Так олюднена потреба стає умовою відмежування від світу тварин і підставою формування родової організації людського стада, формування/виробництва "становища людини в Космосі" (у сенсі єдності процесу антропо-, культуро-, соціогенезу). У потребі в іншій людині засіб і мета не розділені, ще не рознесені по різних видах соціокультурних практик і тому доцільність, яка була сформульована І. Кантом як апіорний принцип естетичної діяльності, є базовою характеристикою існування людини в цілому. Отже, мистецтво, яке сприймається культурою Модерну не тільки як вища, але і єдино можлива, споконвічна форма естетичної діяльності, насправді є історичним, перехідним феноменом. Його значення не слід абсолютизувати. Але не слід абсолютизувати і процес виходження з природи і створення олюднених потреб. Це не райдужна картина загального благоденства, "первісного статку" (термін М. Салінса та Б. Блека, хоча безумовно періоди рівноваги з середовищем, безумовно, існували, інакше така "неспеціалізована істота" (А. Гелен) як людина взагалі б не мала жодного шансу вижити), але насамперед скрутна залежність людини від

природних умов. Тому спільна потреба породжує потребу в іншій людині, що чревата залежністю від природи.

Потреба в іншій людині не є її метафізичної або природної сутністю, раз і назавжди даною в готовому вигляді. Вона стає результатом антропогенезу, шляхом придушення тваринних потреб, насамперед зоологічного індивідуалізму. Тому харчові та статеві табу є наріжним каменем людського ставлення до світу, які закріплюються у формах тілесної і соціальної організації. Саме виробництво людини як виробництво її олюднених потреб обумовлює необхідність речей, які опосередковують її ставлення до світу природи, створюють, втілюють "другу природу" (І. Кант), а також рухливий кордон між двома типами природи.

Відсутність суб'єкт-об'єктної опозиції в міфі означає включеність речі в світ людини. На цьому етапі річ не має тієї субстанціональної самостійності, яка характерна для новоєвропейського раціоналізму. Ця теза проявляється російським дослідником середньовічної культури А. Гуревичем: "Речі, які є прямим продовженням суб'єктів дії і, більше того, самі мало не суб'єкти її, виконують в композиції стародавньої пісні найважливішу роль" [2]. Середньовічна культура, як предмет дослідження даного російського культуролога, є найбільш раціоналізованим варіантом Премодерна. Саме як різновид премодерної культури, Середньовіччя, навіть в християнській інтерпретації, зберігає "містичну співучасть" (термін Л. Леві-Брюля, К. Юнга), "органічний" зв'язок людини і речі, хоча найбільш повно лише в елітарній страті воїнів. Як зазначає автор роботи "Едда" і сага": "Як бачимо, особлива увага до предметного світу в "Промовах Хамдіра" приділяється в кульмінаційні моменти в сценах найвищої напруги і драматизму. Саме в ці моменти сфера речей ущільнюється і робиться найбільш відчутною. Спонування і емоції героїв виявляються або в їх промовах, або у вчинках і жестах, останні ж знаходять свою реальність саме в зіткненні з речами, притому з речами певного роду – зброєю, золотом, кіньми. Всі ці предмети княжого і дружинного побуту включаються у сферу активності персонажів епосу як невід'ємного і найважливішого її компонента. Вони не лише служать героям, але й у свою чергу здійснюють на них вплив. Герой не замкнений у самому собі, його озброєння і багатство суть пряме продовження його "я". Імена мечів, коней, кораблів, кубків, настільки часто згадувані і в поезії і в сагах, свідчать про цей специфічний зв'язок між ними та їх володарями" [2]. В інших страхах (відповідно до трьох стратної структури, сформульованої французьким дослідником Ж. Дюмезилем) і більш пізніх періодах "подрібнюється" (термін А. Гуревича) характерне для героїчного епосу ставлення до речі. Якщо використовувати визначення М. Гайдегера, то річ перетворюється на предств (пізніше більш докладно зупинимося на цих конотаціях). У ранніх формах культури, в первісному фетишизмі магічна співвіднесеність, спорідненість ("сообразність" в термінах українського естетика А. Канарського) людини з річчю має значення оскільки, оскільки воно забезпечує спорідненість між самими людьми, а тому виступає формою виробництва самої людини.

Рівноцінність всіх артефактів для представників ранньої культури полягає, насамперед, у їх похідності від потреби в іншій людині, у родовому співтоваристві в цілому. В цьому сенсі самоцінність, цілісність самої людської потреби не передбачає поділ блага взагалі на його окремі виміри (користь, красу, добро і істину), так само як не має значення в первісному синкретизмі розподіл виробництва, споживання та насолоди. Тільки подальший рух форм і рефлексій політекономії та філософії дозволяє визначити дану форму господарювання як панування споживної вартості. В архаїчній

культури наявність і виробництво речей, яких неможна безпосереднє спожити (тут мається на увазі прикраси, наскальні зображення, татування з усіма їх магічно-естетичними конотаціями) або можна спожити лише опосередковано (знаряддя праці), свідчать про те, що головним є виробництво самої людини. Соціокультурний сенс магії як суспільного способу культивування почуттів добре пояснив англійський дослідник Дж. Коллінгвуд в роботі "Принципи мистецтва. Теорія уяви".

У первинному синкретизмі людської діяльності життєво важливими є всі моменти позначеного процесу, які лише після пізнішої диференціації можна розглядати як самостійні і самодостатні. Тільки після "неолітичної революції" в подальшому розвитку культури соціальна значимість процесу розподілу, який розколює єдність виробництва – споживання – насолоди, опосередковується, інституалізується, автономізується. Навіть почне розглядатися як головний сенс у житті людини.

На етапі культури полювання і збирання безпосередність розподілу зводиться до форми відкушування/відшматовування (що фіксується в етимології слова "шматок", як результат такого способу розподілу). Але, все ж таки, людський спосіб відкушування як перший історичний спосіб споживання та розподілу, навіть в цих ранніх формах культури, радикально відрізняється від тваринного, оскільки має характер відкладання у часі (що доводить Ж. Дерріда в роботі "Дарувати час", аналізуючи спорідненість феноменів дару та дати), а не безпосереднього споживання як пожирання. Навіть людське стадо збирається разом, приносить свою здобич до пункту збору (навіть збиральництво припускає примітивні кошки, тобто опосередкування процесу виробництва/споживання артефактом ще на стадії присвоєння) і тим самим задає часову перспективу існування всім своїм членам, на відміну від стихії тваринного жадання та зоологічного індивідуалізму.

Процес прилучення/виробництва, і, відповідно, виховання людини полягає в тотемічній практиці проковтування, в єдності її магіко-фетишистських функцій. Ініціативний характер такого взаємного проковтування (людини і тварини) у його соціоконструючому сенсі, розкритому російським дослідником В. Проппом в роботі "Історичні корені чарівної казки", припускає так само і процес насичення. Останнє є способом найвищої насолоди, як онтологічної характеристики в значенні позитивного ствердження людини у світі в єдності її потреб і здібностей. Споживання їжі стає способом ідентифікації роду в світі. Як показав В. Пропп, приналежність до світу живих і мертвих так само визначається як вибір виду їжі: в споживанні їжі і пиття мертвих і полягає сенс спокуси-випробування казкового героя. Процес поглинання орієнтується не на смак як оціночне судження, яке буде базовим для культури Модерну, а є онтологічною характеристикою як спосіб позитивного ствердження/насичення людини у світі.

Єдність здібностей тут тотожна самоцільності потреб як потреби в іншій людині. Сама єдність здібностей тут передбачає не тільки і не стільки відсутність домінант візуальних практик у способі орієнтації людини, а насамперед єдність розуму і почуттів, раціонального і чуттєвого. Цікавим у цьому контексті може бути спорідненість слів "лічити" та "личити". Вони мають різні значення в сучасній українській мові: 1) це – "рахувати"; 2) це – "подобається", "лежить душа", "навертається на серце", гармонує з чимось, пасує, підходить, тобто буде до лиця (як може "навертатися на серце", подобатися, відповідати сукня певній людині, в той спорідненості людини та речі про яку вже йшла мова). Здавалося би, ці два абсолютно різних значення перетворюють ці слова в омоніми. Але тут упущеним залишається вихідний сенс, який надалі диференціювався в різні значен-

ня. Коли акт рахування, перерахунку був ще встановленням не кількісної, а якісної визначеності: людина перераховувала тим актом, що знала, відала (вела) кожного одноплемінника в обличчя/личину (навіть морду оскільки тварини також в тотемізмі є родичами), якщо розглядати цей процес у контексті мисливського сенсу "шляху масок" (К. Леві-Стросс). Причому цей процес рахунок/впізнання був одночасно посвідченням/насолодою від підтвердженої спорідненості. Таким чином, раціональне та чуттєве тут ще нероздільні і довго ще будуть недиференційовані в культурі Премодерна (як свідчить піфагорейська експлікація категорії "гармонія", де кількісна сторона порядку чисел, що має чітко виражений раціональний і навіть математичний характер, але не заперечує повноту і досконалість його емоційного переживання).

Саме переживання/співпереживання як буття тут і тепер, єдність раціонального і чуттєвого підкреслює не індивідуальність, а колективність процесу споживання. Таку ж тенденцію простежує російський культуролог В. Курінний, розмежовуючи в сучасній ситуації види суспільства споживання та враження.

В єдності людських здібностей і потреб, раціонального та чуттєвого, всі інші відмінності-визначеності ще залишаються нерозмежованими під егідою єдності людини як родової істоти, людини і роду. Візуальні практики в єдності раціонально-чуттєвого "субстрату людських здібностей" (І. Кант), безумовно, також включені в логіку окультурення світу. Класичною стала фраза, про те, що око людини бачить гірше ока орла, але бачить зовсім інше. Бачить, насамперед, всебічно, тобто орієнтується не тільки на свої органи відчуття, а й з урахуванням зорового (хоча, звичайно не тільки зорового) досвіду всіх членів колективу. Так складається / формується метафора всезнання / всевідання, яка в процесі подальшої емансипації візуальних практик отримує осмислення в логіці всебачення, насамперед як свобода від тваринної потреби (в цьому сенсі жадання одноокого циклопа протиставлено в грецькому міфі "хитромудрості" Одисея). Так закладаються антропологічні основи "недостатності", в кінцевому рахунку, суб'єктивності сприйняття окремою людиною світу, але, все ж таки, принципово відмінне від тваринного способу орієнтації, що відзначав німецький мислитель М. Шелер: "Собака може роками жити в садочку і часто бувати в усіх його куточках, але вона ніколи не зможе скласти собі цілісний образ саду і незалежного від положення його тіла, розміщення його дерев, кущів тощо, який би величини не був сад. У нього є лише мінливий навколишній світ, що змінюється разом з рухами тіла, які він не здатний скоординувати з цілісним простором саду, незалежним від положення його тіла. Причина в тому, що він не в змозі зробити своє тіло і його рух предметом, включити положення свого тіла як мінливий момент свого споглядання простору і навчитися ніби інстинктивно враховувати випадковість свого становища, як це може робити людина, і не вдаючись до допомоги науки. Це досягнення людини – лише начало того, що вона продовжує в науці. Бо в тому і полягає велич людської науки, що в ній людина навчається у всьому більшому обсязі враховувати себе зі всім своїми фізичним і психічним апаратом, як з чужою річчю, що знаходиться в строгому каузальному зв'язку з іншими речами, а тим самим може отримати образ світу, предмети якого абсолютно незалежні від її психофізичної організації, від її почуттів і їх порогів, від її потреб і зацікавленості в речах, які таким чином залишаються постійними при всіх змінах її положень, станів і чуттєвих переживань. Тільки людина – оскільки вона особистість – може піднятися над собою як живою істотою і, виходячи з одного центру, як би по той бік просторово-часового світу, зробити предме-

том свого пізнання все, зокрема і саму себе" [3]. Те, що засновник філософської антропології пояснював як особистісну характеристику людини, насправді, є результатом історично сформованої здатності до колективної дії (зокрема у вимірі візуальних практик).

Ще одна іманентна властивість бачення людини проявляється, перш за все, в тому, що бачить вона не тільки, матеріально-чуттєве, контури речі, але і логіку її трансформації (вихід на над-чуттєве). Тобто бачить не лише тільки те що є, а чого немає. Саме тому бачення обтяжено небезпекою видимості.

Звичайно, в культурі збирання і полювання людина не лише бачить, скільки проговорює, відчуває, поглинає її. Як власне і сама людина є результатом переродження/поглинання ініціативних метаморфоз. Візуальні практики в архаїчній культурі ще не можуть здійснити емансипацію, мати претензію на самодостатність (хоча екстатичне бачення шаманів вимагає окремого дослідження). Для цього необхідні специфічні культурні умови.

При появі стабільного надлишку, "проклятої частини" (Ж. Батай) не тільки мінова вартість відколюється від споживної, а й формується загальна ієрархія цінностей. Увага відвертається від буття до цінності, за висловом Ф. Ніцше. Насамперед, важливим тут є те, що в цьому надлишку над існуючими потребами проявляється форма незалежності людини від природи. Але в той час починають формуватися інші форми залежності (особові), оскільки процес споживання тут починає опосередковуватися розподілом. Останній у всій культурі Премодерна далеко не збігається з товарообміном (ця теза прекрасно продемонстрована в роботі М. Вебера "Соціальні причини занепаду античної культури"). Але як і раніше, в певній мірі, Премодерн має безпосередність людських відносин, хоча ця безпосередність вже отримує репресивний характер (першо-стусана). Зв'язок священного та насилля в логіці диференціації як збайдужіння ("обезразличивания") описаний в роботі Р. Жирара "Священне та насилля".

Саме ця безпосередність, хоча і перетворена, дозволяє речі ("вещь" рос.) віщати, бути "голосом буття" (в українській мові етимологія слово "річ", так само виявляє свою спорідненість з "речником", тобто спікером, тим хто говорить від імені та за дорученням). Не дарма М. Гайдеггер неодноразово підкреслював спорідненість речі / вещи (рос.) та віче (народних зборів) у різних індоевропейських мовах (зокрема в німецькій мові Ding (річ) є спорідненим thing (народне зібрання, публічний процес, справа). Саме ця конотація прояснюється ним і в латинському значенні res public (спільна справа/річ).

Міра незалежності від іншої людини (відповідно, залежно від речі, яка починає опосередковувати суспільні відносини) у ситуації надлишку (додаткового продукту) створює умови не лише для розподілу праці і відповідного йому феномена "демонстративного дозвілля" (Т. Веблен), а й "демонстративного споживання". Сфера останнього представлена, в першу чергу, не речами, а людьми, як показує американський дослідник економічних інституцій Т. Веблен. Починаючи від дружин і закінчуючи лакеями (значимість непрацюючих чоловіків у служінні своїм господарям ще більше підкреслює їх розкіш і могутність). Інструментальне ставлення до світу закріплюється спочатку у нерівності між людьми, які втрачають статус повноправних (громадян), а перетворюються на instrumentum vocale (говорючий інвентар), знаряддя праці, що говорить, як визначає раба Аристотель. Тільки поступово речі подрібнюються, втрачають своє "органічну єдність", "містичну співучасть" з людиною, і також стають лише інструментами. Стають "представами" та "пред-метами" (в термінах М. Гайдеггера). Особливо очевидним цей процес є в третій страті селянства. У перших двох стратах, як ми вже бачили в ро-

ботові А. Гуревича, магія речей зберігається, маючи оперття не на голу функціональність, утилітарність, а в презентації соціальної значущості своїх власників. У "демонстративному споживанні" розкол споживчої і мінової вартості вже чітко простежується, але ще при домінанті споживної вартості у вигляді потреби в іншій людині, але вже не як в меті свого існування, а як засобі звеличення свого власного соціального статусу. Недарма в "Горе от ума" російський письменник А. Грибоедов значимість нареченого визначає кількістю мускульної сили його кріпаків: "Будь плохенький, да если наберется Душ тысячи две родовых, Тот и жених" (рос.) [1].

Диференціація соціокультурних практик, передусім праці фізичної та інтелектуальної (хоча це досить неточне висловлювання, оскільки праця воїна вимагає не менше фізичних зусиль, ніж робота хлібороба; страхотливим прикладом останнього можуть бути традиції спартанського виховання), більш точно кажучи, управлінської та виконавчої, передбачає відокремлення процесів виробництва і споживання (а, відповідно, і насолоди, яка ще важче піддається експлікації) процесом розподілу. В організації здібностей людини це приводить до початку автономізації раціонального та чуттєвого начала. Тобто, в субстраті безпосередності переживання людини світом повинна відбутися реорганізація її чуттєвих здібностей, які відтепер будуть не тільки відповідати за спорідненість зі світом (хоча ще в премодерній культурі людська вкорененість у світі не вимагає яких-небудь раціональних обґрунтувань, які, як відомо завдяки німецькому мислителю М. Гайдеггеру, є симптомом онтологічної недостатності). Чуттєве припиняє бути єдиним і його інваріанти починають спеціалізуватися на різних соціокультурних функціях.

Складність і опосередкованість соціокультурних структур перетворюють дотик з почуття ліктя ранніх форм культури у ставлення примусу, володіння, зрештою, стусану, насамперед у відносинах між різними етносами. В одному (своєму) етносі підтримка як форма тактильних практик є гарантією ефективності народного ополчення (що підкреслює спорідненість слів "фольк" і "полк" в індоевропейському мовному сімействі). З іншого боку, після "неолітичної революції" (Г. Чайльд) фізичне зусилля, характерне для дотику (його тяжкість, насамперед) асоціюється з продуктивною працею і, в першу чергу, з землеробством (що яскраво виражає билинне сказання про Вольгу та Микулу Селяніновича).

Спільне поїдання, а, отже, смак продовжує залишатися формою встановлення ритуальної ідентичності етносу. Ці рудименти можна побачити як в діалогах Платона, так і російських билинах. Але демографічний вибух, який є показником порога цивілізації (як його характеризує неоеволюціоніст Г. Чайльд), робить можливим таку форму комунікації тільки в дуже вузьких, замкнутих колах, що вже більше не вміщують всієї повноти соціумів, які розростаються все більше та більше. Крім того, позитивний сенс ритуалу ініціації/проковтування був втрачений разом із занепадом мисливських практик ранніх форм культури. Як показує дослідник чарівної казки В. Пропп, позитивний образ патрона ініціації поступово перетворюється на лихий персонаж (дракона, Бабу – Ягу, Мінотавра).

Можна прийти до висновку, що в традиційній культурі формується домінанта епіфанії, тобто аудіовізуального коду сприйняття. Значимість "культури слуху" в усній традиції не викликає сумніву. Насамперед, на це вказує на саме гайдеггерське визначення речі як медіума "голоси буття". Але онтологічний статус мови, яку не втомлюється підкреслювати М. Гайдеггер, все ж вже має навантаженість домінанти слуху. "Культура слуху" передбачає якість послухання в різноманітні його релігійних і світських конотацій, які мають вже репресивний

відтінок. Культура слуху пов'язана з мовним виміром правових практик, публічним простором суду (як зазначає німецький філософ в конотаціях справи і процесу, що в модерній культурі присутні лише в юриспруденції), яким віче (народне зібрання) власне поступово і стає. Це саме баварським мислителем власно і відзначає. Але у Гайдеггера відсутнє репресивне значення правової культури, що безумовно при всьому прагненні до права голосу. Однак саме важливість права голосу громадянина ґрунтується на його ексклюзивності, недоступності для "мовчазної більшості" (А. Гуревич). Право говоріння одних означає суд, (судьбо- рос.) доленосність, тобто підкреслює значення "культури слуху" як слухняності. Недарма Августин в полеміці з Цицероном в праці "Про Град Божий", підкреслював на тому, що слово "доля" – *fatum* утворюється від "fando", тобто говорити.

В процесі промовляння, розповідання слова (міфа, епоса, логоса, навіть лекції) будується вся система виховання і освіти традиційної культури, а, отже, базова технологія формування/виробництва людини та її слухняності. Рудименти цього "стану речей" зберігаються і в гендерній диференціації сучасної людини. Жінка, на плечі якої переважно лягає доінституціональна освіта і виховання дитини, отже, нескінченне проголошення усіляких моральних сентенцій, вимагання слухняності, як відомо, і любить вухами. Тоді як чоловік, який заточується під більш соціально значущі, інституціалізовані способи орієнтації в світі, відповідно, любить очима.

Отже, значимість культури слуху підкреслює "право голосу", проте, не лише правові інституції засновані на звуковому сприйнятті, але й і моральні. Останнє проявляється особливо у проповіді як пізньої християнської організації культу, який не міг обмежуватися лише молитвою. Загалом "культура слуху", вже вписана ієрархію соціальних інститутів, але ще залишається досатньо нелінійною, діалогічною, що вимагає великої фізичної близькості. Тому що відстань погляду передбачає можливість значно більшої соціальної дистанційованості.

Робота (ока, що бачить, починає відповідати за "розрізнення" (М. Мерло-Понті), а, відповідно, формування соціальної диспозиції (в її організаційному, утилітарному, гносеологічному, моральному та естетичному аспектах), яка імпліцитно містить вказівку на просторові характеристики. Такі практики соціальної стратифікації як нагляд, підозра, підглядання, піклування (рос. призре- ние) носять у багатьох індоєвропейських мовах візуальну навантаженість.

Формою домінування елітарної організаційної культури стає її тотальна раціоналізація, яка також виростає саме з метафор візуального походження. Це насамперед споглядальність і ейдетичність (від грец. ἰδέα – видність, вид, прообраз), а також уможлидність, які також

потребують подальшого дослідження. Безумовно, важливу роль у процесі автономізації візуальної орієнтації відіграла писемність (Б. Андерсон, М. Маклюен), яка стає провідною формою трансляції елітарної культури в Премодерні. Інтелектуальне споглядання зростає з розподільчої функції візуальних практик. Більш високий ступінь раціоналізації і лінійності, що репрезентований в писемній культурі, умиротворює живу безпосередність переживання мови, її діалогічність, нелінійність. Недарма Сократ відмовлявся записувати свої міркування.

Таким чином, в культурі Премодерна після "неолітичної революції" зберігається потреба в іншій людині, але вже не в ближньому, а далекому, яка також є необхідною складовою, частиною сукупного індивіда суспільної організації. У цьому контексті слід згадати, що, приймаючи на себе функцію опосередкування в демонстративному споживанні, візуальні практики спеціалізуються не лише на соціальній диспозиції (і навіть стратифікації) в роботі механізмів цілісного сприйняття, але і на нових формах соціальної інтеграції та солідарності. Саме це є підставою феномена "наближення поглядом" описаного М. Мерло-Понті. У ситуації втрати безпосередності чуттєвого сприйняття, навіть тієї досить дистанційованої форми, яку надає культура слуху (насамперед у правовій формі), виникає практика театру (видовища). Останнє передбачає виключення будь-якої діяльної співучасті, навіть у тій формі культурного ритуалу, який має релігійна містерія. Людина інкорпорується в суспільне ціле, співпереживає йому тільки технікою погляду, тобто перетворюється на глядача. Ще більш ускладнюється ситуація в поліетнічних імперіях Древнього Риму та Візантії. Там видовище ще більше втрачає своє сакральне значення і знаходить загальнозначимість розваги (нова історична форма насолоди). Видовище залишається єдиною подією, яка з'єднує розрізнені прошарки в єдине соціальне ціле (тому класична вимога плебсу стародавнього світу є далеко невипадково).

Таким чином, можна прийти до висновку, що зміщення споживання у бік демонстративного, символічного споживання, від ієрофанії до епіфанії супроводжується домінантою візуальних практик, які отримують симетричні соціокультурні функції розрізнення (нагляд, дозор, споглядання) та наближення (видовища), в такій ієрархізації "культурного ландшафту".

Список використаних джерел

1. Грибоедов А. Горько от ума / А. Грибоедов. – Режим доступа: http://az.lib.ru/g/griboedow_a_s/text_0010.shtml
2. Гуревич А. "Эдда" и кара / А. Гуревич. – Режим доступа: <http://mith.ru/alb/lib/edda/gur03.htm>
3. Шелер М. Положение человека в Космосе / М. Шелер. – Режим доступа: <http://musa.narod.ru/sheler2.htm>

Надійшла до редколегії 11.04.14

Е. Ю. Павлова, д-р филос. наук, проф.
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ВИЗУАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ В КОНТЕКСТЕ ТРАНСФОРМАЦИИ КУЛЬТУРЫ ПРЕМОДЕРНА

Статья посвящена исследованию социокультурной динамики культуры Премодерна. Доказывается, что логика культурных трансформаций соответствует дифференциации процессов производства, распределения, потребления, наслаждения, а также историческим модификациям человеческих потребностей и способностей. Обосновывается приоритет визуальных практик в организации структуры способностей субъекта.

Ключевые слова: визуальные практики, Премодерн, культура.

O. Yu. Pavlova, Doctor of Philosophical Sciences, Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

VISUAL PRACTICES IN THE CONTEXT OF TRANSFORMATION OF THE PREMODERN CULTURE

The article is devoted to the social dynamics of premodern culture. It is proved that the logic of cultural transformations corresponds to differentiation processes of production, distribution, consumption, enjoyment, as well as historical modifications of human needs and abilities. It is substantiated the priority of visual practices in the organization of structure of abilities of the subject.

Key words: visual practices, Premodern, Culture.

Наукове видання



ВІСНИК
КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА
ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ

Випуск 2(116)

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. 7,2. Наклад 300. Зам. № 214-7100.
Вид. № Фл2. Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний.
Підписано до друку 29.04.14

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