

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. Шутков, 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 25.06.14 (протокол № 9)
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

Вілков В. Ю., Погорілий А. О. Культурологічна теоретична модель національної спільноти "духу народу" (частина перша)	5
Гоян І. М. Квантова теорія свідомості Генрі Степа в історико-філософському вимірі	10
Добко Т. Д. Щастя і відношення людської особи до добра	14
Єворовський В. Б. Світло Просвітництва у Білорусі	17
Ібрагімов М. М. "Спортософія" як новий напрямок у культурологічних дослідженнях	21
Ляшенко І. В. Поняття ідеалу у філософії Гегеля раннього періоду	24
Сорока М. В. Методологічні засади дослідження історії української політичної філософії	26

ПОЛІТОЛОГІЯ

Косенко Д. В. Концепція раціональності як платформа для суспільно-політичних інновацій	33
Петренко І. І. Аналіз державної політики як вид аналітичної діяльності	36
Савойська С. В. Геополітичний вимір мовної політики посттоталітарної України: конструктивний і деструктивний аспекти проблеми	39

НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ

Печенюк Д. О. Базові умови політики за Б. Барбером	44
--	----

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Вилков В. Ю., Погорелый А. А. Культурологическая теоретическая модель национальной общности "духа народа" (часть первая)	5
Гоян И. Н. Квантовая теория сознания Генри Стэпа в историко-философском измерении	10
Добко Т. Д. Счастье и отношение человека к благу	14
Еворовский В. Б. Свет Просвещения на Беларуси	17
Ибрагимов М. М. "Спортософия" как новое направление в культурологических исследованиях	21
Ляшенко И. В. Понятие идеала в философии Гегеля раннего периода	24
Сорока М. В. Методологические основания исследования истории украинской политической философии	26

ПОЛИТОЛОГИЯ

Косенко Д. В. Концепция рациональности как платформа для общественно-политических инноваций	33
Петренко И. И. Анализ государственной политики как вид аналитической деятельности	36
Савойская С. В. Геополитическое измерение языковой политики посттоталитарной Украины: конструктивные и деструктивные аспекты проблемы	39

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

Печенюк Д. А. Базовые условия политики по Б. Барберу	44
--	----

CONTENTS

PHILOSOPHY

Vilkov V., Pogorilyi A. The cultural theoretical pattern of the national community "spirit of people" (part one)	5
Goian I. Quantum Theory of Consciousness of Henry Stapp in historico-philosophical measurement.....	10
Dobko T. Happiness and the human person's relation to the good	14
Yevarouski V. The light of the enlightenment in Belarus	17
Ibragimov M. "Philosophy of sport" as a new research direction in culturology	21
Liashenko I. Concept of "ideal" in the "early" Hegel's philosophical system	24
Soroka M. Research methodological principles of history of political philosophy in Ukraine.....	26

POLITOLOGY

Kosenko D. Conseption of rationality as a foundation for social and political innovations.....	33
Petrenko I. Public policy analysis as a form of analytical work.....	36
Savoyska S. Geopolitical dimension language policy post-totalitarian Ukraine: constructive and destructive aspects of the problem	39

SCIENTIFIC REPORTS

Pechenyk D. Basic conditions of politics by B. Barber	44
---	----

ФІЛОСОФІЯ

УДК 323.1:316.273:342.1

В. Ю. Вілков, канд. філос. наук, доц, ст. наук. співроб.,
А. О. Погорілий, канд. філос. наук, доц., КНУ ім. Т. Шевченка

**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 підходу, 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, схиляються 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 поняття "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. Новаліс, 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 різноманітні 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 зняттям 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 відбудувалися 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 неперевершеної, особливої та самобутньої, але позбавленої власної державності, спільноти людей.

У даному історичному випадку, як справедливо значає, 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 лексикі 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 спільності 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 спільноти". 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 "рейхспатріотиз-

му", на "правонаціоналістичну" та "імперіалістичну" ідеологію "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 розвитку національної 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 зосереджувалася 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 цінностей, 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 тягнути 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 націоналізації". Узагальнено характеризуючи їх, німецький філософ указує: "Другою хвилею були нації", що "запілилися", 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 оцінками Ю. Габермаса, те, що "в умовах скрутного економічного й соціального становища в цих країнах достат-

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).

ньо 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 конститування 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 згущалася в «уявні спільноти»" [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, сенси-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 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 студював 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 славнозвісною, 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 оман" [12, с. 119], К. Хюбнер перетворює поняття "духу 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 спільності 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 культур, 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 його 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 філософсь-

кого 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 категоріально-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 сенсизначення 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 рр.). 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-гуманитарному 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 германофільським "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 ет-

нічної спільноти незалежно від суспільно-історичної, формаційної 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 збереглося та поширилось застосування терміну "раса" як фактичного змістового 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 каноном 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 західноєвропейською, 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 природи національних спільнот особливого значення набуває поняття "дух народу". У даному вимірі ще гердерівську концепцію та понятійно-термінологічний апарат відрізняє те, що німецький мис-

литель 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 трансформації 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 закономірністю. 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 с концептами нації та "духу народу" в системи 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 "звіставлення 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 полягати 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 самотності 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 паціфістських 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. «Лациї і Еллада», – що супроводжують життя націй, – державний устрій, вдачі та звичаї, – від самої нації можуть бути відокремлені. І тільки одне явище зовсім ін-

шої природи – подих, сама душа нації – мова, виникає одночасно з нею" [8, с. 48].

Список використаних джерел:

1. Арендт Х. Джерела тоталітаризму / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2002. – 539 с. 2. Бочковський Олександр. 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. – Вид. 2-ге. – К.: Видавець Карпенко В. М., 2013. – 440 с. 5. Гегель Г. Енциклопедія філософських наук. Т.3. Філософія духа / отв. ред.

Е. П. Ситковский; ред. кол.: Б. М. Кедров и др. – М.: Мысль, 1977. – 471 с. 6. Гегель Г. Філософія історії. Введение // Соч.: в 14 т. Т. 8. – М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. – 470 с. 7. Гердер И. Г. Идеи к философии истории / И. Г. Гердер; пер. А. В. Михайлова. – М.: Наука, 1977. – 703 с. 8. Гумбольдт В. Лаций и Эллада // Избранные труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1984. – С. 48. 9. Данн О. Нации и национализм в Германии 1770–1990 / пер. с нем. П. Стребловой. – СПб.: 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 11.06.2014

В. Ю. Вилков, А. А. Погорелый

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, A. A. Pogorilyi

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 165.7/8 (091)

І. М. Гоян, д-р філос. наук, проф., ПНУ ім. В. Стефаника

КВАНТОВА ТЕОРІЯ СВІДОМОСТІ ГЕНРІ СТЕПА В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ВИМІРІ

У статті залучається до історико-філософського контексту квантова теорія свідомості ("квантовий інтерактивний дуалізм") Генрі Степа; зокрема, з'ясовуються витоки та форми залучення американським фізиком онтологічних ідей Вайтгеда та філософсько-психологічних прозрень Джеймса до обґрунтування розуміння свідомості за допомогою квантової механіки.

Ключові слова: квантовий інтерактивний дуалізм, процес-філософія, потік свідомості, ментальна причинність, Г. Степ, А. Н. Вайтгед, В. Джеймс.

Постановка проблеми. Сучасна західна, і перш за все англійська філософія позиціонує себе переважно як суто практична дослідницька царина, тобто прагне знаходитися на вістрі сучасних наукових досліджень, поєднуючись із найбільш інноваційними науковими напрямками. Це стосується, зокрема, сучасної філософії свідомості, яка намагається узагальнити, усвідомити та обґрунтувати сучасні дослідження у галузях інформаційних технологій та теорій систем, нейробіології та генетики тощо. Відповідно, можна спостерігати зацікавленість деяких вчених-природників – фізиків, біологів та ін. – у спробах філософського узагальнення конкретних наукових досягнень. Можна говорити про міждисциплінарний філософсько-науковий синтез, в якому філософія постає формою пояснення та обґрунтування наукових теорій. Однією з таких науково-філософських теорій – досить цікавою і перспективною – можна вважати квантовий підхід до пояснення свідомості, який пропонує американський фізик Генрі Степ.

Концепція свідомості Г. Степа є добре відомою на Заході. З нею вступали в дискусію та полемізували М. Велманс, Б. Лоуер, Д. Чалмерс, М. Дональд та інші дослідники; відповідно, з боку американського фізика-філософа з'являються все нові й нові аргументи та узагальнення власної позиції (за цим можна прослідкувати на персональному сайті Генрі Степа – <http://www.henrystapp.org/>). Серед російських істориків філософії до аналізу концепції Г. Степа звернувся у своїй останній статті відомий дослідник англо-американської філософії свідомості Н. С. Юліна [4]. На жаль, квантовий інтерактивний дуалізм ще на ставав предметом спеціальних досліджень українських істориків філософії.

Метою даної статті є дослідження історико-філософського контексту квантової теорії свідомості американського фізика Генрі Степа.

Основна частина. Генрі Степ (Henry Stapp, нар. 1928) є професійним фізиком, співробітником Національної лабораторії імені Лоуренса в Каліфорнійському університеті в Берклі. В цьому університеті в 1955 р. він отримав ступінь PhD, працюючи під керівництвом Еміліо Сегре та Овена Чемберлена, які згодом стали Нобелівськими лауреатами з фізики. У 1958 р. Степ встиг попрацювати кілька місяців у Цюріху на запрошення одного з піонерів квантової фізики Вольфганга Паулі (до його передчасної смерті наприкінці цього ж року), а в 1970 р. на запрошення іншого "батька" квантової фізики Вернера Гайзенберга так само кілька місяців працював у Мюнхені. Отже, ці окремі факти біографії говорять про залучення Генрі Степа до ключових фундаментальних розробок з квантової фізики та механіки, з провідними авторами яких він був безпосередньо знайомий.

Степу належить більше 300 друкованих праць, присвячених визначальним проблемам квантової теорії. Зокрема, помітним є його внесок у квантову теорію поля (теорія S-матриці), узагальнення теорем Белла та ін. Проте, провідний акцент у його дослідницьких інтересах поступово змістився у площину загальнометодологічного питання щодо співвідношення свідомості та матерії і можливості застосування для його вирішення квантової теорії. Вже у 1958 р. в Цюріху він пише статтю "Розум, матерія і квантова механіка" ("Mind, Matter and Quantum Mechanics"), яка, щоправда, тоді не була надрукована, а вже в 1993 р. ця назва була використана для книги¹. Він розробляє цей напрямок у цілій низці своїх праць, узагальнюючі свої погляди у книзі "Свідомий Всесвіт: квантова механіка і причетний спостерігач" ("Mindful Universe: Quantum Mechanics and the Participi-

¹ Stapp H. P. Mind, Matter, and Quantum Mechanics. – Berlin, 1993.

pating Observer") [6]¹. Фактично його пошуки йдуть у напрямку розв'язання давно відомої проблеми психічної (ментальної) причинності, яка неодноразово ставала на шляху різноманітних концепцій психофізичної взаємодії. За допомогою квантової механіки він намагається довести, що зрозуміти та пояснити свідомість, так само, як і зрозуміти Всесвіт, можливо лише, якщо брати за основу їх взаємодію, і ця взаємодія може бути потрактована у термінах квантової теорії. При цьому особливістю позиції Степа, на відміну від деяких інших дослідників, які долучають квантову теорію до пояснення феномена свідомості (Р. Пенроуз, С. Хамерофф, Ф. Бек, Дж. Екклз та інші), є те, що він, по-перше, спирається на класичні ідеї піонерів нової фізики – В. Гайзенберга, Н. Бора, – вважаючи досягнутий рівень квантової теорії цілком достатнім для пояснення феномену свідомості, а по-друге – долучає до цих суто фізичних теорій здобутки філософії, серед яких особливо виокремлює В. Джеймса та А. Вайтгеда.

Основними ідеями квантової фізики, які подолали обмеженість Ньютонового механістичного детермінізму, стали принципи невизначеності і доповнюваності. Принцип невизначеності переставив акценти в онтологічній картині світу з окремих речей, субстанцій, на дії, процеси, актуальності та потенціальності; а принцип доповнюваності включає у дескрипцію досвіду розуміння властивостей спостерігача, тим самим долаючи розрив між "об'єктивною" реальністю і суб'єктом, що її розглядає.

Важливу роль у вирішенні цього останнього завдання, на думку Г. Степа, відіграла праця Джона фон Неймана "Математичне підґрунтя квантової механіки" ("Mathematical Foundations of Quantum Mechanics", 1955²). Нейман сформулював ідею про те, що все у фізичному світі, "включаючи тіла і мізки агентів", може бути описано математичною мовою квантової механіки. Нейман долучив до картини реальності свідомі операції агента і надав їм статусу онтологічного діяльнісного чинника фізичного світу. У його формулюванні *зондуючий акт* (probing action), або інтервенція-спостереження агента, поєднується із впливом на стан його мозку, тобто на матеріальне тіло, тому повинен мати математично виражену форму [див.: 4]³.

Ідеї фон Неймана були актуалізовані Степом як принципове подолання Ньютонового уявлення про природу як "фізично замкнену каузальну систему". Відповідно, він стверджує: "Згідно сучасній ортодоксальній базовій фізичній теорії (тобто, власне, квантовій теорії – І. Г.), але на противагу багатьом твердженням філософії свідомості, *фізична область не є каузально замкненою*" [див.: 4; 5, р. 68].

Як слушно зазначає Н. Юліна, у фон Неймана "спостерігач" або "абстрактне еґо" виглядав достатньо туманно, до того ж угорсько-американський фізик уникає занадто втручатися у філософські питання; натомість Степ намагається конкретизувати каузальний механізм.

¹ Слід підкреслити, що, за власним визнанням Степа, квінтесенцію своїх поглядів він сформулював вже наприкінці 50-х років, і хоча в подальшому сказав ще більше, але нічого, щоб суперечило первинному висновку про те, що квантова механіка "від початку була синтезом ідеалістичного та матеріалістичного світогляду, а також вона узгоджує моністичні та плюралістичні позиції і дозволяє замирити детерміністичні аспекти природи з актами вільної волі" [див.: 5, р. 67].

² Природно, що Степ звертається до англійського видання цієї книги, німецький оригінал якої був виданий ще в 1932 р. – "Mathematische Grundlagen der Quantenmechanik".

³ Слід зауважити, що сам Нейман при цьому керувався принципом психофізичного паралелізму, згідно якому "необхідно мати можливість таким чином описати позафізичний процес суб'єктивного сприйняття, мов би він відбувався у фізичному світі, – це означає співставити його послідовні етапи з фізичними процесами в об'єктивному зовнішньому світі, у звичайному просторі (природно, що у цьому процесі співставлення виникає також необхідність локалізувати ці фізичні процеси в таких точках, які знаходяться у тій частині простору, що займає наше тіло)" [2, с. 307].

Спостерігач – це *потік свідомості* людини, що включає мозок й тіло, а також вимірковальні прилади, що застосовуються при зондуванні системи, що спостерігається. Інтервенція цього сукупного вимірювача призводить до декомпозиції станів системи, що зондується, на набір дискретних компонентів, а природа обирає один з можливих результатів цієї зондувальної акції. Вибір результату "з боку природи" анулює всі інші компоненти висхідної можливості, крім одного, який сам є новою розпливчастою хмарою можливостей або потенціальностей. Отже, квантова теорія, за Степом, нерозривно пов'язана з ідеєю про вплив інтенціональних актів людини, що описуються психологічно, на властивості мозку, що описуються фізично [див.: 4].

У 2007 р. вийшла стаття Генрі Степа "Вайтгед, Джеймс та онтологія квантової теорії", в якій він спеціально з'ясовує свої, так би мовити, історико-філософські зв'язки⁴. Чому, власне, американський фізик звертається до філософських теорій?

Сам він визнає, що поштовхом для цього стали зауваження В. Гайзенберга на його статтю про "Копенгагенські інтерпретації" (1972)⁵. В. Гайзенберг звернув увагу свого тоді ще відносно молодого колеги на "дуже глибоку і стару філософську проблему" – про об'єктивне існування ідей, тобто, власне, об'єктивної реальності. "Коли Ви говорите про ідеї, – писав В. Гайзенберг, – Ви завжди говорите про людські ідеї, і питання полягає в тому, чи "існують" ці ідеї поза людським розумом, чи тільки в людській голові? Або інакше: чи існували ці ідеї у той час, коли жодного людського розуму в світі ще не існувало?" [див.: 10, р. 83]. Як бачимо, йдеться дійсно про досить старе філософське питання. У свій час в англomовній філософській традиції поняття "ідеї" актуалізував Дж. Локк, при цьому у нього це були утворення людської свідомості, яким відповідали певні речі поза цією свідомістю. Дж. Берклі радикалізував цю проблему, як раз поставивши під сумнів об'єктивне існування речей поза людським сприйняттям. Сам В. Гайзенберг запропонував відповідь на це питання, намагаючись поєднати позиції американського прагматизму з платонівським вченням про ідеї: "Вважати ідеї існуючими поза людським розумом "зручно" ("convenient"), оскільки за будь-якої іншої точки зору важко говорити про існування світу до виникнення людського розуму" [див.: 10, р. 84]. Отже, робить висновок Генрі Степ, "Копенгагенські інтерпретації" квантової фізики вимагають створення прагматичної антропоцентричної теорії, яка б увінчувала розуміння неантропоцентричної онтологічної структури природи, що була простором еволюції людської свідомості. "Нам потрібна онтологія, в яку була б органічно включена прагматична теорія", – висновує Г. Степ [10, р. 84].

Таку онтологію американський фізик знаходить насправді не у філософському прагматизмі – хоча один із засновників прагматизму, В. Джеймс, також став його історико-філософським орієнтиром, – а в англійського філософа, який пройшов шлях від обґрунтування математичної логіки (разом з Б. Расселом) до формулювання "філософії процесу" у платонівському дусі – Альфреда Норта Вайтгеда (1861–1947). Вибір, безумовно, зовсім не випадковий, адже саме Вайтгед був чи не першим філософом, який почав вибудовувати нову онтологію на ґрунті новітніх фізичних відкриттів, а саме – теорії відносності та квантової механіки. Вже в 1922 р. у

⁴ Власне, можна згадати й кілька інших, більш ранніх статей і доповідей, в яких Степ залучає історико-філософський компонент: "Whiteheadian Approach to Quantum Theory and Generalized Bell's Theorem" (1979), "Whiteheadian Process and Quantum Theory of Mind" (1998), "Jamesian Volition and Quantum Theory" (доповідь у Цюриху, 2006).

⁵ Нагадаємо, що так називаються ідеї Гайзенберга та Бора, сформульовані в 1927 р. під час спільної праці у Копенгагені, які трактують квантову механіку як статистичну теорію. Стаття Г. Степа "The Copenhagen Interpretation" була надрукована в 1972 р. в American Journal of Physics.

праці "The Principle of Relativity with Applications to Physical Science" він запропонував розглядати об'єкт не як одиничну і фіксовану подію, а як модифікацію усіх подій в потоці, в якому знаходиться об'єкт. Він ставив завдання створити філософську систему, яка б знімала традиційні протиставлення світу і знання, природи і суспільства, людини і світу, науки, філософії і релігії, при цьому, зокрема, уявляв макрокосм-організм як сукупність атомів-клетин, найбільш адекватна дескрипція якої можлива лише в термінах квантової теорії: "<...> Будь-який потік енергії підкоряється квантовим умовам" [3, с. 48]. Важливо підкреслити також, що у своїй "філософії процесу" Вайтгед визнає два види причинності – діючу (механічну) і телеологічну (творчу), а також постулює існування висхідної творчої сили – "креативності" ("creativity"), невід'ємної від самого факту існування [див.: 1, с. 383–385].

Філософськи осмислюючи перехід від класичної до некласичної фізики, Степ змальовує його як перехід від претензії Ньютона "описати природу саму по собі та за її власними законами" ("to describe nature herself and her laws") до більш поміркованої позиції Бора: "У нашому описанні природи метою є не розкриття реальної сутності феноменів, а лише відслідковування – настільки далеко, наскільки це можливо – відносин між різноманітними аспектами нашого досвіду" [див.: 10, р. 84]. Втім, на думку Степа, у суспільстві, і у філософії зокрема, досі панує фундаментально хибна диспозиція класичної фізики, яка фактично виключає роль людської свідомості у дії законів природи. Натомість Борова "прагматична квантова філософія" ("pragmatic quantum philosophy") наголошує на *активній* ролі, що її відіграє людське буття у розвитку наших наукових знань [див.: 10, р. 85]. Філософське обґрунтування такого погляду, який враховує досягнення квантової теорії у розумінні залученості людського буття до можливості пояснення фізичних процесів Степ і знаходить у "філософії процесу" Вайтгеда – звертаючись, зокрема, до його ключової праці "Процес і реальність" ("Process and Reality", 1929).

На думку Степа, Вайтгед намагався погодити відкриття фізики початку ХХ століття з інтуїціями та аргументами велетнів західної філософії – Платона, Аристотеля, Декарта, Ляйбніца, Локка, Юма, Канта і В. Джеймса. Проте, хоча Вайтгед був знайомий із відкриттями ранньої квантової теорії, а також добре обізнаний в загальній та спеціальній теорії відносності Ейнштейна, але, звичайно, він не знав важливих та витончених здобутків релятивістської квантової теорії поля, представленої, зокрема, у середині ХХ століття у працях С. Томонаги та Дж. Швінгера (лауреатів Нобелівської премії з фізики 1965 р.). Втім, як вважає Степ, існує велика схожість саме між релятивістською квантовою онтологією та ключовими ідеями, що їх застосовував Вайтгед.

Ключовою посилкою як Вайтгедового процесу, так і квантового процесу, є виявлення дискретності у безперервності. Саме це поєднання перервності з плинністю у квантовій теорії є для Степа підставою включення свідомості у єдину площину вимірів з фізичними процесами. Цікавим при цьому є те, що основним аргументам для фізика постає аргумент суто психологічний – власна інтуїція людини. За його словами, коли виявляється, що цей розподіл/поєднання дискретності та плинності (кванта і хвилі) не може виникнути (бути поясненим) як результат фізично детермінованого світу, "у експериментатора залишається відчуття, що його свідомість тут відіграє свою роль". Отже, "якщо фізичні чинники не працюють, проте є відчуття, що причиною є зусилля свідомості, чому б не скористатися цією ідеєю? Свідомість, зрештою, залишається єдиним дієздатним чинником у нашому онтологічному арсеналі" [10, р. 87].

Які ж ідеї Вайтгеда виявляються, на думку Степа, близькими до саме такого трактування квантових законів? Перше положення – це те, що світ будується з "актуальних даностей" або "актуальних подій" ("actual entities or actual occasions"), які є кінцевими "краплями досвіду" ("drops of experience"). В цьому ж пункті Степ пов'язує погляди Вайтгеда із Джеймсовими твердженнями відносно "краплеподібного" (атомістичного, неподільного) характеру досвіду. "Ваше знайомство з реальністю, – наводить Степ слова Вайтгеда, – розширюється бруньками та краплями перцепцій. Інтелектуально, у рефлексії, ви можете поділити їх на компоненти, але в безпосередньому сприйнятті вони приходять як ціле, або ніяк" [див.: 10, р. 88]. Актуальні події, як краплі досвіду, не збігаються з ментальними подіями, тобто з думками про них. Відповідно, необхідно зрозуміти, по-перше, яким чином і чому ці думки "зліплюються" у "потік свідомості", і, по-друге, чому цей потік свідомості має якісь відносини з іншими такими ж потоками свідомості, що робить можливим наше спілкування з іншими людьми.

Вайтгед формулює основне розрізнення, на якому ґрунтується його онтологія: "триваючі потенціальності" проти "атомістичних актуальностей". "Тривалість стосується потенціального; натомість актуальність є невинуватно дискретною", – наводить Степ цитату з "Реальності і процесу" [див.: 10, р. 89].

Отже, висновує Г. Степ, у Вайтгедовій онтологізації квантової теорії кожна подія квантової редукції¹ ідентифікується із Вайтгедовою актуальною даністю (actual entity). Назворот, у квантовій версії, актуальна даність представляє два різновиди дій. Дія першого виду поділяє континуум на зібрання дискретних, досвідно виявлених можливостей. Дія другого виду обирає (актуалізує) одну з цих можливостей та анулює інші. Згідно цій онтології, об'єктивна абсолютна актуальність складається з послідовності психофізичних подій квантової редукції, що відповідають Вайтгедовим актуальним даностям. Ця послідовність подій створює зростаюче "минуле" "фіксованих і незмінних фактів" [див.: 10, р. 94].

Розвиваючи Вайтгедову онтологію у контексті власної квантової теорії свідомості, Степ намагається пояснити механізм інтерактивної психофізичної динаміки, в якій свідомість виступає онтологічно діючим чинником: "Кожен факт позначається як актуальна даність, яка має одночасно фізичний полюс (аспект) та ментальний полюс (аспект), а також «точку відліку» (позиціонування) у просторі-часі, з якої він бачить реальність. Я вважаю, що *фізичний* аспект актуальної даності складається зі *входу (input)* і *виходу (output)*, що можуть бути фізико-математично описані. Фізичний вхід (вихід) є частиною фізично пояснюваного локалізованого квантового стану Всесвіту – до або після редукції, – що виступає на *перший план* позиціонованого простору як актуальна даність. Ментальний аспект також складається зі входу і виходу, і має онтологічний характер «відчуттів» («feelings»). Ментальний вхід значною мірою тяжіє до ментального виходу попередньої даності, а ментальний вихід поточної даності є, за образним виразом Джеймса, «брунькою або краплею» («bud or drop») досвіду, створеною цією поточною даністю» [10, р. 94].

Таким чином, розвиваючи ідеї Гайзенберґа та фон Неймана щодо включеності спостерігача та процесу вимірювання у перебіг фізичних процесів, і накладаючи онтологічну схему А. Вайтгеда на нерелятивістську квантову теорію поля та використовуючи також ідеї радикального емпіризму Джеймса, Генрі Степ "включає" свідомість як чинник фізичного світу, при цьому зали-

¹ Йдеться про так звану "редукцію фон Неймана" – колапс хвильової функції, тобто миттєву зміну опису квантового стану об'єкта, що відбувається під час вимірювання.

шаючи дуалізм між свідомістю та об'єктивною реальністю, але пояснюючи саму свідомість на кшталт квантово-динамічного процесу.

Цікавим історико-філософським аспектом цієї теми є той факт, що Степ позиціонує свою концепцію як таку, що протистоїть матеріалізму [див., зокрема: 7], – розуміючи під матеріалізмом, перш за все, різноманітні, переважно фізикалістські напрямки сучасної філософії свідомості, а також сучасної нейробіології та нейропсихології, які намагаються пояснити досвід свідомості як такий, що є продуктом матерії нашого тіла, а точніше – нашого мозку та нервової системи. Такий підхід, на думку Степа, ґрунтується на принципах класичної механіки з її суто фізичною причинністю і прагненням пояснити будь-яку поведінку нашого тіла в такий спосіб, щоб виключити при цьому дію будь-яких ментальних станів, ідей, почуттів. Між тим, як саркастично зауважує американський фізик, треба докласти гігантських зусиль, щоб на ґрунті класичної механіки виникла "людина як суб'єкт" – це все одно, якби стверджувати, що зіткнення бильярдних шарів може продукувати свідому думку [див.: 9].

Полемізуючи з фізикалістами, Степ доводить можливість і необхідність визнання ментальної каузальності. І знову основним аргументом стає внутрішня інтуїція. Чому ми віримо, що свідомість має дієву силу, якщо при цьому не вважаємо її каузальною? До чого цей обман? За Степом, тут немає ніякого обману, а є лише слідування застарілій і хибній механістичній фізиці, яка зовсім не стосується мозку. Тільки надання ментальному аспекту реальності – вільному запитуванню – онтологічно активного характеру може пояснити вплив свідомості і на мозок, і на всю нашу поведінку [див.: 4; 8]. Якщо ж дотримуватись фізикалістського підходу, то психологічний аспект завжди буде зовнішнім епіфеноменом діяльності мозку.

Степ також вважає, що швидкість потоку свідомості (вимірювального процесу) може бути збільшена ментальним зусиллям (mental effort). Цю свою ідею ментального зусилля він порівнює з "волінням" ("volition"), яке свого часу описував В. Джеймс. За оцінкою Степа, Джеймс передбачив у своїх спробах пояснити зв'язок свідомості і мозку наступний крах класичної механіки [див.: 8]. Джеймс, за оцінкою Степа, висловив революційні ідеї про каузальну ефективність свідомості відносно "еволюційної історії тіла", що виявляється у визначальній ролі воління, уваги та ментального зусилля. "Джеймсовий опис ефекту воління як процесу свідомість-мозок знаходиться, безумовно, у тому ж річищі, в якому ці процеси описує сучасна квантова теорія" [7].

Висновки. Слід мати на увазі, що квантова теорія свідомості Г. Степа (яку, до речі, ми викладали дуже конспективно, звертаючи увагу, в першу чергу, на її історико-філософські алюзії) – квантовий інтерактивний дуалізм – вочевидь, не є бездоганною, і вже неодноразово піддавалась критиці. Огляд цієї критики – зокрема, з боку М. Велманса, Б. Лоуера та Д. Чалмерса – пода-

ється у статті Юліної, і ми не будемо тут докладно на цьому зупинятися. Зазначимо, лише, що критикують американського фізика, який вступив у царину філософії, як з боку власне фізики (ключовий, і добре відомий з історії сперечань навколо психофізичного дуалізму аргумент – порушення ідеєю ментальної каузальності закону збереження енергії), так і з боку власне філософії, або філософії свідомості (найбільш важливий аргумент тут – природа "кваліа", тобто ментальних станів, які ніяк не можуть бути описані фізичними поняттями).

Разом з тим, безперечною перевагою позиції Г. Степа можна вважати саме його намагання знайти історико-філософські підстави сучасного поєднання науки і філософії. При тому, що, безумовно, його історико-філософський кругозір не виявився занадто широким – фактично, усього дві ключові персоналії (можна було б включити концепцію квантового інтерактивного дуалізму у значно більш широкий контекст історико-філософських дискусій навколо психофізичної проблеми – наприклад, знайти точки дотику з емпіриокритичною концепцією психічних та фізичних елементів досвіду), – втім, його вибір – В. Джеймс та А. Вайтгед – є, безумовно, дуже влучним. Не випадково, до речі, що схвально до концепції Степа поставились послідовники Вайтгеда, представники "процес-теології", зокрема Ч. Хартсхорн [див.: 4]. У будь-якому разі, таке розширення історико-філософського горизонту може допомогти як сучасній науці, так і сучасній філософії свідомості – яка намагається бути "у тренді" найновіших наукових відкриттів, проте часто-густо вважає архаїзмом звертатись до філософських попередників, – зрештою зрозуміти, що в переважній більшості сучасні філософсько-методологічні "обгортки" наукових інновацій відсилають до "старих та глибоких філософських проблем", над якими працювало багато видатних мислителів, інколи досягаючи непоганих, і до сьогодні актуальних результатів.

Список використаних джерел:

1. Історія філософії у семи томах : підручник : у 7 т. Т. 6. Сучасна світова філософія / В. І. Ярошець, Г. Є. Аляєв, І. В. Бичко та ін. ; за ред. В. І. Ярошеця. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2014. – 703 с.
2. Нейман Йоганн фон. Математические основы квантовой механики / [пер. с нем. М. К. Поливанова и Б. М. Степанова ; под ред. акад. Н. Н. Боголюбова]. – М. : Наука, 1964. – 367 с.
3. Уайтхед А. Избранные работы по философии / [пер. с англ. ; общ. ред. и вступ. ст. М. А. Киселя]. – М. : Прогресс, 1990. – 718 с.
4. Юлина Н. С. Генри Стэп: Квантовый интерактивный дуализм как альтернатива материализму // Вопросы философии. – 2013. – № 6. – С. 82–97.
5. Stapp H.P. Clarifications and Specifications: in Conversation with Harald Atmanspacher // Journal of Consciousness Studies. – 2006. – Vol. 13. – № 9. – P. 67–85.
6. Stapp H.P. Mindful Universe: Quantum Mechanics and the Participating Observer. – N. Y. : Springer, 2007. – 210 p.
7. Stapp H.P. Quantum Interactive Dualism: An Alternative to Materialism // Journal of Consciousness Studies. – 2005. – Vol. 12. – № 11. – P. 43–59.
8. Stapp H. P. Quantum mechanical theories of consciousness // The Blackwell Companion to Consciousness / ed. by M. Velman, S. Schneider. – Malden (MA); Oxford, 2007.
9. Stapp H.P. Quantum Physics and Philosophy of Mind [доповідь на філософських читаннях у Мілані, 2013 р.] [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.henrystapp.org>.
10. Stapp H.P. Whitehead, James, and the Ontology of Quantum Theory // Mind & Matter. – 2007. – Vol. 5(1). – P. 83–109.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

Гоян И. Н.

КВАНТОВАЯ ТЕОРИЯ СОЗНАНИЯ ГЕНРИ СТЭПА В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

В статье включается в историко-философский контекст квантовая теория сознания ("квантовый интерактивный дуализм") Генри Стэпа; в частности, выясняются истоки и формы привлечения американским физиком онтологических идей Уайтхеда и философско-психологических прозрений Джеймса к обоснованию понимания сознания с помощью квантовой механики.

Ключевые слова: квантовый интерактивный дуализм, процесс-философия, поток сознания, ментальная причинность, Г. Стэп, А. Н. Уайтхед, У. Джеймс.

Goian I.

QUANTUM THEORY OF CONSCIOUSNESS OF HENRY STAPP IN HISTORICO-PHILOSOPHICAL MEASUREMENT

In article the quantum theory of consciousness ("quantum interactive dualism") Henry Stapp joins in a historico-philosophical context; in particular, sources and forms of attraction by the American physicist of ontologic ideas of Whitehead and James's philosophical and psychological enlightenments to justification of understanding of consciousness by means of quantum mechanics become clear.

Keywords: quantum interactive dualism, process philosophy, streams of consciousness, mental causality, H. Stapp, A. N. Whitehead, W. James.

УДК 165.62:[2–423.7+111.84]

Т. Д. Добко, канд. філос. наук, доц.,
Український католицький університет, Львів

ЩАСТЯ І ВІДНОШЕННЯ ЛЮДСЬКОЇ ОСОБИ ДО ДОБРА

Не є добродієм той, хто не радіє, коли чинить добро.
Арістотель. "Нікомахова етика"

Більше щастя – давати, ніж брати.
Діян. 20, 35

Запропоновано феноменологічне дослідження участі людської особи в добрі, зокрема показано, як її "перебування в добрі" проявляється через досвідчення нею щастя. Стверджується, що переживання щастя пов'язане з особливим феноменологічним змістом даності добра людині та характерними ознаками "вдосконаленої" ціннісної відповіді до добра. Досвід щастя ґрунтується на повноті самовіддання блага, неподільності ставлення людини до добра, особистісному характері її самовіддання, а також на досвіді "спорідненості" між благом і людською особою. Досвід щастя засвідчує перемогу добра та його унікальну роль у житті людини.

Ключові слова: щастя, радість, цінність, благо, ціннісна відповідь, людина, особа, трансценденція, феноменологія.

Вступ

Взаємодія людини з добром має багато вимірів і залежить від того, якою мірою особа дозволяє добру увійти в свою душу, стати частиною її свідомого життя. У цій статті буде розглянуто рівень участі людської особи у добрі, яке *ощасливило* її. Що відбувається в плані стосунку людини до добра, коли воно наповнює її серце радістю, пробуджує її здатність насолоджуватися, втішатися дійсністю? Навряд чи є сумнів у тому, що досвід щастя у спілкуванні з Богом, іншою особою чи благом, наділенням цінністю, має за передумову унікальний зв'язок людини з цим благом. Наша стаття присвячена феноменологічному аналізу цього зв'язку, що виявляє себе у досвідному переживанні щастя. Присутність щастя засвідчує унікальну відкритість людської особи до блага, їх близькості і навіть "спорідненості", яка недосяжна у взаємодії з благом через просте потвердження його у афективно нейтральній ціннісній відповіді на його цінність.

З методологічного погляду стаття опирається на феноменологічний підхід до дослідження перебування людини в добрі, яке проявляється у досвідченні нею щастя. Цей метод має свої переваги у висвітленні істотних закономірностей людського свідомого життя і ґрунтовно використовується філософами, до чиїх творів ми будемо звертатися по приклади та ілюстрації головних думок цієї статті. Феноменологію щастя цікавить не лише *якісний зміст* самого внутрішнього потоку переживання, а й його інтенційні об'єкти, особливості *предметних корелятів* свідомого пережиття. Навіть більше, для феноменологічного аналізу характерна увага до *способів даності* об'єктів. Це, мабуть, одна з найуспішніших теоретичних стратегій феноменології. При вивченні ставлення людини до блага на тлі його "функції" *ощасливлення* особи цей методологічний аспект буде перебувати в центрі уваги. Нас якраз і будуть цікавити різні способи даності блага людині як джерела її щастя.

Щастя розглядається нами як істотний "елемент" афективного свідомого життя людини, а не просто позитивний *об'єктивний* стан чи форма її життєвого шляху, що може оцінюватися стороннім спостерігачем як вдалий, успішний, добрий, сповнений. Щастя у цій статті означає *суб'єктивне* благополуччя, де термін "суб'єктивний" не має нічого спільного зі ствердженням відірваності від об'єктивної реальності чи епістемологічної релятивності, а окреслює приналежність щастя до сфери людської свідомості. Щастя – це глибокий диспозиційний позитивний емоційний "стан", який здатен організовувати людський досвід і накладати "відбиток" на взаємодію людини із світом. Найпитоміший вияв щастя – це акт радості, так що навіть для окреслення щастя можна виробити дещо штучний для української мови термін "раді-

сність". Цей термін краще окреслює "субстанційний" характер радості як щастя і включає в себе референцію до диспозиційного характеру щастя. В кожному разі, можна сказати, що щастя є комплексний феномен і розгляд всіх його складових елементів потребує окремої уваги. Для цілей нашої статті буде виправдано оперувати поняттям щастя як радості й радісності.

Щастя і цінність

Почнемо із ствердження того, що правдиве щастя має ціннісну основу. Без цінності й властивого ставлення особи до цієї цінності щастя не було б можливе. Ціннісна основа є також підставою для розрізнення правдивого і фальшивого щастя.

Дехто може зауважити, що конкретна зустріч з цінністю не гарантує людині досвіду щастя, а тому, мовляв, щастя є все ж релятивне, залежне від стількох суб'єктивних факторів, що приписувати йому істотний зв'язок з об'єктивним світом цінностей було б не виправданим зухвальством чи менторством. Мало того, Владислав Татаркевич звертає увагу, що приємність і неприємність, радість і терпіння, що їх ми відчуваємо в різних ситуаціях, не завжди відповідають нашим очікуванням. "Причина невдачі наших спроб передбачити почуття інших людей або й наші власні, полягає також і в тому, що ми припускаємо, начебто ці почуття будуть пропорційні важливості подій, а ніякої пропорційності тут нема й, по суті, не може бути. І річ не тільки в тому, що події не мають усталеного об'єктивного значення, обов'язкового для всіх людей. Поламана лялька – це для маленької дівчинки дуже важлива подія, а втрата незалежності рідного краю – дуже неістотна. Так само і з дорослими: вони теж мають свої ляльки, на яких їм найбільше залежить" [9, s. 190]. Надто багато різних факторів впливають на людське афективне життя, але не потрапляють у горизонт наших очікувань і розрахунків. На думку Татаркевича, всі почуття мають характер реакції на певні збудники, і було б оманливо вірити, що є визначені емоційні реакції на кожну можливу подію. Характер людини, її вік, доля, преференції, життєві обставини, стан свідомості втручаються у її емоційний досвід і визначають його непередбачено. Чи не повинні ми радше погодитися з думкою про відносність щастя, яке виглядає залежним від стількох різних факторів, що робити якісь узагальнення про нього, здається, просто неможливо?

У відповідь на цей закид слід узяти до уваги, що апелювання до досвіду як джерела достовірності не означає звернення по статистичні дані чи до змісту звичайного спостереження. Досвід у нашому розумінні не означає *фактичності*. Цей аналіз має за передумову поняття досвіду як раціонального проникнення в сутнісні закони взаємовідношення між речами. Феноменоло-

гічний досвід розкриває наявність *інтелегібельного зв'язку* між щастям і цінністю, який не втрачає чинності, навіть якщо окремі люди, зустрічаючись у конкретних обставинах свого життя із справжніми цінностями, не відчують щастя чи радості. Татаркевич непрямо визнає існування цього сутнісного зв'язку, коли сам не перестає дивуватися, чому ж люди продовжують вибудовувати очікування щодо свого щастя у зв'язку з певними речами, навіть коли життя зводиться їхні очікування нанівець. Він не має доброї відповіді на це питання і просто приймає це як факт людського життя. Річ у тому, що польський філософ не усвідомлює: певні події чи об'єкти "висувають запит" на досвід радості чи смутку з боку людини, немов наполягаючи на *належності* такого досвіду та його відповідності їхній природі. Це пояснює, чому люди чуються розчарованими щодо своїх реакцій, вважаючи їх *невідповідними* до ситуації. Відчуття дискомфорту там, де людина усвідомлює, що *повинна* була відчувати щастя, підтверджує істотний зв'язок між щастям і дійсністю.

Розглянемо, що таке цінність. Тут ми приймаємо запропоноване Дітріхом фон Гільдебрандом розрізнення між "цінністю" і "суб'єктивним задоволенням" [5]. Буває, людина вважає щось добрим тільки тому, що воно задовольняє її потреби та бажання. Добрим воно стає тому, що приносить приємність і насолоду. Зацікавлення в речі зникає, як тільки потреби перестають турбувати. Морозиво важливе доти, доки людина отримує від нього приємність. Та тільки-но вона простудиться й відчує гострий біль у горлі, морозиво перестає її цікавити. Все залежить від людини: чи для неї морозиво важливе, чи ні. Само по собі воно не має претензій на те, щоб привернути її увагу.

На відміну від цього, людська особа часто має справу з речами, які мають певне значення незалежно від того, подобаються вони людині чи ні, знає вона про них чи ні. Коли хтось стає свідком жорстокого насильства над дитиною, навіть з боку батьків, він просто не може пройти мимо. Ситуація апелює не просто до преференцій людської особи чи її поглядів на виховання дітей. Свідок цієї ситуації усвідомлює, що така поведінка недопустима щодо дитини і є зазіханням на її гідність. Дитина має цінність, яка не залежить від наших уподобань. Потвердження цієї внутрішньої важливості, яке Гільдебранд називає "ціннісною відповіддю", є найоб'єктивнішим ставленням до дійсності, на яке тільки спроможна людина. Цінність не є добра тільки для мене, для тебе чи для будь-кого іншого. Її доброта *внутрішня*, вона притаманна речі самій по собі.

Правдиве щастя має за передумову взаємодію людини з важливим-у-собі у формі ціннісного ставлення. Досить порівняти справжнє щастя з його підробкою у вигляді задоволення людських пристрастей, таких як гордіня, ненависть, заздрість чи помста. Чи вдоволення, яке відчуває злодій після успішної крадіжки, може вважатися частиною його щастя? Ламетрі вважає, що так. Що можна на це відповісти?

На нашу думку, щастя, яке відчуває людина, коли стає свідком шляхетного морального вчинку або зустрічає друга після тривалої розлуки, докорінно різниться від приємних відчуттів погамованої пристрасті. Зосереджене на собі "щастя" рано чи пізно пожинає порожнечу нудьги; воно замикає людину в її іманентності, оскільки "щасливий" досвід змушує людину зосереджуватися на суб'єктивних відчуттях і зводити джерело такого "щастя" у ранг засобу для досягнення цих відчуттів. Немає нічого дивного, що злодій не зупиняється на украденому, а продовжує потурати своїй пристрасті. Він не має здатності потверджувати важливе-у-собі й перебувати у ньому. Зосереджене на собі "щастя" з'являється як ко-

ротка передишка в нестерпній напрузі, в якій перебуває сповнена пристрастями людина. Остаточне заспокоєння пристрастей призводить до внутрішньої психічної порожнечі, яка є наслідком відриву людини від реальності. Справжнє щастя докорінно відрізняється від цього внутрішнім миром і повнотою.

Правдиве щастя передбачає зустріч людини із світом об'єктивних цінностей та її схвальну відповідь на внутрішню доброту речей. Воно тісно пов'язане із здатністю особи до *самотрансценденції*. Максиміліан Форшнер слушно стверджує: "Людина, якій залежить тільки на тому, що стосується її улюбленої особи, не може бути щасливою. Причиною галасливої безрадистості й прихованої за зайнятістю порожнечі багатьох людей є те, що вони думають тільки про себе" [4, с. 164]. Потверджуючи об'єктивну важливість речей, людина долає свою обмеженість, своє узалежнення від вітальних сил та енергій. Вона чується піднесено, оскільки долає скутість того способу існування, коли на неї з примусом діють суто зовнішні сили, що намагаються визначати її життя. Навіть більше, у досвіді щастя людина досягає нового рівня трансцендентності щодо блага та його поцінування. У чому ж полягає цей якісний рівень самовіддання особи добру в досвіді щастя?

Щастя і повнота трансцендентності людської особи стосовно блага

Щастя надає новій якості як ціннісній відповіді, так і глибини участі людини в добрі. Можна пересвідчитися, що щастя не є наслідок, так би мовити, "і без нього" цілком довершеної відповіді на цінність блага. Завдяки досвіду щастя ціннісна відповідь сама зазнає вагомий трансформації.

Для унаочнення цієї думки можна використати аналогію із сфери пізнання. В "Пролегоменах до чистої логіки" Едмунд Гуссерль розвиває теорію очевидності, центральною ідеєю якої є твердження про очевидність як досвід істини. На відміну від психологізму, Гуссерль вбачає у внутрішній очевидності не якесь допоміжне почуття, причинно зумовлене чи долучене з природною необхідністю до окремих суджень, які ми називаємо істинними (причому долучене так, що феноменологічний зміст такого судження мав би залишатися таким самим незалежно від того, супроводжується воно цим почуттям чи ні) [6, р. 194]. Філософ наголошує, що простий предикат "очевидний" глибоко модифікує значення суб'єкта, причому так що вже не дозволяє розглядати очевидне судження як просто одне з суджень, подібне до будь-якого іншого, а вже тоді як судження очевидне. За Гуссерлем, внутрішня очевидність – це досвідчення істини, а *неочевидне* і *очевидне* судження перебувають між собою в такому самому стосунку, як довільне постулювання якогось об'єкта в уяві і його адекватне сприйняття. Річ у тому, що у сприйнятті річ пізнається як тілесно присутня, тобто як присутня у своїй оригінальній даності. Через акт сприйняття вдається торкнутися речі у її власному естві. В уяві ж об'єкт презентує себе лише образно, не більше. Подібним чином, зміст очевидного судження – не просте значення, яке мають на увазі у стверджувальному відношенні до якогось стану речей. Він даний в акті судження як самоприсутній – присутній у тому значенні, в якому тільки й може бути "присутній" стан речей [6, р. 195].

Ця аналогія допомагає краще зрозуміти зв'язок щастя з ціннісною відповіддю. За аналогією до очевидних і неочевидних суджень ціннісна відповідь, що супроводжується досвідом щастя, відрізняється від ціннісної відповіді суто з обов'язку не просто наявністю бонусу у вигляді почуття. Тут маємо до діла не з одною і тою самою, ідентичною з феноменологічного погляду відпо-

віддую, єдиною відмінністю в якій є присутність або відсутність певної другорядної ознаки. Перефразовуючи попередній хід думок, можна сказати, що досвід щастя істотно модифікує значення ставлення людини до добра, так що її відповідь, наповнену щастям, уже не можна розглядати як просто одну з відповідей, подібну до будь-якої іншої, а вже тоді як відповідь із щастям. Ці дві позиції відрізняються своїм феноменологічним змістом. Вони мають за передумову різні рівні усвідомлення цінності і встановлюють різні зв'язки з дійсністю.

Клайв Стейплз Льюїс має на увазі щось подібне, коли проводить розрізнення між двома видами нагороди [7]. Одна з нагород не має органічного зв'язку з діями, необхідними для її отримання. Прикладом можуть служити гроші як нагорода за любов. Інша є властива нагороді для певної діяльності, фактично, її органічне завершення, як-от перемога для тих, хто за неї змагається, одруження для тих, хто дарує один одному любов, тілесне статеве єднання для тих, хто вже поєднав свої життєві шляхи. Щастя, відлучене від духовних дій людини, виглядає підозрілим і нагадує хабар. Кант навіть вважає за необхідне ввести у сферу практичних роздумів додаткове поняття "заслуженості щастя". Прагнути щастя без цієї додаткової умови видається йому меркантильною справою.

Арістотелю теж була близька ідея нової якості поведінки людини під впливом щастя, коли він наполягав на більшій досконалості того, хто не тільки чинить справедливість, а й радіє цьому. Для філософа це було свідченням *повноти* чесноти. Він наводить приклад чесноти поміркованості і пропонує керуватися наявністю насолоди чи болю як ознакою стану людини. Поміркованим є той, хто відмовляється від тілесних утіх і відчуває насолоду від цього, тоді як непоміркований відчуває прикрість [2, 1104 b 3–8]. Насолода стає свідченням цілісності, нерозділеності особи у її стосунку до добра. Її самовідданість добру стає повнішою та досконалішою.

Джулія Аннас наголошує, що антична філософська традиція завжди демонструвала розуміння цієї ідеї на прикладі розрізнення між самовладанням і поміркованістю. Як приклад вона подає цитату з Плутарха: "Людям слід вважати самовладання не довершеною чеснотою, а чимось меншим. Самовладання ще не є чимось середнім як результат гармонії між гіршим і кращим, поки не усунуто надлишок почуття. Прагнуча частина душі ще не перебуває в послузі й злагоді з її розумною частиною. Навпаки, прагнуча душа все ще відчуває біль і, будучи пригнічена, перебуває з розумною душею у громадянській війні, немовби її неприязний ворог [1, р. 53]. Щастя й радість слугують тут ознакою неподільності особи у її ставленні до блага. Щоб зрозуміти характер цієї неподільності, придивімося ближче до афективного характеру щастя.

Порівняймо два випадки. В першому людина допомагає іншій, що перебуває у край скрутному становищі, *просто з обов'язку*. Це не конче має означати, що ця людина допомагає через силу, переборюючи якусь антипатію чи неприязнь до того, хто є адресатом допомоги. "Просто з обов'язку" цілком може включати в себе усвідомлення гідності іншої особи та властивого скрутного ситуації заперечення цієї гідності. Така відповідь містить у собі розуміння моральної ваги всієї ситуації, а також наявність морального обов'язку відгукнутись на біду й біль іншої особи. Бувають люди, що мають крицеву, морально загартовану волю і попри всі труднощі готові йти на допомогу іншим, не звертаючи уваги на величину жертви зі свого боку, якщо тільки вони усвідомлюють наявність морального обов'язку активно втрутитися в ситуацію. Таким моральним ціннісним від-

повідям притаманна унікальна трансценденція, а саме момент підпорядкування вимогам морального обов'язку. В них проявляється усвідомлення людиною всієї ваги та серйозності сфери морального добра і зла, її остаточної важливості для аксіологічної оцінки життя людини. "Просто з обов'язку" не включає в себе фарисейства, а радше свідчить про наявність беззастережного та безумовного самовіддання моральному добру, яке, проте, не містить у собі ні любові, ні радості, ні відповіді серця.

Розглянувши наступну ситуацію, де одна людина *радо*, охоче надає необхідну допомогу іншій, одразу помічаємо її докорінну відмінність від попередньої. Тут особа бере участь у долі іншої людини не лише своєю волею, а й серцем. Це не означає, що її самовіддання іншій особі внаслідок залучення серця стає більш беззастережним чи безумовним. Зовсім ні. Під цим оглядом змін не відбувається. Та зате самовіддання стає повнішим. Сердечність ціннісної відповіді у формі радості свідчить про її *тотальність*, залучення у ціннісний стосунок до іншої людини цілісної, інтегральної особи.

Важливо зрозуміти, що залучення серця у стосунок до іншої особи чи дійсності загалом не є лише несуттєвою надбудовою над об'єктивно належним стосунком до дійсності, який здійснюється через волевиявлення й пізнання. Узагальнюючи, можна сказати, що сама дійсність *запрошує* нас і *вимагає* від нас духовного, "сердечного" життя. Іншими словами, особовий діалог людини з дійсністю не обмежений лише до пізнання її чи активного втручання в неї за допомогою волі. "Серце" людини теж покликане до такого діалогу – і покликане, як виявляється, самою дійсністю.

Переживання радості й щастя у стосунку до іншої особи не тільки вдосконалює самотрансценденцію людини в значенні повноти її самовіддання. Воно надає цьому стосунку *особистісного* характеру. Дії, які не виходять за межі обов'язку, не дають змоги помітити в іншому унікальну конкретність та індивідуальність. Йдеться про ризик певного формалізму, якого можна уникнути, тільки "взявши до серця" долю іншого. Радість людини, що вона може допомогти іншій особі у скруті, показує, що ця людина особисто переживає долю іншого. Джон Кросбі звертає на це увагу, коли стверджує, що тільки через нашу афективну участь в житті іншої особи вона зможе відчути, що ми справді прихильні до неї, даруємо їй щось від себе [3, р. 202].

Сердечність ціннісної відповіді усуває певну "відстороненість" щодо іншої особи, неусувну навіть для найзагартованішої морально, але "голої" волі. Адже лише для сердечного стосунку характерна своєрідна особистісна теплота, яку не замінити ніякими жертвами з боку такої волі. Адресат допомоги охоче вітатиме спонтанність цієї радості як свідчення щирості, відчуватиме в ній ту особливу теплоту, що не притаманна ні вольовому, ні суто розумовому відношенню.

Чому спонтанність щастя стає свідченням певної досконалості у самовідданні людини добру? Невимушеність, присутня в духовному залученні серця в ціннісний стосунок до іншої особи, свідчить про перемогу добра в душі, певну "настроєність" на це добро, його проникнення в єство людини, в те, чим і ким вона є. Спонтанність сердечної радості свідчить про те, що особа "посвоїлася" з добром, що вона і добро стали справді "своїми", справді одного роду. Інша особа сприйматиме невимушеність радості як особливий дар, що автентично й щиро засвідчує важливість її місця в нашому житті. Спонтанність радості свідчить також і про те, що добро пустило коріння в серці людини, що вона уподібнюється добру, стає "на його подоби". Душа людини стає співзвучною добру, налаштовується на

його хвилю. Іншими словами, вона досвідчує добро не лише як добро саме по собі, а як її добро, що торкається найглибших струн її душі. Цей хід думок схиляє нас до припущення, що у своєму афективному житті людина актуалізує і виявляє не тільки те, що вона має, а передусім те, *ким* вона є, тобто особовий вимір свого буття. Скидається на те, що – як каже Джон Кросбі – "наше справжнє «я» живе тільки на певній глибині афективності" [3, р. 202].

Подібну думку зустрічаємо і в Макса Шелера. До переконання в тому, що особове "я" перебуває не так в інтелекті, як у серці людини, її афективній сфері, філософа спонукує спостереження, що пізнавальні акти в якомусь сенсі "над-індивідуальні". Він має на увазі, що неповторна індивідуальність людської особи не проявляється з повною силою в пізнавальних діях. Якщо взяти до уваги, що такі дії здебільшого вичерпують свій якісний зміст у своєму інтенційному стосунку до об'єкта пізнання, в такому твердженні є певний сенс. Для досягнення найадекватнішого пізнання людська свідомість має абстрагуватися від своєї особливої ідентичності й стати немовби "анонімною", щоб цим самим створити простір для самовияву пізнавального об'єкта. Звісно, це стосується передусім пізнавальних актів нижчого порядку: функцій чуттєвого сприйняття, формального висновування на зразок того, що вживається в математиці, силогістичного мислення, прагматичного розумування, асоціативного мислення тощо.

Вищі функції людського пізнання – як-от філософський прогляд, поцінування, значна частина наукового пізнання – все ж таки здатні виражати людську ідентичність і індивідуальність. Такими є *φρόνησις* Аристотеля чи *illative sense* Джона Генрі Ньюмана – вищі раціона-

льні функції, які відзначаються *конкретним* роздумуванням на відміну від суто формалізованого мислення за правилами і дія яких обумовлена моральним характером людини [8]. Тут ідеться про здатність людського розуму заповнювати логічні пробіли, що виникають в конкретних практичних ситуаціях через механічне застосування до них формалізованого мислення, і так уможлилювати *второпну* дію людини.

Отже, можемо підсумувати, що досвід щастя має за передумову цілу гаму зв'язків людини з добром, наділенням цінністю: по-перше, це добро має бути *поціноване* як добро у ціннісній відповіді; по-друге, людина не повинна чути розділену у своєму ставленні до добра, її відповідь має бути *повною*; по-третє, цей зв'язок має відзначатися особливим *особистісним* характером і теплою; і, нарешті, людина повинна відчувати певну *спорідненість* з цим добром.

Список використаних джерел:

1. Annas J. The Morality of Happiness – New York, Oxford : Oxford University Press, 1993. – 512 p. 2. Aristotle. Nichomachean Ethics / trans. by Martin Ostwald. – Indianapolis : The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1962. – 316 p. 3. Crosby J. The Selfhood of the Human Person – Washington : The Catholic University of America Press, 1996. – 313 p. 4. Forscher M. Über das Vergnügen naturgemäßen Tuns // Glück und Ethik / prsg. von Joachim Schummer. – Würzburg : Königshausen und Neumann, 1998. – S. 147–167. 5. Hildebrand D. von. Ethics – Chicago : Franciscan Herald Press, 1972. – 470 p. 6. Husserl E. Logical Investigations / trans. by J. N. Findlay. – London and Henley : Routledge & Kegan Paul ; New Jersey : Humanities Press Inc., 1982. – 2 vols. 7. Lewis C. S. The Weight of Glory, and Other Addresses – New York : Macmillan Co., 1949. – 66 p. 8. Newman J. H. An Essay in Aid of a Grammar of Assent – Notre Dame, London : University of Notre Dame Press, 1992. – 396 p. 9. Tatarkiewicz W. O szczęściu. – Warszawa : PWN, 1990. – 575 s.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

Т. Д. Добко

СЧАСТЬЕ И ОТНОШЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА К БЛАГУ

В статье предложено феноменологическое исследование участия человека во благе, а в частности показано, как "пробывание во благе" проявляется в его опыте счастья. Утверждается, что переживание счастья связано с особым феноменологическим содержанием данности добра человеку и особенностями "усовершенствованного" ценностного ответа личности на добро. Опыт счастья предусматривает полноту самоотдачи благу, неделимость отношения человека к добру, личностный характер его самоотдачи, а также опыт "родства" между благом и человеком. Опыт счастья свидетельствует о триумфе добра и его уникальной роли в жизни человека.

Ключевые слова: счастье, радость, ценность, благо, ценностный ответ, человек, личность, трансценденция, феноменология.

T. D. Dobko

HAPPINESS AND THE HUMAN PERSON'S RELATION TO THE GOOD

The article offers a phenomenological study of the human person's participation in the good and discusses what his experience of happiness reveals about his relation to the good. It is argued that, phenomenologically speaking, the lived experience of happiness is conditioned by the peculiar mode of givenness of the good in question, as well as by the certain perfection of the human person's value response to it. Happiness presupposes the fullness of the human person's devotion to the good, his undivided affirmation of its value content, personal character of his self-giving to, and the experience of being in tune with the good. The lived experience of happiness manifests the victory of the good and its unique place in the human person's life.

Key words: happiness, joy, value, good, value response, human person, transcendence, phenomenology.

В. Б. Еворовский, канд. филос. наук, доц.,

Центр историко-философских и компаративных исследований Института философии НАН Беларуси

СВЕТ ПРОСВЕЩЕНИЯ НА БЕЛАРУСИ

Проанализировано воздействие философии Просвещения на развитие интеллектуальной культуры Беларуси XVIII–XIX веков, выявлено, что проникновение Просвещения имело многомерный характер, где громадное влияние оказывали культурные артефакты, манеры и стиль поведения, социальные идеалы и стереотипы.

Ключевые слова: Философия Просвещения, модернизм, католическое Просвещение, философия Беларуси

Просвещение, ставшее началом так называемой "модерности" [1], было, несомненно, одним из более значительных поворотов в развитии европейской цивилизации, зафиксированной в писанной истории. Мы здесь имеем перед собой первый светский проект всемирного масштаба, предполагающий обмен идеями и знаниями, а так же аспирациями если не на улучшение,

то на изменение мира. Причем, в отличие от эпохи Возрождения, уже не люди ехали и шли за идеями в новый центр мира, называемый Италией [2], но сами идеи, рожденные теперь в Париже или Лондоне, через их носителей находили все новые сферы применения [3]. Как так сложилось, что принято рассматривать Просвещение как рождение современной европоцентричной цивилизации.

лизации [1; 4]? Что касается истории белорусской мысли, то именно эта эпоха в нашей истории связана с возникновением профессиональной философии [5; 6].

Однако, если мы говорим о Просвещении как распространении знаний и идей, то это не только расширение географических границ дискурса, но и процесс экспансии определённого когнитивного поля на новые территории. Даже беглый анализ европейской традиции говорит о том, что существует не столько *Просвещение*, сколько *просвещения*, которые, несомненно, имеют корреляции во французском дискурсе, но идут своей дорогой. На уровне обыденного понимания сути Просвещения его динамика непосредственно связана с развитием образования. И этот процесс может быть описан не только с философской, но, например, и с социологической точки зрения.

Идеи рождаются в головах отдельных людей, потом воспринимаются ближним, а затем и дальним миром – имеют тенденции распространения, например, через печатную продукцию. Что-то может мелькнуть в голове и погаснуть, другое захватить эту голову и умереть вместе с ней, третье воскреснуть когда-нибудь в новую эпоху и отличных обстоятельствах. И, наконец, то, что мы видим при встрече с Просвещением – есть почти прямой вброс идей в реальность. Мысли здесь попадают на ту почву, которая для них подготовлена и потому благоприятна. Быть просвещённым к концу восемнадцатого века становится модно.

Тот рациональный продукт, который производили интеллектуалы эпохи Просвещения, по воле судьбы и случая совпал с может не совсем тождественными, но очевидно когерентными интенциями власть предержащих раннебуржуазных обществ Европы. Мы имеем в виду изменение мировоззренческих установок самого правящего класса (дворянства), которые происходили в Западной Европе на протяжении семнадцатого века, результатом которого стало вхождение в моду культ галантности.

В социальной теории есть понимание двух типов революционных трансформаций. Мы говорим о движении сверху или движении снизу. То есть, помимо движения масс, а, вернее, определённого разночинного слоя, выступающего от имени народа, существует так называемое движение сверху. Когда трансформация побуждается теми, кто и так имеет почти все.

Как можно изменить общество? Либо силой, либо хитростью. И в данном случае иной формой воплощения хитрости становилось знание. А вольнодумство, осознанно или нет, обволакивалось ареалом просвещённости и изысканности, превращаясь в то, что было модным продуктом с точки зрения привилегированного потребителя.

А это значит, что философия на определённом этапе превращается в идеологию и именно в этом виде начинает свое победное шествие по Европейскому континенту. Как раз в такой застывшей форме Просвещение приходит на земли Речи Посполитой и начинает выполнять здесь не только познавательные, но и другие социальные идеологические функции, в том числе и предлагая проекты по реформации общества. Именно поэтому к Просвещению и подходит большое слово *проект*, то есть восприятие как жестко-заданной системы взглядов, претендующих быть не только силой человека, но и детерминантой объективной реальности.

Каждый значительный шаг вперед со времен Просвещения становится актом прощания с прошлым. Новый режим Французской революции [7] противопоставляет себя старому [8]. Иммануил Кант [9] недоумевает, почему большая часть людей, которых природа уже давно освободила от чужого руководства, *dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben; und warum es*

*anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen*¹. Причиной этого Кант называет лень и трусость, и сравнивает наступление Просвещения с совершеннолетием, со своеобразным прощанием к детством. Через двести лет об этом же говорят Адорно и Хоркхаймер, правда уже с оттенками критического преодоления через разочарование².

Демофилогизация реальности, окончательное снятие колдовских чар антропоморфного мира всегда считалось одним из главных примет как модерности, так и, открывавшим эти времена, Просвещением. Однако эта новая эпоха создала лишь новый миф, и новую пессию для очарования, а вернее комплекс неверифицируемых представлений, который с некой иронией и может называться философией. Одним из краеугольных камней этой новой мифологии может считать перфекционизм [10, с. 178] или убеждение в том, что, как и ты, так и все, окружающее тебя, нуждается в постоянном совершенствовании. И даже во времена пессимизма поздней модерности духовных исканий маленьких людей, дерзаний интеллигенции, совершенство, как детерминанта творчества и деятельности, все же оставалась. Ибо тогда эта вера в окончательно-чудесный мир сменялась неверием, но не в это прекрасное далеко, а в себя, неспособного достигнуть намеченного. Тем не менее, идеал как регулятив творческой деятельности, всегда оставался. И продолжал существовать в виде иллюзорной конструкции, к которой надо было бы стремиться, уходя теперь в иррациональную сферу. Но мы забегаем вперед.

В интересующую нас эпоху Просвещения и общественные отношения, и рефлектируемые над ними конструкции, принимались как рациональные, а значит не были такими изощренными. Черное казалось черным, белое – белым, истина заключалась внутри умозаключения, а идеал совершенства размещался где то рядом, во всяком случае, в ближней философской перспективе. Здесь старое разрушается, с детством прощаются ради чего-то нового, что еще не существует. Все остальные споры и дискуссии внутри являются модификациями перманентного революционного процесса, где профанное превращается в сакральное не через диалог с высшим и духовным, но через вполне приземлённую спекулятивную или практическую деятельность: для отрицания и свержению прошлого, и прежде всего "традиции" через "остроумие превращения прошлого в осадок настоящего ..." [4, с. 3].

Причем этот "революционный" процесс затрагивает не только социальную сферу, но, по крайней мере, может быть описан в четырех основных ипостасях. Прежде всего, это – **преобразование Себя**, в том числе через поиски рациональных и моральных оснований самого философствования как персоналистского процесса. С другой стороны, это многочисленные образовательные проекты – само Просвещение в узком смысле этого слова. В-третьих, уже упоминавшиеся выше социальные интенции разрушить и построить заново. И, наконец, наука как возможность понимания и опять же социализация природы и подчинение ее потребностям человека.

Феномен экспансии матрицы Просвещения за пределы региона рождения неминуемо означает модифи-

¹ Все же охотно остаются на всю жизнь несовершеннолетними; по этим же причинам так легко другие присваивают себе право быть их опекунами.

² Просвещение, понимаемое в самом широком смысле, как прогресс мысли, всегда было нацелено на освобождение людей от страха и провозглашение его Господином и Учителем. Увы, полностью просветленная Земля сияет торжеством бедствия. Программа Просвещения стало разочарованием мира [3, с. 11].

кацию феномена. В тех конкретных условиях конца восемнадцатого – середины девятнадцатого века, когда белорусская мысль вступала на стезю Просвещения, до серьезной модернизации оставалось еще столетие. Общество представляло структуру слоенного пирога, а реципиенты этих идей не только были меньшинством, но и не имели перед собой задачи то же самой модернизации. По сути дела, в бывших землях Великого княжества Литовского мы сталкиваемся со знакомой нам еще по временам Возрождения системой спонсорства, когда власть и деньги предержащие иногда финансировали людей, идеи которых объективно расходились с их сословными интересами.

Однако здесь в порыве подражания "ядру Европы" знание, через обволакивающую его галантность стали модными. Рассматривая достижения культуры Просвещения с прицелом на возможные механизмы ее экспорта, представляется необходимым акцентировать именно эти смешанные формы, когда интерес для потенциальных потребителей представляли не чистые идеи (не тем более возможные пути их практической реализации), но сам тот своеобразный спектакль, участие в котором считалось веянием времени, той самой модой, игнорировать которую всегда считалось плохим тоном.

В ситуации зарождения Просвещения общественное служение и научная деятельность во многих случаях успешно сочетались с салонным перформансом или, говоря более открыто, деятельностью, чем-то схожей с ролью средневекового шута. Причем этот феномен характерен не только для отечественной реальности, но для ранних этапов Французского Просвещения (эпохи старого порядка), которые в этом отношении являлись классическими [8]. Одним из мест встречи публики с разумом считались салоны [14] – своеобразные места, где общение сочеталось со многими другими формами проведения свободного времени [15; 16; 17]. Приведем для примера одну интересную цитату. Описывая "салонный период" французского Просвещения, Антуан Лилли отмечает, что:

"Женщины здесь играют роль, которая является для них традиционной в обществе двора. Они, защищая, действуют в пользу той или иной персоны, мобилизуя министров или придворных. Пусть речь будет идти о том, чтобы избежать ударов цензуры, отвести отважного автора от Бастилии, получить аудиенцию или пенсию, добиться места в Академии, обеспечить место в хорошем обществе. Во всех этих случаях поддержка действенной защитницы необходима..." [18, с. 434].

Салон и клубная жизнь на изломе старого порядка во Франции становятся наиболее благоприятной средой для функционирования идей Просвещения. Философы здесь выступали одновременно как модераторы клубных бесед, так и той изюминкой, которые привлекали публику в тот или иной салон, давая его держателям (а в большинстве случаев держательницам) определенную долю прибыли. Публикации книг и прочая деятельность, которая нами привычно ассоциируется с Просвещением, еще долгое время оставалась неким вторичным следствием, приносящим не сколько доходы, но расходы, а точнее, некие презентационные затраты для повышения рейтинга философа и того салона, который он не только украшал, но, используя уже спекулятивные средства той эпохи, именно **освещал**, согревая и просвещая публику исходящим из своего разума светом. Ведь именно в этом сугубо конкретном значении *Lumières* [14; 15; 16; 19; 20] и зарождалось в начале восемнадцатого века описываемое интеллектуальное течение.

Просвещение, как концепт, неразрывно связано со своеобразной метафизикой света. Однако, уже на семантическом уровне (в разных версиях и даже в разных

языках) свет изображался своим особенным образом. Мы можем говорить о "чистом свете разума" французского *Lumières* или о некой направленности на прояснение реальности немецкого *die Aufklärung*, либо на приоритет желания изменить себе подобных через польскую *Oświaty* или белорусское *Асветніцтва*. Если в своей классической и секулярной версии французского Просвещения источником Света (Света Разума) признавался философ как новая личность, сопоставимая своим *cogito* с Богом, то по мере распространения этого течения, цель и направления свечения начинают различаться.

Получается, что отличные национальные традиции понимали Просвещение по-разному. *В чем цель такого испускания света?* В стремлении выделить себя, обозначить свою гордыню, получить благодаря самому себе придуманной способности некие социальные или моральные блага, либо, действительно, заменить Бога, передав его "полномочия" совершенному, но человеческому разуму. Все эти подходы или попытки, конечно, имеют единый родовой корень, но, очевидно, результируют в разных направлениях. В данную метафизику света прекрасно вписывается и католическое просвещение [21; 22; 23; 24; 25; 26]. Ведь ученый или философ может быть не только источником света, но и своеобразным зеркалом, которое отражает мудрость, нисходящую от Бога¹.

Если говорить о Беларуси, то здесь в эпоху Просвещения мы видим на территории два основных образовательных учреждения – это Вильнюсский университет [28; 29] и Полоцкий иезуитский коллегиум [30]. Надо сказать, что в белорусской и литовской историко-философских традициях те направления, которые развивались в Вильнюсе, давно и безоговорочно связывают с просвещенческими веяниями (больше немецкими, чем французскими [29]), прежде всего через тот фактор, что прослеживается сильное и непосредственное воздействие на это направление мысли французских идеалов и немецких образовательных прототипов. Оба эти маркера в рамках европейского философского дискурса всегда рассматривались главными образцами Просвещения. Однако в эту, на наш взгляд несколько однозначную схему, представляется возможным внести некоторые нюансы. Ибо Просвещение, которое приходило на наши земли, как и во многих других случаях эпох и классификаций имело сложную и даже мозаичную конструкцию. Более того, с позиции допустимости католического Просвещения, обозначенной выше, мы можем по-новому посмотреть на интенцию Контрреформации на белорусских землях.

Возвращаясь к дилемме программ Виленского университета и Полоцкого иезуитского коллегиума, необходимо отметить, что, несмотря на мировоззренческие различия, сама суть программ и Университета, и коллегиума была схожей и подчинялась единой цели – распространению знания. С некоторой долей теоретического общения можно говорить о том, что обучение философии в Виленском университете благословлялось светом человеческого разума. Коллегиум склонялся к католической образовательной парадигме (*Ratio Studiorum* [31]), которая больший упор делала не на самостоятельное постижение основ мироздания, но на систематическое заучивание готовых образцов [32; 33; 34].

¹ В русле наших рассуждений о католических просвещенческих интенциях представляют интерес результаты, полученные С. Л. Йосипенко при анализе украинской (в этом случае уже чисто православной) культуры эпохи раннего модерна [27]. Автор убедительно показывает, что эта когнитивная структура, несмотря на все ее противоречия и внешнюю непохожесть на канонические «секулярные» образцы, не только была продуктом модерна вообще и Просвещения в частности, но и представляла собой некий третий путь, преодолевающий, в частности, крайности радикального просветительства.

Таким образом, при анализе социокультурного анализа комплекса Просвещения, мы получаем достаточно сложную матрицу, где традиционное философское разделение на первичное-вторичное не полностью поддается ясной экспликации. Почти всегда идеи черпаются из реакции на окружающую социальную реакцию вещей, но выдающиеся люди способны концептуализировать и то, что еще только назревает. С другой стороны, облаченное в философскую форму общественное бессознательное, не сразу и не полностью воспринимается сознанием этого же общества, а, становясь неким девизом той или иной политической элиты, опять же, через не совсем явные механизмы действуют на это же бессознательное, побуждая его к мобилизации. Таким образом, просвещенное меньшинство имеет все шансы за счет своего интеллектуального или социального преимущества навязать свою волю безмолвствующему большинству, заставляя его либо терпеть новации, либо по примеру той же французской Вандеи, бессознательно и, видимо, безнадежно им сопротивляться.

И завершающим из наших примеров в духе предпринятого раскрытия механизма экспансии модерности будет принятая в 1791 Сеймом Речи Посполитой *Ustawa Rządowa z dnia 3 maja* [35], более известная нам как Конституция 3 мая 1791 года [36]. Исторически являясь последним значительным документом, изданным этой общей державой польского, белорусского и литовского народов, она одновременно стало первым подобным актом принятым на просторах Европы.

Общепринято рассматривать эту Конституцию как прямую рецепцию всего комплекса идей Просвещения по правильному переустройству социума [37; 38], добавив от себя разработанную не для самой передовой на нашем континенте системы общества. С этой стороны и Документ, и его прямые аллюзии к самым глубинным слоям этой новой философии наглядно показывает, что показанный нами механизм вброса идей видимо никогда не был просто игрой, развлечением и перформансом, но все же, рано или поздно находил свой путь в социальную практику, создавая мировоззренческие основания принятия политических решений. И если даже в момент принятия, как отмечается в некоторых исследованиях, Конституция 3 мая осталась мифом [37] или даже утопией [38], значение ее тем текущим моментом не исчерпывается. Для последующих лет тех серьезных испытаний, которые достались Восточной Европе, олицетворяющая достижения Просвещения *Ustawa Rządowa*, стала одновременно и местом памяти [39; 40], и идеалом, то есть тем, что рано или поздно было обязано возродиться. Последующая история стала тому наглядным подтверждением.

Список використаних джерел:

1. Habermas J. R. Der philosophische Diskurs der Moderne : zwölf Vorlesungen / Jürgen Habermas. – Frankfurt a/Main : Suhrkamp, 1985. – 449 s.
2. Hornsby, C. The impact of Italy the Grand Tour and beyond / C. Hornsby. – London: The British School at Rome, 2000. – XI-260 p. 3. Horkheimer M., Adorno, T.W. Dialectic of enlightenment : philosophical fragments / M. Horkheimer, T. Adorno. – Stanford, Calif. : Stanford University Press, 2002. – xix, 282 p. 4. Bauman Z. Liquid modernity / Z. Bauman. – Cambridge, UK, Malden, MA : Polity Press ; Blackwell, 2000. – vi, 228 p. 5. Бабкоу І. М. Філософія Яна Снядзцага / І.М. Бабкоу. ред. А. С. Майхрович. – Вільнюс : Логвінаў, 2002. – 135 с. 6. Дорошевич Э. К. Философия эпохи

- Просвещения в Белоруссии / Э. К. Дорошевич. – Минск : Наука и техника, 1971. – 246 с. 7. Venturi F. The end of the Old Regime in Europe, 1776–1789 / F. Venturi. – Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1991. 8. Tocqueville A. D. L'Ancien regime et la Revolution / Alexis deTocqueville. – Paris : Gallimard, 1967. – 383 p. 9. Kant I. Beantwortung der Frage, Was ist Aufklärung / Immanuel Kant. – Braunschweig : G. Westermann, 1948. – 16 p. 10. Habermas J. Die Moderne – ein unvollendetes Projekt / Jürgen Habermas ; ред. W. Welsch, J. Baudrillard // Wege aus der Moderne : Schlossetexte der Postmoderne-Diskussion. – Weinheim: VCH, Acta Humaniora, 1988. – III. PHILOSOPHIE. – P. 177–192. 11. Mapping the Republic of Letters [Online]. – Stanford University. – January 17, 2012. – <https://republicofletters.stanford.edu/>. 12. Snopek J. Oswiecenie : szkic do portretu epoki / J. Snopek. – Warszawa : Wydaw. Naukowe PWN, 1999. – 287, [281] s. 13. Wolff L. Inventing Eastern Europe : the map of civilization on the mind of the enlightenment / L. Wolff. – Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1994. – xiv, 419 p. 14. Kale S. D. French salons : high society and political sociability from the Old Regime to the Revolution of 1848 / S. Kale. – Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 2004. – x, 308 p. 15. Goodman D., Wellman K. A. The Enlightenment / Dena Goodman, Kathleen Wellman. – Boston, Mass. : Houghton Mifflin, 2004. – xxii, 258 p. 16. Goodman D. Becoming a woman in the age of letters / Dena Goodman. – Ithaca : Cornell University Press, 2009. – xi, 386 p. 17. Goodman D. The republic of letters : a cultural history of the French enlightenment / Dena Goodman, Kathleen Wellman. – Ithaca : Cornell University Press, 1994. – xii, 338 p. 18. Liiti A. Sociabilite et mondanite : Les hommes de lettres dans les salons parisiens au XVIIIe siecle / A. Liiti // French Historical Studies. – 2005. – T. 3. – №28. – P. 416–445. 19. Aron R. L'Opium des intellectuels / Raymond Aron. – Paris : Gallimard, 1968. – 447 p. 20. Daston L. The Ideal and Reality of the Republic of Letters in the Enlightenment / D. Daston // SIC Science in Context. – 1991. – T. 4. – № 02. – P. 367–386. 21. Printy M. O. N. Enlightenment and the creation of German Catholicism / M. Printy. – Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 2009. – viii, 246 p. 22. Miller S. J. Portugal and Rome c. 1748–1830 : an aspect of the Catholic enlightenment / Samuel J. Miller. – Roma : Universita Gregoriana, 1978. – xii, 412 p. 23. McKenna W. R. [и др.] Apriori and world : European contributions to Husserlian phenomenology / W. R. McKenna [et al.]. – The Hague ; Boston Hingham, MA : M. Nijhoff ; distributors for the U.S. and Canada, Kluwer Boston, 1981. – x, 244 p. 24. Lehner U., Michael P. A companion to the Catholic Enlightenment in Europe / Ulrich L. Lehner & Michael Printy. – Leiden ; Boston : Brill, 2010. – 462 p. 25. Lehner U. L. What is 'Catholic Enlightenment'? / Ulrich L. Lehner // History Compass. – 2010. – T. 8. – № 2. – P. 166–178. 26. Kluefing H. [и др.] Katholische Aufklärung : Aufklärung im katholischen Deutschland / H. Kluefing [и др.]. – Hamburg : Meiner, 1993. – vi, 443 p. 27. Йосипенко С. Л. До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті / С. Л. Йосипенко. – К. : Український Центр духовної культури, 2008. – 392 с. 28. Bielinski J. Uniwersytet Wileński : 1579–1831 / J. Bielinski. – Krakow : [s.n.], 1899. – Vol. 2. – [4], 845 s., [811] k. tabl. 29. Viliūnas, D. Apsvietos ir romantizmo kryžkele : filosofijos kryptys ir kontroversijos Lietuvoje XVIII a. pabaigoje – pirmoje XIX a. pusėje / D. Viliūnas. – Vilnius : Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2008. – 357 p. 30. I. G. Materyaly do dziejow Akademii Polockiej i szkół od niej zaleznych / I. G. – [S. l.]: [s. n.], 1905. 31. Farrell A. P. The Jesuit code of liberal education; development and scope of the Ratio studiorum / A. Farrell. – Milwaukee : Bruce, 1938. – xviii, 478 p. 32. Schwickerath R. Jesuit education ; its history and principles viewed in the light of modern educational problems / R. Schwickerath. – St. Louis, Mo. : B. Herder, 1903. – xv, 687 p. 33. Hughes T. Loyola and the educational system of the Jesuits / T. Hughes. – London : Heinemann, 1892. – 298 p. 34. Donnelly F. P. Principles of Jesuit education in practice / Francis Patrick Donnelly. – New York : P. J. Kenedy & Sons, 1934. – xiii, 205 p. 35. Ustawa rządowa : prawo uchwalone dnia 3 Maia 1791 roku [Konstytucja (1791)] / Konstytucja (1791). – Warszawa : [S. l. : s. n., post 3 V 1791, [post 3 V 1791]. – 40 s. ; 48°. 36. Davies N. God's playground : a history of Poland: in 2 vol. / N. Davies. – New York : Columbia University Press, 1982. Vol. 1, The origins to 1795: – XXXIII, 1, 605 s., 604 k. tabl. 37. Hillar M. The Polish Constitution of May 3, 1791: Myth and Reality / J. Hillar // The Polish Review. – 1992. – P. 185–207. 38. Lukowski J. Recasting Utopia: Montesquieu, Rousseau and the Polish Constitution of 3 May 1791 / J. Lukowski // Historical Journal. – London : Cambridge University Press. – 1994. – T. 37. – P. 65. 39. Snyder T. The reconstruction of nations : Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569–1999 / T. Snyder. – New Haven : Yale University Press, 2003. – xv, 367 p. 40. Davies N. God's playground : a history of Poland: in 2 / N. Davies. – New York : Columbia University Press, 1982. – Vol. 2, 1795 to the present: – XXVIII, 1, 725 s., 724 k. tabl.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

В. Б. Єворовський

СВІТЛО ПРОСВІТНИЦТВА У БІЛОРУСІ

У статті проаналізовано вплив філософії Просвітництва на розвиток інтелектуальної культури Білорусі XVIII–XIX ст., встановлено, що проникнення Просвітництва мало багатовимірний характер, у якому значний вплив мали культурні артефакти, манери та стиль поведінки, соціальні ідеали і стереотипи.

Ключові слова: Філософія Просвітництва, модерність, католицьке Просвітництво, філософія Білорусі.

V. Yevorowski

THE LIGHT OF THE ENLIGHTENMENT IN BELARUS

It was analyzed the impact of Enlightenment philosophy on the development of intellectual culture of Belarus during XVIII–XIX centuries, it was found that the expansion of the Enlightenment was multidimensional, where we may observed the complex of the cultural artifacts, manners and behaviors, social ideals and stereotypes.

Keywords: Philosophy of Enlightenment, Modernity, Catholic Enlightenment, Philosophy of Belarus.

М. М. Ібрагімов, канд. філос. наук, проф., НУФСУ

"СПОРТОСОФІЯ" ЯК НОВИЙ НАПРЯМОК У КУЛЬТУРОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

У статті робиться спроба обґрунтувати теоретичну та практичну актуальність "спортософії", котра має сприяти гармонізації інтелектуального, морального та фізичного виховання у сучасній філософсько-педагогічній парадигмі.

Ключові слова: культура, пайдея, освітософія, спортософія.

Теоретична та практична актуальність поставленої проблеми зумовлюється необхідністю переглянути нині існуючі у суспільній свідомості недолугі уявлення про культурологічну цінність фізичного виховання. Сучасна освітософія в Україні здебільшого оминає фізкультурно-спортивну сферу, оскільки філософія недостатньо включає у власне інструментальне поле її досягнення, а фізкультурно-спортивна галузь знань почасти недооцінює важливості філософського мислення у конструюванні спеціальних концепцій фізичного розвитку людини. Але у формуванні нового фізкультурно-спортивного світогляду філософія має створювати інтелектуальну канву суспільної думки щодо життєвої корисності фізичної культури.

Мова йде про соціальну потребу у формуванні нового світогляду, в якому мають бути **переакцентовані** наголоси у визначенні людини як психосоматичної істоти з природної необхідності її тілесного розвитку **для** формування духовних якостей на концентрування уваги до впливу її інтелектуального габітусу на становлення і збагачення тілесної культури особистості. В даному дискурсі постає ряд проблем, до вирішення яких має залучатись філософія як теоретична основа світогляду. Новація поставленої проблеми полягає в тому, щоб, з одного боку, досягнення сучасної фізкультурно-спортивної науки піднести до рівня філософського узагальнення, а з іншого – інкорпорувати їх у царину філософсько-світоглядних дискурсів як **культурантропологічну** проблему. Звичайно, вирішення поставленої проблеми – є завданням не "одного дня" і не одного автора. Метою даної статті є спроба привернути увагу філософської і фізкультурно-спортивної наукової громадськості до співпраці в актуалізації збереження здорової людської тілесності як основного епіфеномену в епоху домінування інформаційних технологій. Побічним ефектом комп'ютеризації, як відомо, є віртуалізація світу і зниження рухової активності людини, що погіршує стан здоров'я населення і створює нові цивілізаційні виклики.

В даному континуумі мова йде про "спортософію" як духовну скарбницю тілесних практик людства, як опікування душі за стан власного тіла. В наш час суттєво змінилося співвідношення понять "культури" і "спорту", які традиційно протиставлялись, бо класичне поняття "культури" було зорієнтоване на піднесені духовні цінності, широко гуманітарну освіченість, морально-етичну вибірковість окремих верств населення, що уособлювали високі гуманістичні ідеали епохи. "Культура – це підсумок усіх досягнень окремих осіб і всього людства у всіх галузях і з усіма їх аспектами в такій мірі, в якій ці досягнення сприяють духовному удосконаленню особи і загального прогресу", – писав Альберт Швейцер [14, с. 498]. В такому контексті спорт на протязі століть характеризувався як ознака культурного занепаду, що викликало постійний супротив його прихильників. Вони називали тих діячів культури, що відмовлялися спорту в його культурологічному статусі, їх особистим претензійним невіглаством.

Соціодинаміка сучасної культури порушила цілісність розуміння культури як ідеалу, котрий орієнтує індивідуальну свідомість на зразки поведінки буття людини у світі. Відомий французький її дослідник А. Моль наприкінці XX ст. назвав її "мозаїчною", розпадається на численні моделі людської поведінки й думки: професійна культура, культура спілкування, мовна культура, культура побуту тощо. Якщо раніше культура уявляла

собою сукупність інтелектуальних елементів, що мала окрема людина чи їх група, яку можна було називати "пам'яттю світу або суспільства", то, на думку А. Моль, "гуманітарна концепція застаріла, у всякому разі в такій мірі, в якій вимагається, щоб ідеал мав корені в дійсному житті: при всьому бажанні і при наявності необхідних матеріальних засобів жити істинною гуманітарною культурою сьогодні вже ніхто не може" [13, с. 9–38]. В такому контексті у сучасній "комп'ютеризованій людини" атрофується проблема відчуття загубленої у ній культури тілесності або культури фізичного виховання. "Тілесного розуміння культури більше не існує. Вона загубила свою силу як лейтмотив для індивідуального і суспільного життя. Культура перетворилася в дифузну «фонову величину»" [19, с. 41–50].

В наш час культура, на думку В. П. Люкевича, розпадається на окремі культури, "які не відповідають більш однаковим смисловим стереотипам і домінантним аксіологічним орієнтаціям", а лише через різнобічну інтеріоризацію соціальних норм і моделей в більшій чи меншій мірі культура досягає своєї єдності. "Відсутність точності у визначенні культури і своєрідність її інтерпретації майже в усіх сферах людського життя включає в себе жорстокість, ворожнечу і банальності таким же чином, як і видатні естетичні досягнення та моральні зразки" [11, с. 110]. Названий дослідник спортивну культуру спів ставить із субкультурою, яка забезпечується завдяки специфічним смисловим порядкам, видів ментальності, правил поведінки і символів, які зовні розділяють і поєднують окремі групи людей. Характерним для спортивної культури, на думку В. П. Люкевича є футбольні фани, англійські регбісти, групи стаєрів, віндсерфери і сноубордери створюють свої власні субкультури і субкультурні сценарії [11, с. 109].

Отже, сучасний спорт у загальній культурі, з одного боку, виступає такою соціальною величиною, що не тільки не ігнорується інтелектуальною аурою суспільства, а й навпаки – визнається нею фактором стабілізації культурної ідентичності народів. У різнобічних вимірах буття спорту, зокрема: предметності, конкретності, комунікативності, персоналістичності тощо, фокусується здобутий суспільством попередній культурно-цивілізаційний досвід. З іншого – сучасна фізкультурно-спортивна культура вимагає поглиблених філософських дискурсів, що дозволили б зміцнити її авторитет і цілісність у суспільній свідомості як життєсмислового фактора для ціннісних орієнтацій людей. В цьому полягає стратегічне завдання філософії спорту, яка вже прокладає шлях у науково-гуманітарних розвідках української фізкультурно-спортивної науки [2, с. 110–116]. На авансцену суспільної думки філософія спорту може маніфестувати співвідношення понять "освітософії" і "спортософії" як її складової.

В даному контексті в першу чергу вирізняється проблема навчання і виховання в контексті традиційного соціально-культурного підґрунтя. Іншими словами: постає питання про те, в якій духовній ойкумені відбувається тілесне навчання і фізичне виховання, від чого залежить їх культурологічна цінність?

Під тиском сучасних реалій глобалізації й віртуалізації світу постмодерністська філософська цивілізаційна зверхність до ідеалів минулого спонукає до пошуків первинного смислу навчання і виховання, що "склалися у своїй адекватності в момент праконструювання їх.

При цьому необхідність «пригадати» первинні смислостановлення задля усунення неістинності, несправжності теперішніх спотворених смислів (саме в наслідок такого симуляційного характеру культури) стає майже нездійсненною: пам'ять у сучасному суспільстві починають експлуатувати не стільки з метою справжнього відновлення засадових моментів смислу, скільки з ідеологічними цілями нав'язування певного уявлення про речі, явища та події минулого" [8, с. 27–28].

З метою уникнення подібного фальшування смислів, що є, до речі, досить поширеним явищем в українській педагогічній ойкумені, німецький дослідник В. Йегер зазначає, що всі народи, які досягли певного ступеня розвитку, інстинктивно відчують необхідність займатись вихованням, що закладено у тілесно-духовній природі людини. "Но, сделав свой взор более чутким к морфологии человеческой жизни во всех ее формах, мы сегодня приближаемся к удаленнейшим народам и пытаемся проникнуть в самое сосредоточие их самобытного духа", – пише він [9].

В такому контексті сучасна європейська освітософія звернута до Пайдейї як останньої захисниці всього того, що залишилось від колишнього розуміння культури в піднесеній якості, яка вже "сприймається тягарем в сучасну епоху, що стомилася від неї" [9]. Пайдея як грецький ідеал виховання і навчання "может для нас обрести какое-то жизненное и прозрачное очертание лишь при условии помещения его в целостный, культурный (греческий) контекст" [16]. Отже, онтологічні межі визначення як "освітософії" так і "спортософії" знаходяться в культурі народу, країни, регіону, епохи.

Провідні вчені, що досліджують розвиток філософії освіти, стверджують, що "філософія освіти інформаційного суспільства осмислена ще не достатньо повно" [3, с. 5]. "Не зважаючи на існування філософії освіти de facto й de jure, питання її предметного поля в Україні продовжують дискутувати. Аналіз літератури засвідчує, що предметне поле філософії освіти в Україні ще не окреслене", – констатує філософ Л. В. Рижак [15, с. 26]. Саїнтистський підхід до розуміння філософії освіти в сенсі широкого трактування педагогіки як науки, на її думку, призводить до виключення із її царини філософської рефлексії, бо педагогіка наразі сама стає собі філософією. Оскільки не визначене предметне поле "освітософії", то "протиснутись" новачкам, вважає М. Михальченко, досить тяжко [12, с. 38]. Ще в більш занедбаному стані аніж "освітософія" знаходиться "спортософія", яка щойно починає розвиватись на українських наукових теренах. Який же зміст ми вкладаємо в поняття "спортософії" і яка в цьому практична потреба? [6, с. 48–56].

З точки зору гуманістичної філософії спорту має розкривати зорі риси людської істоти, які демонструє собою фізкультурно-спортивний рух. Головне завдання, що виявляється в історії його розвитку, це – спрямування суспільної думки на стан здоров'я людей. В даному випадку до кола нагальних належать проблеми, що стосуються впливу спорту високих досягнень, як еталонного виду фізичної культури, на загальний її стан, що характеризує основні показники здоров'я населення [7, с. 57–63].

Гострота проблеми в Україні полягає у тенденції погіршення стану здоров'я молоді, що посилює сумніви в історичних перспективи поповнення рядів спортсменів, що вимагають міцної і досконалої тілесної організації людини. Ситуація ускладнюється тим, що в Україні кожна п'ята народжувана дитина вже має патологічні відхилення. Як показують дослідження за час навчання у школі та вищих навчальних закладах здоров'я дітей, підлітків та молоді ще більше погіршується.

Якщо діти в школу приходять в основному здоровими, то до її закінчення близько 80 % страждають різного

роду відхиленнями. Причина – інтенсивні психоемоційні, інтелектуальні перевантаження і недооцінка ролі тілесно-фізичного компонента. "Щороку, – пишуть Т. Ю. Круцевич, М. М. Сاینчук, – кількість молодих людей, які займаються фізичною культурою і спортом зменшується. Фізичне виховання посідає одне з останніх місць серед дисциплін за своєю значимістю для старшокласників і не є для них важливим у плані особистісних перспектив" [10, с. 471]. Соціологічні дослідження серед студентів про стан їх здоров'я показує, що 49,8 % оцінили його низькими балами від 2,5 до 3, при чому 37,5 % нічого не роблять для зміцнення свого здоров'я, лише 16,6 % займаються фізичною культурою і спортом, а 25,5 % – лікуються і вживають вітаміни напої з лікувальних трав. Більше того на свіжому повітрі від 3 до 6 годин бувають щодня 35,6 % опитаних. Спілкуватися з природою люблять всі, але тільки 40 % за останній місяць змогли задовольнити в цьому своє бажання. До обливання вранці холодною водою 70,8 % студентів ставляться позитивно, але не один з них цього не робить і тільки 2,1 % займаються вранішньою гімнастикою [4, с. 18]. У подальшому розвитку організму людини це призводить до поширення захворюваності і підвищення смертності. Її рівень у нашій країні має катастрофічні показники. Так серед людей у віці 35–54 років вона 10–12 разів вище ніж у Західній Європі, а дитяча смертність у Україні найвищу в Європі. Висока захворюваність людей у молодому та працездатному віці лягає важким моральним і матеріально-економічним тягарем. За оцінками Світового Банку один втрачений людино-рік через хворобу, інвалідність або передчасну смерть обходиться суспільству в 10 тис. дол США.

Критичний рівень здоров'я, фізичного розвитку дітей та учнівської молоді відбувається в наслідок зниження рухової активності при зростанні до 72 % навчального часу на статичний процес знаходження тіла в одній і тій же позі. Серед інших причин, головними залишаються – інтенсивне впровадження комп'ютерних технологій у повсякденний побут молоді, несприятливі екологічні умови, зростання антисоціальних проявів серед молоді. За стандартами життя України вже 20 років тільки прагне наблизитись до західноєвропейських країн, а от їхні соціальні виразки у вигляді наркоманії (більше 1 млн. чол.), алкоголізації молоді, проституції, токсикоманії, тютюнопаління, ігроманії буйно розквітають в українському суспільстві. У цьому плані Європа вже прийшла в Україну.

Зниження фізичної активності молоді безпосереднім чином відбивається на спортивному русі, яке постійно відчуває не собі зменшення бажаних займатися олімпійськими видами спорту і збільшення чисельності тих, хто йде в управлінську, обслуговуючу сферу спорту. Серед абітурієнтів до ВНЗО фізкультурного профілю таке співвідношення складає приблизно 1 до 5 чол.

Інтелектуалізація стає привабливою родзинкою в перспективних соціальних орієнтаціях молоді й виштовхує в своїх особистісних пріоритетах власну фізичну тілесність на другий план. І в той же час вона знову нагадує про себе. Під впливом метаморфози "подвальної свідомості" – колізії співвідношення світу реального та віртуального, а також всіляких анаболічних стероїдів, алкоголю, наркотиків та ін. усувається контроль super ego і на поверхню виходять печерні інстинкти підсвідомості, що виражаються в невмотивоване дію. Всесвітньо відомий кардіолог М. М. Амосов у свій час писав, "людина може довго залишатися здоровою, якщо її поведінку буде спрямовувати не середовище, а розум..." [1, с. 179]. Кінцевою метою знань про людину, її можливості та розумного управління своєю життєдіяльністю вчений бачив у тому, "щоб не висіла над людством загроза самознищення в наслідок якоїсь фатальної дурості" [1, с. 4].

Суперечливі у розвитку сучасного спорту тенденції, такі як, популяризація, інтелектуалізація (інформаційна

насиченість), комерціалізація і політизація виявляють у собі не тільки прогресивні культурологічні елементи, але й потворні форми морально-тілесної буттєвості людини в світі. Активні пропагандисти краси здорової людської тілесності, її збереження сумлінно досліджують разом з іншими вченими здоров'я в умовах фізичних навантажень і спорту. Професори І. В. Муравов і Є. Г. Булич пишуть, що "саме максимальні навантаження, реалізовані в умовах гранично фізичного та психоемоційного напруження, роблять спорт істинним перетворювачем функцій організму. Можливості організму спортсмена настільки відрізняють його від нетренованої людини, що, здається, вони відносяться до різних біологічних видів" [5, с. 63–69]. У пошуках найбільш ефективних шляхів тренування спортсменів, вони відзначають великі оздоровчі можливості, які має спорт. При цьому підкреслюють: "Крім того, спорту притаманна здатність суттєво покращувати якість життя людини і сприяти активному довголіттю" [5, с. 63–69].

У той же час вони, як і багато інших вчених, відзначають загрози, які несе в собі спорт для здоров'я фізичного, тілесного організму людини. Випробовуючи його на міцність під час змагань, спортсмен намагається подолати межі своїх фізичних можливостей, гвалтує свій організм, що завжди несе ризик втратити його кращі якості. І. В. Муравов і Є. Г. Булич пишуть: "Якщо раніше, в середині минулого століття смерть спортсмена під час змагань була рідкісною винятковістю, то в останні 10–15 років вона стає закономірністю. Статистичні дані свідчать про те, що смерть спортсменів від серцевих нападів в останні роки набуває епідемічне поширення. Так, за даними національного центру спортивної медицини Італії, де були проаналізовані випадки раптової смерті серед спортсменів за період з 1979 по 2004 рік, смертність серед них у 2–4 рази вище, ніж серед усього населення. Виявилось також, що частота смертності за період 1993–2004 рр. зросла серед спортсменів у 1,5 рази в порівнянні з періодом 1979–1992 рр." [5, с. 63–69].

Причиною цього є все більший розвиток комерціалізації спорту, де ненажерливі "акули бізнесу" використовують в несприятливих цілях досягнення науки в галузі генної інженерії, фармакології, медицини, психології та все більше "удосконалюються" в засобах експлуатації не тільки почуттів глядачів, бажаючих отримати радість від спортивних змагань, а й нещадно виснажують фізичні, тілесні і психічні сили спортсмена, спотворюють їх моральне обличчя. Благородство ідеалів спорту вони намагаються замінити первісними фетишами, примітивними ідолами, що жадібно прагнуть наживи, жертвопринесення. Як сьогодні співзвучні слова К. Маркса, який викриває виразки капіталістичного прогресу. Він, на його думку, "уподібнюється язичницького ідола, що п'є кров з утроби убійників". У цьому сенсі спорт як соціо-культурний, цивілізаційний продукт не тільки звеличує людину в її власних очах, але й оголює існуючі в суспільстві хиби. У "сутінках богів", за словами бурхливого Ф. Ніцше, всі барви світу тьмяніють. Захоплено відгукуючись про пристрасті, що кипіли в грецькому суспільстві навколо Олімпійських ігор він закликав стандартизованих західноєвропейців до "переоцінки цінностей". В канві сучасних подій Ф. Ніцше виявився б меланхолійним, байдужим, зайвим (Ж. Бодріар) [17].

Таким чином, практична потреба у розвитку "спортософії" як нового напрямку у культурологічних дослідженнях обумовлюється об'єктивним станом погіршення здоров'я підрастаючого покоління, що частково пов'язано з недооцінкою у суспільній думці культурологічної цінності фізичного виховання і спорту. "Спортософія" – це синтезування, з одного боку, культурологічного та антропологічного підходів у філософському мисленні та їх взаємне поєднання з фізкультурологією і спортологією – з іншого. Стратегічним теоретичним завданням "спортософії" є трансформування минулих світоглядних парадигм у сучасну культурно-історичну настанову, предметно-інструментальне поле якої ще не сформовано. Як зазначає відомий історик філософії В. І. Ярошевець: "Окрему групу філософських ідей репрезентує один із найновіших – *постмодерністський* – філософський напрям, про який ще важко щось сказати стосовно його парадигмальної приналежності. Але труднощі подібного роду не слід боятися, тим більше ухилитись від їх аналізу, оскільки такою є природа філософії – давнього і водночас завжди юного знання про взаємовідносини людини і навколишнього світу" [18, с. 8]. "Філософія спорту" на українських теренах є досить тендітною родзинкою у філософських розвідках, але вже має теоретичне підґрунтя і перспективи, тим більше, що XXIII Всесвітній філософський конгрес (Греція, 2013) стимулював її розвиток як окремого напрямку.

Список використаних джерел:

1. Амосов Н. М. Природа человека / Н. М. Амосов. – К.: Наукова думка. – 1983.
2. Андреева О. В. Формування київської школи "філософії спорту" як теоретико-світоглядної основи фізкультурно-спортивної науки / О. В. Андреева // Теорія і методика фізичного виховання і спорту. – 2012. – № 3.
3. Андрущенко В. П. Філософія освіти ХХІ ст.: пошук пріоритетів // Філософія освіти. – К.: МАЙСТЕР-КЛАС, 2005. – № 1.
4. Барно О. Фізичне здоров'я молоді – головна проблема держави / О. Барно // Молода спортивна наука України. – 2008. – Т. 3.
5. Булич Є., Муравов І. Здоров'я і оздоровительное воспитание в системе ценностей современной цивилизации / Елла Булич, Игор Муравов / Вісник Чернігівського нац. пед. ун-ту. – Чернігів, 2011. – Вип. 91.
6. Ібрагімов М. М. "Філософія спорту": чи буде плідною філософія на ниві спорту? / М. М. Ібрагімов // Молода спортивна наука України. 36. наук. праць з галузі фіз. вих., спорту і здоров'я людини. – Вип. 15. – Т. 4. – 2011.
7. Ібрагімов М. М. Філософія спорту в дискурсі категорій тілесності, здоров'я та життєздатності / М. М. Ібрагімов // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – № 105. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2011.
8. Іванова-Георгиевська Н. Седиментація смислів у культурі та відповідальність пам'яті / Н. Іванова-Георгиевська // Філософська думка. – 2009. – № 1.
9. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1 / Пер. с нем. А. И. Любжина. – М.: Греко-лат. каб. Ю. А. Шичалина. – 2001.
10. Круцевич Т. Ю. Значення ціннісних орієнтацій та їх сформованість у галузі фізичної культури у старшокласників / Т. Ю. Круцевич, М. М. Сайчук // Тези доповідей XIV Міжнародного наукового конгресу "Олімпійський спорт і спорт для всіх" – Київ 5–8 жовтня 2010 р. – К.: НУФВСУ.
11. Люкевич В. П. Спорт как/и нездоровый образ жизни / В. П. Люкевич // Парадигма здорового способу життя: духовні та фізичні компоненти. – К., 2010.
12. Михальченко М. Філософія освіти і соціокультурна теорія // Філософія освіти. – К.: МАЙСТЕР-КЛАС, 2005. – № 1.
13. Моль А. Социодинамика культуры / Абраам Моль. – М.: Прогресс, 1973.
14. Петрицкий В. Швейцер Альберт (1875–1965 гг.) / Петрицкий В. Философская энциклопедия. – М., 1970. – Т. 5.
15. Рижак Л. В. Філософія освіти на рубежі тисячоліть: проблеми та перспективи // Вісник Львівськ. ун-ту. Філософські науки. – 2007. – Вип. 10.
16. Сайкина Г. К. Пайдейя как онтологическая "забота о себе" // Электронный ресурс – z3950.ksu.ru/phil/638121/003–005.pdf.
17. Цит. по: Архангельская Н. Меланхолический Ницше. Интервью с Бодрияром Ж. Режим доступу: <http://bgdrg.narod.ru/bodriar.htm>.
18. Ярошевець В. І. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму: підручник / В. І. Ярошевець. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2008.
19. Bausinger H. Wir Kleinburger. Die Unterwanderung der Kultur // Pfeiffer J., Fichter G. Erlebte Geschichte. – Tübingen, 1994.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

М. М. Ибрагимов

"СПОРТОСОФИЯ" КАК НОВОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

В статье делается попытка обоснования теоретической и практической актуальности "спортософии", которая должна способствовать гармонизации интеллектуального, морального и физического воспитания в современной философско-педагогической парадигме.

Ключевые слова: культура, пайдея, философия образования, спортософия.

M. Ibragimov

"PHILOSOPHY OF SPORT" AS A NEW RESEARCH DIRECTION IN CULTUROLOGY

This article attempts to study the theoretical and practical relevance "sportosophy" which should contribute to the harmonization of intellectual, moral and physical education in the contemporary philosophical pedagogical paradigm.

Keywords: culture, Paideia, philosophy of education, philosophy of sport.

І. В. Ляшенко, канд. філос. наук, доц., КНУ ім. Т. Шевченка

ПОНЯТТЯ ІДЕАЛУ У ФІЛОСОФІЇ ГЕГЕЛЯ РАНЬОГО ПЕРІОДУ

У статті з нових дослідницьких позицій ("Історія молодого Гегеля" В. Дільтея) розкривається зміст та значення поняття ідеалу у філософії "молодого" Г. Гегеля.

Ключові слова: ідеал, Г. Гегель, В. Дільтей, "Історія молодого Гегеля".

Поняття ідеалу є досить багатозначним у філософській системі Гегеля. В сучасній філософській літературі про видатного німецького філософа можна зустріти усталені тлумачення цієї категорії, які пов'язують передусім з його "Феноменологією духу", "Логікою", "Естетикою". Однак, усі дослідники, спираючись на дух гегелівської системи та сформованої традиції її критики, не можуть надати вичерпну відповідь на питання стосовно генези цього поняття у філософії Гегеля, його світоглядні та біографічні витoki. Спроба реалізації цього завдання була здійснена відомим німецьким філософом Вільгельмом Дільтеєм, який своєю працею "Історія молодого Гегеля" [1] здійснив вагомий внесок у світове гегелезнавство. У вітчизняній гегелезнавчій традиції ця праця В. Дільтея досі залишається маловідомою, тому нашим завданням є на прикладі Дільтеєвого тлумачення гегелівського поняття ідеалу, яке складає невеликий фрагмент "Історії молодого Гегеля", окреслити евристичний потенціал зазначеної роботи, можливості застосування її ідей для розвитку традиції вітчизняного гегелезнавства.

На думку В. Дільтея, світогляд містичного пантеїзму Гегеля знаходить своє завершення в усвідомленні єдності кінцевого духу з безконечним. Такою була структура систем Плотіна, містиків Середньовіччя, Спінози, а закрита єдність, що виникла таким чином, надає їм усім, як і спорідненим їм системі Ф. Шопенгауера, характер витвору мистецтва. Але з самого початку одна з характерних рис філософії Гегеля полягає в тому, що його ідеалом є одночасно осягнення іманентного божественного взаємозв'язку речей та реалізація цієї ідеї в людському суспільстві. Такого завершення в ідеалі також вимагає і його історія розвитку релігії. Бо для ідеалу в самому розвитку немає образу релігійності, в якому він вже був би досконалим і завершеним; все є відносним, і навіть релігійність Ісуса також не позбавлена цієї відносності, оскільки вона має обмеження. Розвиток повинен переступити через нього, і пошук жодна пережити стадія цієї ходи насправді не пододала обмеження релігійності Христа, довершена релігійність виступає ідеалом майбутнього.

З цієї історичної точки зору ідеал визначається через пізнання рис розвитку. Слідуючи за думкою В. Дільтея, можна стверджувати, що з цього найважливішого нариса для гегелівської історії релігії випливає, що релігійний розвиток є процесом, що підсилюється об'єднанням людей між собою та з божественною істотою. Дух повинен поєднувати в самому собі будь-яке людське з іншим і все людське з божественним. Далі ми побачили, як в Ісусі досягається усвідомлення єдності всього життя, і як оформлення буття, яке вимагає всього усвідомлення повсюди в тодішньому світі, нашоухується на перепони, як було зупинене прагнення до втілення ідеалу (процес, який Гегель, втім, так само міг би спостерігати на прикладі перебігу Реформації) і як, таким чином, з невдоволення буттям постали християнські Небеса. З розпаду цього протиріччя між поцейбічним і потойбічним, земної реальності та трансцендентного в сучасній свідомості з'явився ідеал завершення релігійного об'єднання – організації реального життя через релігійну свідомість. Уже у викладі вчення Ісуса можна натрапити на головні риси цього ідеалу.

Гегель, за В. Дільтеєм, відрізняв свій ідеал від ідеалу Й. Г. Фіхте. Фіхтевський ідеал нескінченного прагнення починається, "коли чуттєвість і розум або свобода і природа, або суб'єкт і об'єкт так безумовно протиставлені, що вони є абсолютними. Через синтез у жодного об'єкта і жодного суб'єкта, або жодного Я і жодного не-Я їхня властивість абсолютності не скасовується" [1, 200]. "Закон є уявним зв'язком об'єктів між собою. Уявний зв'язок є твердим і сталим, він містить духу і є ярмом, скутістю, пануванням і рабством, дією та підкоренням дії, визначенням і визначеним" [1, 200]. Цьому суперечить ідеал Царства Божого. "Любов, розквіт життя, Царство Боже, цілий простір з усіма необхідними модифікаціями, стадіями розвитку; модифікації є виключеннями, а не протиставленнями, себто, немає законів, немає уявного, подібного до реальності, немає загального. Жоден зв'язок не є об'єктивним, перетвореним на правило. Усі зв'язки є живими, такими, що виникли з розвитку життя" [1, 200].

Ще ближчим за ідеал Христа Царства Божого Гегелю мав би бути ідеал відновлення душевного зв'язку, що колись мав місце у грецьких містах-державах, в умовах життя сучасних великих держав. Його ідеалом є чиста спільність людей – найвільніша з можливих, спільність краси божественного життя, в якому любов виходить за межі "форми любові", спільність, що є живими взаєминами індивідуальностей і "знаходить свій прояв у формах життя". Який сенс він вкладає в ці форми життя, стає зрозумілим, коли він протиставляє Геракла як "втілену сміливість" християнському ідеалові. Він відкидає пасивність християн стосовно світу; християни зафіксували ставлення життя, що розвивається, до об'єктивної реальності та знехтували у сприйнятті своєї любові його багатством і його поділом" вони не знайшли "середину крайнощів, красу"; "у греків тіло і душа залишаються в одній живій формі". І коли він говорить про прісну ідею загальнолюдськості і про вільний народ, в якому кожен окремий є цілим, на протигагу сучасним державам, він при цьому також, насамперед, думає про Грецію.

Найдивовижніше цю потребу грецької краси життя висловлено Гегелем у роздумах про причастя. Дух Христа, в якому Його апостоли є єдиним, під час причастя стає реальністю для стороннього відчуття; але ця об'єктивна залишається неповною; під час процесу поїдання "тіла Христового" зникає матеріальне, бездушне, залишається лише живе сприйняття. Це відповідає християнському спиритуалізму; для Гегеля в цьому вбачається повна незіставність божественного з речами, в яких воно повинно набувати образ. Річ і сприйняття, дух і зовнішня фактичність насправді не з'єднуються; фантазія ніколи не може узагальнити їх у чомусь прекрасному. Воно завжди є двоякісним – молитва і смак. Тут сила уяви не дає образ, де з'єднувалось би споглядання і почуття, в той час, коли споглядаємо Аполлона або Венеру, доводиться забувати про крихкий камінь, і в їхніх формах ми бачимо лише безсмертних. Споглядаючи їх, ми одночасно сповнюємось вічної сили юності і любові. У справжньому релігійному дійстві звільняється вся душа, але причастя залишає по собі лише побожне здивування, "воно обіцяло щось божественне, а ось воно розтануло в роті".

Гегелівські роздуми з приводу завдання піднесення форми, культових дій релігійної спільноти до прекрасного висловлені також в інших фрагментах. "Заснувати прекрасну релігію, її ідеал? Чи знайдуть його?" [1, 201]. Так, ніби це написано після розмови з Гьольдерліном!

На майбутній ідеал Гегеля Дільтей проливає світло, аналізуючи ще один фрагмент в його коментарі до кантівського вчення про право, що був написаний у 1798 р. Він виступає проти кантівського погляду на відносини держави та церкви. Оскільки вони є відокремленими у своїх завданнях, за Кантом, держава повинна мати релігійні спільноти, що знаходяться на її території, під своїм поліційним наглядом, але не втручатися в їхні внутрішні справи. Гегель вважає, що таке відокремлення є неможливим. Якщо обмежити завдання держави, наприклад, принципом власності, дух такої держави знаходитиметься у постійній суперечності з церквою, що намагається утримати людину у відчутті її цілісності. "Громадянин не може ставитися серйозно або до держави, або до церкви, якщо в обох він може залишатися в спокої". І Гегель, всупереч Канту, вводить ідеал, який у нього, безперечно, походить від еллінів, але одночасно готує його поняття об'єктивації духу у формах держави. Він обстоює ідею єдності держави і церкви в тому сенсі, що релігія, так би мовити, має формувати душу державного життя. "Якщо принцип держави – повне ціле, церкві і державі не можна бути чимось різним. Що для держави є уявним, то для церкви так само є тим самим цілим, живим, представленим фантазією" [1, 202]. Окремі місця про взаємини між церквою та державою показують розбіжності, але очевидно, що тоді погляд Гегеля полягав у тому, що єдність релігійної віри не може відноситися до характерних ознак, якщо вона не включає державу, а для довершеності держави потрібен духовний зв'язок, що утворює і консолідує внутрішню приналежність.

Якщо зіставити це та інші такі самі місця у тексті Гегеля, ми одержимо його концепцію майбутнього суспільства, яке могло б виразити і втілити найглибший релігійно-метафізичний зміст в органічному оформленні і красі. Він не зазіхає на еллінський світ минулого, як вважають його критики, – споглядаючи його, Гегель бачить лише більш красиве майбутнє нашого суспільства. (І ідеї сьогодення часто подібні до його ідей). І у цьому він також близький Гьольдерліну, який не був зрозумілий саме таким чином.

З такими уявленнями Гегеля пов'язане його нове розуміння форми, в якій практична філософія здобуває своє знання. Це знання морального не існує спочатку як закон, норма чи заповідь. Ми бачили, як Гегель виводить форму заповіді у висловах Ісуса з того, як живе усвідомлення любові, з якого випливають релігійні дії, вступає у відбиту форму тези, спрямованої на інших. Не можна наказати любити, суть любові знаходиться у протиріччі з формою закону, який вимагає поваги. "Шана, яку Канти віддає цьому вислову Ісуса («Люби Господа понад усе, і свого ближнього, як самого себе») як ідеалу святості, недосяжному для жодної істоти, є марним перебільшенням, бо такий ідеал, в якому обов'язок уявляється як бажана дія, суперечить самому собі, тому що обов'язки вимагають протиставлення, а бажана дія – ні" [1, 203]. Знання морального так само не одержує належного виразу в етиці, бо етика з кожної чесноти робить сталу величину. Якщо вважати, що людина визначається якоюсь чеснотою, то, оскільки кожна чеснота є обмеженою, по той бік її людина вже взагалі не є морально обмеженою, якщо ж вважати, що моральні вчинки ґрунтуються у двох чи декількох чеснотах, тоді кожна забирає в іншій прості і силу, і виникає, як наслідок, колізія чеснот. "А саме, можна сказати, що добро-

чесні переконання як такі, якщо їх розглядати взагалі, тобто абстрагуючись від закладених у них чеснот, не вступають у колізію, бо добросовісні переконання є лише одним; лише через це усувається ця передумова. Якщо ж узяти обидві чесноти, виконання однієї усуває можливість виконання другої, що так само є абсолютним, і обґрунтована вимога другої відкидається". "Якщо добросовісний серед юрби своїх вірних, яких усіх він не може задовольнити, бажає встановити ієрархію, він визнає себе не таким зобов'язаним перед тими, ким він нехтує, як перед тими, кого підносить". Таким чином, мораль ані в формі закону, ані в формі чесноти не виражена, як належить, і повинна розумітися як єдність життя у моральному суспільстві. Мораль є для Гегеля "живим... буттям, модифікацією життя". Поворот, який Гегель зробив тут у практичній філософії, близький до того, що в той самий час зробив Шляєрмахер у своєму вченні про благо. Також роздуми про природне право Гегеля відповідає критиці етики, що її здійснив Ф.Шляєрмахер.

Отже, можна зробити висновок стосовно того, що відбувається у розвитку філософії Гегеля у цей період, який ми розглянули, і що призводить до його більш пізньої системи моралі. Всі фрагменти про релігійний ідеал вказують на загальнолюдське. Оскільки тоді для Гегеля релігійність була найвищою формою духовного життя, щойно він визнав у філософії її обмірковану форму, його Царство Боже мало одразу секуляризуватися у Царство Моралі. Покоління, до якого належав Гегель, одночасно перебувало і під впливом ідеалізму Канта й Фіхте, і під впливом Французької революції. Воно було сповнене ідеї зростання гуманізму та майбутнього ліпшого устрою суспільства. Фіхте був героєм, який проголосив цю нову епоху, і його філософія була присвячена її досягненню. Учні Фіхте в Єні, Берліні і Тюбінгені були пов'язані цією ідеєю. Гегель, Шеллінг, Гьольдерлін трималися ідеалів своїх тюбінгенських років та підтримували один одного. І оскільки той рух, який започаткувала Французька революція, мав загальноєвропейський характер, оскільки письменники ідеологічної школи у Франції, захисники революції в Англії та Німеччині співпрацювали в цьому руху, нові ідеали, завдяки своїй енергії і поширенню, утримувалися на противагу реакції, що стала поширюватися після страти короля та революційних воєн. Гегель також залишився стійким і мужнім. Якщо вивчити його теологічні фрагменти, стає очевидним, що вони цілком натхненні духом цього руху. Його заглиблення в історію не суперечить його роботі над більш довершеною релігійністю та оновленням суспільства; навпаки, через те, що він значно радикальніше за посереднє німецьке Просвітництво занурює християнство у потік історії, в якому і ця форма релігійності повинна перейти у вищу, через те, що він так цілком серйозно ставиться до розвитку, його робота заради майбутнього і його віра в нього одержує підсилену енергію і визначений напрям. "Після того, як протестантизм позбавив його непричепованості урочистості, дух як дух у власній формі може насмілитися на святе і первісне примирення з собою у новій релігії, в якій безупинний біль та вся суворість його протиріччя приймається, але розчиняється не затьмарено і чисто, а саме, коли йдеться про вільний народ, і розум відроджує його реальність як моральний дух, що може насмілитися на власній землі та зі своєї величі прийняти свій чистий образ" [1, 204]. Ці тези, які Гегель написав дещо пізніше, "червоною ниткою" містяться в цих ранніх фрагментах.

Новий моральний світ, що здійснюється у ньому, має своєю головною рисою втілення найвищих ідей у державі. У взаємозв'язку з його найважливішим політичним твором він каже, що людина прагне підвестися до усві-

домлення ідеї, але одночасно вона має почуватися як дещо, сповнене життя у державі. В теоретичному осягненні ідейного взаємозв'язку речей дух є самотнім, він не може залишатися у своєму внутрішньому світі, а відтак в історичному процесі з формуванням найвищих ідей завжди пов'язана їхня реалізація у суспільстві. Мораль має своє буття лише там, де зорганізовані в єдине ціле життя, дух і любов. Оскільки суть окремого життя є спільною суттю цілого, так, що зв'язки з ним відповідають потребам власного буття, розвиток особи припиняється, починаючи з християнства, проте відновиться, коли політична мораль античності знову знайде визнання в умовах сучасності.

Друга риса нового ідеалу дозволяє ще глибше побачити оригінальність гегелівських переживань. Поняття, в яких оформлюється нова система моральності, належить певній релігії, яка лежить по той бік моралі. Провина – це будь-яке порушення життя, доля – будь-яка реакція цілого на таке порушення. Тому провина, страждання і доля є відношеннями, що мають місце в боротьбі сил у житті, і доля є відповіддю на шкоду буття, навіть якщо ця шкода не є провинною для моралі. Тому тамування болю, що виникає з руйнування життя, яке є єдиним з нами у Всежитті, відбувається через любов, що відновлює цю єдність, і не має нічого спільного з каяттям, страхом перед покаранням, благанням про милосердя. Кожен моральний порядок, що є у відносинах закону, порушення закону, покарання та примирення через любов, утримує людину у неминучому колі абстрактних зв'язків, за межами якого залишається цілісність її суті.

Останнім штрихом нового гегелівського морального світу є усвідомлення, що шлях духу до реалізації цього ідеалу, як і реалізація всього розвитку, проходить крізь

біль і працю, і без них є неможливим стан, якого він прагне досягти. Розділення, біль, праця, обмеження – є моментами людського стану, оскільки вони належать до процесу самого життя. В цьому знаходить вираз та страхотлива суворість, з якою Гегель ставить до фантазій Просвітництва про блаженство. Його новий ідеал відкидає довільність і чуттєвість власного життя так само, як і моральні поняття, що походять із трансцендентного світогляду. Відтак вони мусять бути підпорядкованими моментами у гегелівській системі моралі. Надзвичайні труднощі містилися у завданні оформити новий систематичний погляд на мораль. Найбільша з них полягала у протиріччі між історичним усвідомленням реальності всякої історичної дійсності та метафізичною потребою в останньому, заключному слові та у єдиній абсолютній цінності.

Підсумовуючи викладене, можна зробити наступні висновки: на думку Вільгельма Дільтея, поняттю ідеалу у Гегеля не притаманний трансцендентний характер; ідеалом у Гегеля виступає одночасно осягнення іманентного божественного взаємозв'язку речей та реалізація цієї ідеї в людському суспільстві. Таким чином, світоглядні витоки формування поняття ідеалу у філософії Гегеля можна віднайти у його ранніх філософсько-релігійних пошуках та ранніх суспільно-політичних ідеях, що є, на нашу думку, новим та перспективним шляхом дослідження теоретичного змісту цього поняття у філософії Гегеля, відкриттям світоглядно-особистісних аспектів формування філософської системи видатного німецького мислителя.

Список використаних джерел:

1. *Dilthey W. Die Jugendgeschichte Hegels.* – Berlin, 1905. – 212 s.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

И. В. Ляшенко

ПОНЯТИЕ ИДЕАЛА В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ РАННЕГО ПЕРИОДА

В статье с новых исследовательских позиций ("История молодого Гегеля" В. Дильтея) раскрывается содержание и значение понятие идеала в философии "молодого" Г. Гегеля.

Ключевые слова: идеал, Г. Гегель, В. Дильтей, "История молодого Гегеля".

I. Liashenko

CONCEPT OF "IDEAL" IN THE "EARLY" HEGEL'S PHILOSOPHICAL SYSTEM

The article with the new research positions ("History of the young Hegel" V. Dilthey) describes the content and meaning of the concept of the ideal in "young" Hegel's philosophy.

Keywords: ideal, G. Hegel, W. Dilthey, "History of the young Hegel".

УДК 1(091)

М. В. Сорока, здобувач, КНУ ім. Т. Шевченка

МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

У статті аналізуються наявні у сучасній науковій літературі методологічні концепції, методи та прийоми вивчення історії української філософії, формулюються методологічні засади дослідження автором історії української політичної філософії.

Ключові слова: методологія дослідження історії української філософії, політична філософія, історія української політичної філософії.

У попередніх публікаціях ми нами була проаналізована предметна диференціація політичної філософії та політичної науки як методологічна засада вивчення історії української політичної філософії [18]. Наступним кроком нашого дослідження постає необхідність комплексного формулювання основних методологічних засад подальшого вивчення історії української політичної філософії як складової розвитку національної культури. Тобто, виникає необхідність уточнення тих методологічних концепцій, методологічних принципів та прийомів дослі-

дження 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.

Оскільки аналіз методологічних концепцій дослідження історії української філософії є досить широким за змістом і обсягом напрямом історико-філософської науки, у даному розділі ми не ставимо завдання дати вичерпну характеристику усіх методологічних концепцій дослідження історії української філософії, їх світогляд-

них та гносеологічних засад. Аналіз сучасних методологічних концепцій дослідження історії української філософії вже був проведений дослідниками [Див.: 12.; 6; 8; 13; 5; 10; 14]. Тому, спираючись на основні результати вказаних праць сформулюємо основні методологічні засади та принципи нашого дослідження.

Не зважаючи на наявність різних (інколи, конфліктуючих) методологічних підходів до вивчення історії української філософії, ми вважаємо, що деякі елементи кожного з можуть бути застосовані для дослідження історії української політичної філософії як складової національної духовної культури.

На думку С. В. Руденка, сучасні дослідження історії української філософії можна умовно поділити на п'ять основних напрямів, серед яких описова модель дослідження історії української філософії, історико-філософське українознавство (В. Горський та інші), тематично-персональна концепція історії філософії України (С. Бондар, В. Лісовий, І. Огородник, М. Русин та інші), "історіографія історії філософії" (В. Горський, Ю. Кушаков, В. Табачковський), "філософія історії української філософії" (С. Йосипенко) [12, с. 53]. Використовуючи результати аналізу С. В. Руденком продуктивних та проблемних положень сучасних методологічних концепцій дослідження історії української філософії сформулюємо методологічні принципи нашого дослідження.

Описовий метод має вагоме значення для нашого вивчення історії української політичної філософії. Можна повністю погодитись із С. В. Руденком у тому, що тільки на основі описового підходу "стає можливим осмислення специфічних рис вітчизняної філософії в її історії, вивчення закономірностей її розвитку, значення для вітчизняної та світової філософської думки, з'ясування умов можливості застосування філософських ідей минулого для розв'язання актуальних філософських проблем сучасності" [12, с. 3]. Також продуктивним елементом описового підходу до вивчення історії вітчизняної філософії є вимога до термінологічної та змістовної точності у викладі історико-філософського матеріалу. Як зазначає С. В. Руденко, "цю методологічну норму можна побачити вже в "Лекціях з історії філософії" Гегеля, де він говорить про те, що легко "перечеканити" зміст учень філософів минулого на сучасний лад і знайти в них ідеї, проблеми, положення, які є актуальними для епохи і часу дослідника, але аж ніяк не такими для епохи і особистості самого філософа минулого (наприклад, "філософські погляди" Тараса Шевченка чи Лесі Українки, "ідеалістична" філософія Г. С. Сковороди, "онтологічне вчення" Іларіона Київського, "кордоцентричність" та "екзистенційність" української філософії тощо) [12, с. 74]. Ми переконані, що при дослідженні історії української політичної філософії дотримання цього методологічного правила має досить важливий характер, оскільки у сучасній літературі все ще можна зустріти випадки не зовсім коректного оцінювання за допомогою сучасних термінів політичні ідеї та концепції минулого.

До проблемних положень описової методології дослідження історії української філософії С. В. Руденко відносить її принципову неорієнтованість на пояснення закономірностей історичного розвитку філософського знання, його зв'язку з іншими формами духовного життя суспільства, не здатність побудувати модель внутрішнього розвитку філософського знання, а, відповідно, дослідити механізм кумуляції філософського знання в історії філософії, не здатність дати експліковане розуміння національної форми розвитку філософського знання, не можливість пояснити і обґрунтувати значення філософського знання, що виникло в минулому, для розвитку сучасних філософських досліджень [12, с. 75].

Останнє проблемне положення описового методу історико-філософського дослідження, на нашу думку, стало однією з причин амфіболії у сучасному вітчизняному науковому дискурсі політичної філософії та політичної науки у цілому, історії політичної філософії та історії політичної науки зокрема. Усвідомлення зазначених проблемних моментів описової моделі історико-філософського пізнання дозволять уникнути некоректного напрямку нашого вивчення історії української політичної філософії.

До продуктивних методологічних принципів та ідей "історико-філософського українознавства" С. В. Руденко відносить "переключення дослідження історії української філософії "на реєстр культури", розуміння історії української філософії як галузі міждисциплінарних досліджень, принцип діалогічності, принцип рівноцінності, чітке розрізнення генетичного та функціонального аспекту вивчення історії вітчизняної філософії, структурно-функціональна типологізація корпусу досліджень історії вітчизняної філософії на такі види як "історія філософської думки", "історія філософської теорії", "історія філософів" [9, с. 13]. Однак, досліджуючи історію вітчизняної політичної філософії, на нашу думку, слід уникати абсолютизації ідеї міждисциплінарності, яка постає ключовою для "історико-філософського українознавства", але у межах дослідження історії політичної філософії може призвести розмивання предметних областей історії політичної філософії та історії політичної думки.

Особливо важливими для нашого дослідження історії вітчизняної політичної філософії постає методологічний підхід С. Л. Йосипенка, який можна визначитися самим дослідником як "філософія історії української філософії".

Враховуючи те, що історико-філософське дослідження С. Л. Йосипенка також значною мірою торкається вивчення проблем історії становлення вітчизняної політичної філософії, формування політичного світу й простору України, ми хотіли б більш детально зупинитися на аналізі запропонованого вченим методології.

На думку С. Л. Йосипенка, "до питання методу слід підходити у феноменологічному сенсі – не як до нейтрального знаряддя, яке застосовується до наявних речей, а як до способу бачення предмета" [2, с. 6]. На основі такого "субординованого" розуміння предмета й об'єкта дослідження історії вітчизняної філософії вчений пропонує власний тип ("жанр") історико-філософського дослідження, який позначається термінами "філософська історія ідей" та "філософія історії української філософії".

На думку С. В. Руденка "Філософська історія ідей" наближується С. Л. Йосипенком до загальновідомого та вживаного в сучасній вітчизняній історико-філософській літературі методу соціокультурного аналізу історико-філософського процесу [14, с. 80], у межах якого, за влучним висловом С. Л. Йосипенка, "... аналіз текстів не є ні самодостатнім, ні самоочевидним, оскільки вимагає передусім реконструкції загального контексту та з'ясування статусу текстів у цьому контексті" [2, с. 7].

Можна погодитись із С. В. Руденком, що в основу "філософської історії ідей" С. Л. Йосипенко покладає геонеологічний метод історико-філософського пізнання, застосування якого створює умови для переведення історико-філософського дослідження на метарівень, який, на наш погляд, досить влучно учений називає "рефлексивною історією філософії". Теорія історико-філософського процесу, методологія історико-філософського пізнання та конкретні дослідження не презентують різні предметні сфери, натомість є предметно тотожними [14, с. 80].

Розрізнення "безпосередньо предметного" та "рефлексивного" рівнів історико-філософського пізнання дозволяє чітко окреслити дві можливі предметні сфери

розвитку історії української філософії, такі як "філософія історії філософії", яка "є рефлексією над історією філософії як процесом" та "теорія історії філософії", яка пов'язана з "рефлексією над історико-філософським пізнанням" [2, с. 40]. У свою чергу, згідно з позицією вченого, царина теорії історії філософії має два основні "реєстри", першим з яких є філософія історії, яка підтримує історичний складник історико-філософської науки, другим – епістемологія історії філософії як методологія історичного пізнання [2, с. 40]. Таким чином, згідно з позицією С. Л. Йосипенка, теорія історії філософії є предметно тотожною з філософією історії. "філософію історії філософії та філософію історії, – пише С. Л. Йосипенко, – можна розрізнати лише умовно – це два різні жанри одного філософського дискурсу, де в першому випадку привілеюється... «внутрішня», а в другому – «зовнішня» історія думки... Будь-який жанр історико-філософського дослідження спирається на певну філософію історії, а отже, визначення жанрів передбачає прояснення їхніх філософій історії" [2, с. 40–41].

Згідно з позицією С. Л. Йосипенка, філософська історія ідей, будучи одним із провідних методів історико-філософського дослідження української духовної культури ранньомодерного періоду, дозволяє розв'язати проблему співвідношення філософського та історичного складників історико-філософської науки на основі, з одного боку, експлікації "трансїсторичності" філософії в її історичному розвитку, з іншого ж, – обґрунтування історичності філософської думки.

С. Л. Йосипенко пропонує спиратися під час здійснення історико-філософського дослідження в галузі історії вітчизняної філософії на ідеї, "які мисляться конкретними дієвцями, свідомо чи несвідомо, у певному соціальному, культурному і т. п. контексті, які мисляться правильно чи неправильно, але які стають предметом певного осмислення, застосування тощо" [2, с. 70–71]. Відповідно, наше дослідження історії вітчизняної політичної філософії може ґрунтуватися на розумінні історії української філософії як історії філософських ідей, які виникають у межах різних культурно-історичних просторів. Основним для критичної філософії історії постає трансцендентальний підхід, зміст якого полягає "у відкиданні історизму без відкидання історії" [2, с. 77], що дозволяє уникнути таких загальновідомих неприйнятних елементів в структурі історико-філософського вчення, як схематизм, філіація ідей, "абсолютне зняття", фіналізм тощо.

Отже, до основних методологічних засад концепції "філософії історії української філософії" С. Л. Йосипенка можна віднести ідею про необхідність переосмислення співвідношення предметної та методологічної стратегії вітчизняної історико-філософської науки, предметне розмежування "філософії історії філософії" й "теорії історії філософії", розуміння методу історико-філософського пізнання як способу конституювання історико-філософської реальності, обґрунтування "філософської історії ідей" як домінуючого методу дослідження історії української філософії [9, с. 14].

Проте, важливим методологічним застереженням для нашого дослідження історії вітчизняної політичної думки має бути своєрідне ототожнення історико-філософського та філософсько-історичного пізнання в межах концепції "філософії історії української філософії", яке може призвести до низки методологічних проблем в інтерпретації історії вітчизняної філософії (монологічність, анонімність, типологізованість історико-філософського процесу, "філіація ідей", принцип "абсолютного зняття" тощо) [9, с. 14].

Проаналізувавши основні сучасні методологічні концепції дослідження історії української філософії, проду-

ктивні й евристичні елементи яких стали методологічним базисом нашого дисертаційного дослідження, вважаємо за необхідне звернутися й до висвітлення конкретних методів історико-філософського пізнання, які будуть використовуватись нами для дослідження історії української політичної філософії, політичного світу як складових національної духовної культури.

Головними для нашого подальшого вивчення історії української політичної філософії постають такі методи історико-філософського дослідження як метод раціональної реконструкції історико-філософського процесу, метод реконструктивної рефлексії, методи проблемно-категоріального та соціокультурного аналізу історико-філософського процесу, метод біографічного аналізу, метод іманентної критики. Спираючись на сучасні наукові дослідження, що присвячені сучасним методологічним проблемам історико-філософського пізнання (З. А. Каменського, Е. Ю. Соловйова, В. Гюсле, Ю. В. Кушакова, С. В. Руденка та ін.), коротко розглянемо зміст кожного із названих методів та обґрунтуємо необхідність їх застосування для дослідження історії вітчизняної політичної філософії як складової політичного простору України, який сформувався у масштабі історії розвитку національної духовної культури.

Одним із перших за значенням для реалізації мети і завдань нашого дисертаційного дослідження постає метод раціональної реконструкції історико-філософського процесу. Чи не вперше до методологічного апарату історико-філософської науки цей метод вводить відомий російський історик філософії З. А. Каменський у своїй узагальнюючій праці "Методологія історико-філософського дослідження" [3]. У вітчизняній історико-філософській літературі, яка присвячена методологічним проблемам дослідження історії української філософії, було здійснено уточнення змісту цього методу відносно предметно-проблемного поля історії української філософії [12, с. 57–119]. Розглянемо спочатку спосіб розуміння методу раціональної реконструкції історико-філософського процесу, запропонований З. А. Каменським.

З. А. Каменський пропонує визначати зміст таких понять як "метод історико-філософського пізнання", "методологія історико-філософського дослідження", "раціональна реконструкція історико-філософського процесу" у контексті основних принципів розробленої ним же "імперативно-цільової концепції методології історико-філософського дослідження". З. А. Каменський виходить із класичного аристотелівського розуміння методу як шляху пізнання через сукупність застосовуваних для цього способів, З. А. Каменський доповнює його *конструктивістською* інтерпретацією, суть якої 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, таке розуміння методу взагалі закладене ще в аристотелівській філософії, адже "якщо Арістотель вважав, що метод є засіб, то це означає, що метод є засобом досягнення певної пізнавальної *мети*" [3, 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" [3, с. 72]. Тому З. А. Каменський пропонує наступне визначення

методу та методології історико-філософського дослідження: "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" [3, с. 75]. Наведене визначення дозволяє зрозуміти зміст та особливості імперативно-цільової концепції методології історико-філософського дослідження: "Оскільки ці методи (історико-філософського дослідження. – М. С.), – продовжу дослідник, – 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" [3, с. 75].

Щойно зазначений спосіб розуміння методу та методології історико-філософського дослідження З. А. Каменський використовує для визначення поняття реконструкції історико-філософського процесу. Реконструкція історико-філософського процесу може мати раціональний або нераціональний характер, тобто бути раціональною або нераціональною. З. А. Каменський вважає, що існують такі історико-філософські праці, 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" [3, с. 76–77]. Таким чином, "нераціональна" реконструкція історико-філософського процесу не передбачає наявності 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" [3, с. 77].

Акцитування З. А. Каменським уваги на "цільовому" аспекті дослідження того чи іншого явища в історії філософської думки дозволяє нам чітко спрямувати наше дослідження історії української політичної філософії на розв'язання актуальних проблем розвитку сучасного політичного світу України, умов можливості досягнення суспільного та політичного консенсусу. У цьому відношенні наше дослідження історії вітчизняної політичної філософії, історії формування політичного світу як складової української національної культури постає е просто описом (історіографією) минулого, а раціональною реконструкцією історико-філософського процесу у національній формі.

У згадуваних вже працях С. В. Руденка пропонується розширене розуміння методу раціональної реконструкції, яке автор ґрунтує на способі визначення раціональної реконструкції, представленої у концепції історії науки І. Лакатоса. На основі методологічних ідей, представлених у праці І. Лакатоса "Історія науки та її раціональні реконструкції" [4], С. В. Руденко пропонує наступне визначення методу раціональної реконструкції, яке дещо відрізняється від позиції З. А. Каменського, хоча й не суперечить їй. На думку С. В. Руденка, раціональну

реконструкцію можна визначити як нормативно інтерпретовану, тобто побудовану за певними правилами, сформованими в межах деякої історико-філософської теорії, модель раціонального росту філософського знання, що має предметно-конструктивну та пояснювальну силу щодо нераціональних, зовнішніх (культурно-історичних, соціально-політичних, економічних, психологічно-біографічних тощо) чинників його становлення й розвитку в історії [11, с. 81]. Можна погодитись із тим, що такий спосіб розуміння методу раціональної реконструкції більш відповідає предметним особливостям та завданням історії української філософії в цілому, та історії української політичної філософії зокрема. Відносно нашого дослідження, наведений вище спосіб розуміння раціональної реконструкції дозволить зосередити аналіз на процесі історичного приросту й розвитку політичного світу як частини української національної культури, раціонального росту політичних ідей, концепцій, течій, напрямів, принципів та програм, що мають об'єктивований онтологічний статус та наповнюють сучасний політичний світ України.

Говорячи про те, що політичній ідеї, напрями, течії, вчення та концепції постають невід'ємними складниками онтології політичного світу, ми зазначали, що не кожна з них набуває онтологічного статусу, тобто стає дієвою складовою політичного світу. Досить часто політична ідея чи концепція, функціонуючи у національній культурі, залишається лише рефлексією над політичним буттям, не стаючи сама цим буттям. Відповідно при дослідженні історії української політичної філософії виникає необхідність у методі розрізнення тих філософсько-політичних ідей минулого, які надали буття політичному світові, стали його онтологічними елементами, і тих філософсько-політичних ідей, які мають статус лише пізнавальної рефлексії над дійсним буттям політичного світу, не стаючи його частиною. Іншими словами, відносно однієї і тієї ж самої філософсько-політичної ідеї, вчення, напрями, періоду в історії української духовної культури можливі різні раціональні реконструкції, які вступають у конфлікт щодо інтерпретації ідентичного історико-філософського матеріалу. Адже, наприклад, твір Іларіона Київського "Слово про Закон і Благодать" можна досліджувати (тобто здійснювати раціональну реконструкцію) і у якості рефлексії над політичним буттям Київської Русі, і, одночасно у якості онтологічної частини самого політичного світу Київської Русі. Очевидно, що такі раціональні реконструкції неминуче будуть знаходитись у інтерпретативному конфлікті. Іншими словами, у цій ситуації буде наявний згадуваний нами "конфлікт" історії політичної філософії та історії політичної думки.

Для розв'язання цієї проблеми у нашому дослідженні може бути застосований метод реконструктивної рефлексії, історико-філософський зміст якого розроблений у працях С. В. Руденка. "Предметом реконструктивної рефлексії (в історико-філософському дослідженні. – М. С.), – зазначає С. В. Руденко, – постають раціональні реконструкції певного фрагменту історико-філософського процесу, причому цей метод актуалізується лише у випадку, коли відмінні раціональні реконструкції ідентичного історико-філософського матеріалу набувають конфліктуючого, тобто, взаємозаперечувального відношення. Результатом застосування методу реконструктивної рефлексії є перетворення конфліктуючих раціональних реконструкцій на альтернативні, шляхом виявлення спільних онтологічних та епістемологічних (курсив мій. – М. С.) основоположень..." [6, с. 29].

Важливими для реалізації мети й завдань нашого дослідження постають методи проблемно-категоріаль-

ного та соціокультурного аналізу історико-філософського процесу. Метод проблемно-категоріального аналізу дозволяє виокремити в історії вітчизняної політичної філософії ті механізми приросту політичного досвіду, які мають внутрішній, іманентний характер. Ідеться, перш за все, про спадкоємність певних політичних ідей, положень, концепцій, які утворюють "внутрішню логіку" побудови політичного світу, яка постає відносно незалежною від культурно-історичного контексту певного конкретно-історичного розвитку української культури. Іншими словами, метод проблемно-категоріального аналізу дозволяє розкрити механізм "зняття" й кумуляції політичних ідей, концепцій, теорій та вчень у процесі історичного розвитку.

Метод соціокультурного аналізу передбачає аналіз зовнішніх чинників історичного становлення і розвитку політико-філософської думки в історії української філософії і культури. Здійснюючи вивчення історії вітчизняної політичної філософії ми маємо усвідомлювати, що відтворення лише "логічної" послідовності формування і розвитку політико-філософських ідей минулого є недостатнім та однобічним. Політична філософія є, перш за все, явищем і продуктом духовної національної культури. Політико-філософська рефлексія орієнтована на розв'язання проблем, які виникають у процесі розвитку національної культури в цілому, її духовної та політичної сфери зокрема. Тому важливим методологічним застереженням при дослідженні історії вітчизняної політичної філософії має бути те, що відносно незалежна "логіка" розвитку політичних ідей минулого може бути "порушена" в "скорегована" конкретно-історичними потребами національної культури. Саме тому, як зазначають М. Ю. Русин та С. В. Руденко, методи проблемно-категоріального та соціокультурного аналізу завжди необхідно розглядати у єдності і "єдність цих методів розкривається у тому, що кожен із них, будучи моментом цілого, відтворює у собі своє інше" [17, с. 93].

Вагомим для нашого дослідження історії вітчизняної політичної думки постає біографічний аналіз як метод історико-філософської науки. Можна повністю погодитись із позицією дослідників, що "... основним завданням методу біографічного аналізу є віднайдення єдності між особистістю мислителя і його філософською системою, між філософією і життям в цілому. Формою, що поєднує життя і творчість є проблема як форма пізнання. Тому застосування методу біографічного аналізу в історико-філософському дослідженні спрямоване на виявлення й дослідження такої проблемної єдності, яка розкриває динаміку співвідношення еволюції особистості того чи іншого філософа й розвитку його філософської системи" [16, с. 174]. Дійсно, вивчення політичної ідеї, вчення, доктрини минулого завжди буде обмеженим без знань про його носія, яким завжди постає особистість. Саме у цьому відношенні метод біографічного аналізу спрямований на дослідження світоглядно-особистісних засад філософсько-політичного вчення минулого, а світогляд того чи іншого мислителя минулого постає "інваріантною структурою", яка відображає "фундаментальні смислові орієнтири особистості, на рівні яких не може бути розрізнення між зовнішнім й внутрішнім, теоретичним і прикладним..." [16, с. 174]. Застосування методу біографічного аналізу у нашому дослідженні буде спрямоване не стільки на аналіз зовнішньої сторони життя політичного діяча та мислителя минулого, скільки на проникнення до світоглядних засад його життя та ідей, які дозволять віднайти смислову й проблемну єдність життя й інтелектуальної діяльності [16, с. 174].

Також важливим методологічним принципом для нашого дослідження історії вітчизняної політичної філо-

софії постає те, що метод біографічного аналізу не слід розуміти як складову частину, або спосіб застосування методу соціокультурного аналізу. Цілком очевидно, що життя і творчість філософа чи політичного мислителя минулого не вичерпується розвитком його філософських чи політичних ідей, оскільки "він також завжди постає громадянином певної держави, сучасником певної культури....звичайно, ці елементи мають фіксуватися ... Проте визначення цих елементів не є найголовнішим в історико-філософському дослідженні біографії" [16, с. 172].

Також одним із ключових для нашого дисертаційного дослідження постає історико-філософський метод іманентної критики, який розроблений у працях Г. Гегеля, Л. Фюрбаха, і сучасних історико-філософських дослідженнях Ю. В. Кушакова, М. А. Булатова, В. Гюсле. На нашу думку, найбільш вдало зміст цього методу розкрито у праці сучасного німецького філософа В. Гюсле "Генії філософії Нового часу". Говорячи про критику доксографії та деконструкціонізму в історико-філософському дослідженні, В. Гюсле вводить поняття іманентної критики. Вчений формулює дві основні змістовні вимоги до застосування цього методу. По-перше, іманентна критика повинна намагатися досягнути внутрішню логіку вчення, що критикується. По-друге, необхідною умовою іманентної критики є те, аби її позиція не відставала від тієї, що критикується. "Потрібно шукати третій шлях, – зазначає В. Гюсле, – шлях поміж простим викладом і поверховою рефлексією. Це і є шлях іманентної критики" [19, с. 4].

Можна погодитись із позицією С. В. Руденка відносно того, що поняття іманентної критики найбільш адекватно виражає методологічні проблеми, які постали в традиції вітчизняних історико-філософських досліджень. Сьогодні будь-яке дослідження історії філософії України вимагає від історика філософії виявлення особливої логіки, розуміння самотності філософської традиції та проблем вітчизняної філософії, постійного критичного перегляду й вдосконалення методологічних засад історико-філософського дослідження [15, с. 32].

Підсумовуючи проаналізований матеріал можна зробити наступні висновки.

До основних методологічних засад даного дисертаційного дослідження історії української політичної філософії як складової національної культури слід віднести предметну, функціональну та методологічну диференціація політичної філософії та політичної науки в цілому, й історії політичної філософії та історії політичної думки зокрема

Виходячи із позиції І. І. Кравченка щодо предметної, функціональної та методологічної диференціації політичної філософії та політичної науки 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, елементом 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.

Політична філософія постає не просто відстороненою рефлексією буття політичного світу, але й одночасно постає невід'ємною частиною самого політичного світу. Коли ми досліджуємо політичний світ, предметом нашого аналізу постають філософські ідеї, концепції, теорії, вчення, напрями, які упродовж історичного роз-

виту самі стали об'єктивованими елементами політичного світу, що мають онтологічний статус. Отже можна зробити висновок, що 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.

Використовуючи термінологію К. С. Гаджієва, можна 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 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, зосереджуючись 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.

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.

На проаналізованого матеріалу можна стверджувати, що методологічною основою нашого дослідження історії української політичної філософії можуть стати описова (історіографічна) методологічна модель дослідження історико-філософського процесу, основні принципи концепції історико-філософського українознавства В. С. Горського, основні методологічні засади тематично-персональної концепції вивчення історії української філософії (В. С. Лісовий, М. Ю. Русин, І. В. Огородник, С. В. Бондар та ін.), основні ідеї концепції "історії історії філософії" (Ю. В. Кушаков, В. Г. Табачковський, В. С. Горський), основні положення концепції "філософії історії української філософії" С. Л. Йосипенка.

Основними методами нашого дисертаційного дослідження історії української політичної філософії стали метод раціональної реконструкції історико-філософського процесу, метод реконструктивної рефлексії, методи проблемно-категоріального та соціокультурного аналізу, метод біографічного аналізу та метод іманентної критики.

На основні проаналізованих теоретичних та методологічних ідей, представлених у сучасній дослідницькій літературі, стає можливим подальше дослідження формування політичного світу в історії української культури, аналіз процесу концептуалізації політичного досвіду у вітчизняній філософській культурі.

Список використаних джерел:

1. Гаджіев К. С. Политическая философия / Отд-ние экон. РАН; науч.-ред. совет изд-ва "Экономика". – М.: ОАО "Издательство "Экономика", 1999. – 606 с. – С. 198.
2. Йосипенко С. Л. До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті / С. Л. Йосипенко. – К.: Український центр духовної культури, 2008. – 391 с. – С. 6.
3. Каменский З. А. Методология историко-философского исследования / З. А. Каменский. – М.: ИФ РАН, 2002. – 371 с.
4. Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции / Имре Лакатос // Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. – М.: АСТ, Ермак, 2003. – С. 255–344.
5. Руденко С. В. "Історіографія історії філософії" як спосіб реконструкції історії філософії України / С. В. Руденко // Гуманітарні студії : зб. наукових праць. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2010. – Вип. 8. – С. 74–79.
6. Руденко С. В. Історія української філософії та її раціональні реконструкції // Філософія та політологія у структурі сучасного гуманітарного знання (теоретичні та методологічні аспекти) : монографія / [Л. В. Губерський, А. Є. Конверський, В. А. Бугров, С. В. Руденко та ін.]. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2010. – 543 с.
7. Руденко С. В. Історія української філософії: методологічні стратегії дослідження / С. В. Руденко // Вісник КНУ імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2013. – Вип. 111. – С. 25–29. – С. 29.
8. Руденко С. В. Культурологические аспекты современных методологических подходов к исследованию истории украинской философии // Studia culturae. Научный альманах кафедр культурологии, эстетики и философии культуры и Центра изучения культуры Санкт-Петербургского государственного университета. Учредитель Санкт-Петербургское философское общество. – СПб.: Издательство СПбГУ, 2013. – Вип. 16. – С. 310–319.
9. Руденко С. В. Методологічні засади сучасних концепцій дослідження історії української філософії : автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук: 09.00.05 / С. В. Руденко. – К., 2013. – 40 с. – С. 13.
10. Руденко С. В. Основні принципи тематично-персональної концепції історії української філософії / С. В. Руденко // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – Вип. 97. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2010. – С. 32–34.
11. Руденко С. В. Сутність та основні методологічні системи раціональної реконструкції історії української філософії / С. В. Руденко // Гуманітарні студії : зб. наукових праць. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2012. – Вип. 12. – С. 78–86. – С. 81.
12. Руденко С. В. Сучасні методологічні концепції дослідження історії української філософії : монографія / С. В. Руденко. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2012. – 279 с.
13. Руденко С. В. Теоретичні проблеми розвитку історії української філософії у сучасних дослідженнях (концепція історико-філософського українознавства В. С. Горського) / С. В. Руденко // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2010. – Вип. 98. – С. 25–28.
14. Руденко С. В. Теоретичні проблеми розвитку історії української філософії у сучасних дослідженнях (ідея "філософії історії української філософії" С. Йосипенка) / С. В. Руденко // Гуманітарні студії : зб. наукових праць. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2010. – Вип. 7. – С. 78–90.
15. Руденко С. В. Філософські погляди В. П. Петрова : монографія / С. В. Руденко. – К.: ПАРАПАН, 2008. – 136 с. – С. 32.
16. Руденко С. В. Метод біографічного аналізу в структурі теорії історико-філософського процесу / С. В. Руденко // Віс-

ник КНУ імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – К. : ВПЦ Київський університет, 2009. – Вип. 93. – С. 172–174. 17. Русин М. Ю., Руденко С. В. Соціокультурний аналіз як метод філософсько-естетичних досліджень / С. В. Руденко, М. Ю. Русин // Гуманітарні студії : зб. наукових праць. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2008. – Вип. 3. – С. 89–103. – С. 93. 18. Сорока М. В. Предметна диференціація політичної філософії та політичної науки як методологічна основа дослідження історії української політичної філософії // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2014. – Вип. 116. – С. 32–38.

19. Хесле В. Гении философии Нового времени / пер. с нем. А. К. Судачкова. – М. : Наука, 1992. – 224 с.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

М. В. Сорока

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСТОРИИ УКРАИНСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье анализируются представленные в современной научной литературе методологические концепции, методы и приемы изучения истории украинской философии, формулируются методологические основания исследования автором истории украинской политической философии.

Ключевые слова: методология исследования истории украинской философии, политическая философия, история украинской политической философии.

M. V. Soroka

RESEARCH METHODOLOGICAL PRINCIPLES OF HISTORY OF POLITICAL PHILOSOPHY IN UKRAINE

In this article the available in contemporary scientific literature methodological concepts, methods and techniques for studying the history of Ukrainian philosophy are analyzed, methodological principles of research by the history of Ukrainian political philosophy are formulated.

Keywords: research methodology of history of Ukrainian philosophy, political philosophy, history of Ukrainian political philosophy.

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 321.01

Д. В. Косенко, канд. політ. наук, КНУ ім. Т. Шевченка

**КОНЦЕПЦІЯ РАЦІОНАЛЬНОСТІ
ЯК ПЛАТФОРМА ДЛЯ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ ІННОВАЦІЙ**

Досліджено проблему концептуалізації раціональності як платформи для суспільно-політичних інновацій, визначені поняття "раціоналізм", "концепція раціональності". Проаналізовано підходи до розуміння раціональності М. Вебером, Т. Адорно, М. Горьгаймером, Ю. Габермасом. Доводиться що тенденція розвитку раціональності в сучасних демократичних суспільствах зводиться до посилення ролі свідомої освіченої громадськості, яка виробляє цілі та ідеали соціально-політичного життя, бере активну участь у політичному процесі.

Ключові слова: раціоналізм, концепція раціональності, суспільні інновації у сфері політичного.

Доцільність вивчення концепції раціональності як платформи для суспільно-політичних інновацій виникає у зв'язку з недостатньою дослідженістю даної проблематики в наукових колах. Для повноцінного дослідження концепції раціональності як платформи для суспільно-політичних інновацій необхідно звернути увагу на те, що сам процес суспільно-політичної раціоналізації відбувається засобами комунікації та інструментальними засобами, які часто на виконавчому рівні протистоять один одному. Інституціалізація раціональності як платформи для суспільних інновацій у сфері політичного може відбуватися тільки через інститути громадянського суспільства, в яких також присутні й інструментальні механізми. Також необхідно визначити термінологію, яка буде використовуватися в даному дослідженні: раціоналізм, концепція раціональності, інновація.

Інновація – термін, що достатньо широко розуміється, і яким в англійській науковій літературі, а також у вітчизняних наукових роботах позначається одночасно, як процес створення і впровадження нового, так і його конкретний результат.

Наприклад, угорський фахівець Б. Санто бачить в інновації "такий суспільний – технічний – економічний процес, який через практичне використання ідей і винаходів приводить до створення кращих по своїх властивостях виробів, технологій" [5].

Раціоналізм (від лат. *rationalis* – розумний) напрям у філософії, що визначає розум єдиною достовірною основою пізнання і поведінки людей. Раціоналізм проголошує розум єдиним джерелом і основою наших знань. У цьому розуміння раціональності протистоять як сенсуалізму (емпіризму), який шукає джерело пізнання у свідченнях органів чуття, а в знанні фактів – головну форму пізнання, так і ірраціоналізму. В історичному плані елементи раціоналізму вже містяться у філософії Парменіда і Платона. Як цілісна гносеологічна система раціоналізм виникає в XVII–XVIII ст. внаслідок розвитку математики і природознавства. Найвідоміші представники раціоналізму цієї доби – Декарт, Спіноза, Вольф. Раціоналісти вважали, що "істини розуму" принципово від сумнівних емпіричних узагальнень, які не можуть дати істинного знання, оскільки ознаками останнього є ясність, чіткість і безсумнівна самоочевидність. Проголошення раціоналізму розуму як єдиного джерела знання спричинилося до хибних висновків про існування впродовж ідей (Декарт), задатків мислення, незалежних від чуттєвості (Ляйбніц), апіорних форм знання (Кант). Кант зробив спробу примирити раціоналізм і сенсуалізм, висунувши положення про те, що всяке знання починається з чуттів, згодом переходить до розсудку і закінчується в розумі. Однак раціоналізм канта стосувався тільки світу феноменів (явищ), а не ноуменів (сутностей), що привело його до агностицизму. У Гегеля процес пізнання розкривався як самопізнання

розуму, тому в нього розвиток світу постає як чисто раціональний, логічний процес, що надало йому форми панлогізму. У XX ст. за ігнорування раціональності чуттєвості і практики розпочалася його різка критика і заперечення з боку фрейдизму, інтуїтивізму, прагматизму і екзистенціалізму [6, с. 539].

В межах нашого дослідження варто приділити увагу теорії раціоналізації М. Вебера. Центральним дослідженням відомого вченого є аналіз "модернізації суспільства" як диференціації капіталістичного господарства і держави, "культурна раціоналізація" – як розвиток сучасної науки і техніки, автономного мистецтва, етики принципів та норм, вкорінених в релігії.

Концепція раціональності – філософське вчення про всезагальність мірок розуму в життєдіяльності та пізнанні. Концепція раціональності в пізнанні набуває вигляду ідеї раціоналізму, що використовує тезу про всезагальність мірок розуму для затвердження пріоритетності мислення по відношенню до відношенню до почуттів та емпіричної сфери взагалі. У пізнавальному процесі концепція раціональності виникла в Античності як альтернатива міфології, містицизму, релігійному екстазу, стихійно-емоційній (діонісійській) поведінці, фантастичним вигадкам. В цьому ракурсі концепція раціональності виступає у вигляді апеляції до розуму як засобу чіткого, логічного визначеного закономірного пізнання, здатного (на відміну від почуттів) до самокритичності, самообґрунтування аналітико-синтетичної діяльності. В сучасному розумінні концепція раціональності не зводиться лише до ознак логічності, а включає окрім методологічних настанов, гносеологічних та світоглядних принципів. До останніх належать: принцип природності (недовіри до всього того, що принципово суперечить науковій картині світу); переконання в конструктивній силі істини як однієї з найвищих цінностей; принцип рішучості (мужності підкорятися настановам розуму, керуватися істиною) та оптимізму (віри у здійсненність цілей, подолання хаосу, не порожнечу майбутнього й осмисленість наших зусиль). Серед гносеологічних та методологічних настанов концепція раціональності знаходяться: принцип підконтрольності пізнавальних результатів практичній та теоретичній перевірці на істинність, у т.ч. вимога сократичної іронії, самокритичного використання власних тез в діалозі з опонентом; принцип інтелектуальної співрозмірності буття (ізоморфізму пізнавального та пізнаваного), аналітичне уявлення про складні явища як композицію більш простих компонентів; переконання у можливості чіткого розрізнення істини та брехні; у тяжінні явищ, що пізнаються, до норми тощо. Серцевину концепції раціональності становлять міровизначеності (розгляд будь-якого феномена у визначених лімітах, обмеженнях, інтервалах фазах, нормах, числових характеристиках, що виключає будь-яке свавілля) та принцип впорядкованих послідовностей,

який стверджує необхідність уявлення досліджуваних явищ у певній системі очікувань, причинній матриці, історичній чи логічній послідовності дій, що визначають пізнавальний результат. Концепція раціональності дозволяє описувати як теоретичні, так і практичні ситуації, аж до проблеми ефективності, збалансованості, технологічності та доцільності людської діяльності. Концепція раціональності не є самодостатньою і потребує обґрунтування в системі загальнофілософських доктрин та корекції з боку спеціальних спеціальних дисциплін типу теорії операцій, теорії рішень, логіки практичних дій та теорії гри [6, с. 539].

Як вище зазначалося, М. Вебер – єдиний серед класиків соціально-політичної думки, хто порвав як з передумовами історико-філософського мислення, так і з основними допущеннями еволюціонізму, поставивши при цьому завдання зрозуміти модернізацію древньо-європейського суспільства як результат універсально-історичного процесу раціоналізації. М. Вебер зробив процеси раціоналізації доступними для широкого емпіричного вивчення, не змінив їх, таким чином, щоб аспекти раціональності розчинилися в суспільних процесах вивчення. М. Вебер залишив свою роботу у незавершеному стані, проте керуючись його теорією раціоналізації, можна реконструювати проект в цілому.

Ця перспектива тлумачення, котра вже домінувала в дискусіях 20-х років XX ст. – головним чином філософських проектів – потім була витіснена на задній план на користь суворо соціологічної інтерпретації, орієнтованої на "Господарство і суспільство", знову отримала визнання в дослідженні творчості М. Вебера. Саме тоді, коли основною перспективою розгляду стає сукупність його праць, проявляються суперечності. За допомогою комплексного, хай і далеко не проясненого поняття раціоналізації М. Вебер аналізує той релігійно-історичний процес "розчаклування", який повинен створити необхідні внутрішні передумови для виникнення західного раціоналізму, але аналіз громадської раціоналізації, коли вона розгортається в епоху модерну, він веде, виходячи з обмеженої ідеї целераціональності. Це поняття цільової раціональності М. Вебер розділяє, з одного боку, з К. Марксом, з іншого боку – з М. Горкгаймером і Т. Адорно [8, р. 57].

У відомих "Попередніх зауваженнях" до зібрання своїх творів з соціології релігії, М. Вебер, підбиваючи підсумок, вказує на "універсально-історичну проблему", над проясненням якої він працював усе життя, а саме питання про те, чому за межами Європи "ні науковий, ні художній, ні державний, ні економічний розвиток не пішов по тому-ж шляху раціоналізації, який характерний для Заходу". У зв'язку з цим М. Вебер перераховує безліч феноменів, які вказують на "специфічний раціоналізм, властивий західній культурі". Він перераховує далі: науково систематизоване вчення про право, інститути формального права і відправлення правосуддя юридично освіченими професійними чиновниками; сучасне державне управління з раціональною організацією чиновників, що діє на основі встановленого права; далі, піддаються обчисленню приватноправові відносини і що працює з орієнтацією на прибуток капіталістичне підприємство, що припускає відділення домашнього господарства від виробництва (тобто поділ особистого та виробничого майна) та раціональне ведення бухгалтерського обліку, формально вільної праці, організованої з точки зору економічної ефективності та використовує наукові пізнання для поліпшення виробничого обладнання та організації підприємства. Нарешті, він вказує на капіталістичну господарську етику, яка є частиною раціонального способу життя, бо в такій же мірі, як від раціональної техніки та раціонального права, економічний раціоналізм у своєму виникненні залежить

і від здібності і схильності людей до певних видів практично-раціонального способу життя взагалі [2, с. 381].

Вслід за М. Вебером продовжив дослідження раціональності Ю. Габермас. відомий німецький дослідник показує, що фоном для веберівської теорії раціоналізації виступає неокантіанська філософія цінностей, імпліцитно спираючись на яку М. Вебер аналізує процес релігійно-метафізичного розчаклування картин світу як результат диференціації культурних ціннісних сфер. Саме ця теоретична перспектива дозволяє М. Веберу здійснити свій аналіз одночасно на двох рівнях: з одного боку, з точки зору універсально-історичного виникнення сучасних структур свідомості, з іншого боку – з точки зору втілення цих структур раціональності в громадських інститутах. Ю. Габермас піддає систематичній реконструкції встановлені М. Вебером комплексні взаємозв'язки між цими двома рівнями, підкреслюючи, що лише з урахуванням конститутивного значення філософського поняття "втілення цінностей" може бути адекватно схоплена логіка веберівського історико-емпіричного аналізу процесу розчаклування релігійних картин світу [3, р. 96].

Ю. Габермас схиляється до думки, що в даний час політичний процес розвивається в основному в союзах, політичних партіях, залишаючи громадськості роль байдужого глядача [7, с. 152]. Він вважає, що на зміну громадськості, яка представляє собою приватних осіб, прийшла спільність людей, які об'єдналися в організації. Тільки вони в сучасних умовах здатні рішуче брати участь у процесі суспільної комунікації, використовуючи внутрішньопартійні і внутріспількову канали, на їх основі практично втілювати комунікацію між державою і суспільством [3, с. 102].

Для нашого дослідження важливо звернути увагу, що в третій частині другого розділу "теорії комунікативної дії" Ю. Габермас зупиняється на логіці веберівського аналізу модернізації, показуючи, що саме взята М. Вебером за вихідну точку аналізу (інституціоналізація підсистем цілераціональної дії у формі капіталістичного підприємства і сучасного державного апарату) дозволяє М. Веберу розглядати модернізацію як суспільну раціоналізацію. Ю. Габермас доводить, що веберівський аналіз модернізації не вичерпує пояснювального потенціалу його власної теорії. Систематично слідуючи останньої (чого сам М. Вебер, з точки зору Ю. Габермаса, не робить), ми повинні, в кінцевому рахунку, констатувати, що обраний Європою шлях суспільної раціоналізації являє собою лише приватну історичну форму раціоналізації, одну з багатьох систематично можливих, яку, однак, М. Вебер ототожнює з громадською раціоналізацією взагалі [8, р. 251].

Основу тих суспільних теорій, в яких дано діагноз часу, і які, виходячи з теорії М. Вебера, ведуть, з одного боку, через Д. Лукача до М. Горкгеймера і Т. Адорно, з іншого – через Г. Фрейера до А. Гелена і Г. Шельскі, де допомагає зіммелівська філософія культури. М. Вебер розвиває у своєму відомому "Проміжному розгляді" "Zwischenbetrachtung" парадоксальне розуміння раціоналізації, що спирається на неокантіанські елементи зіммелівського діагнозу, а саме, на конфліктний потенціал диференційованих за власним змістом сфер цінності і життєвих структур [8, р. 434].

В своєму діагнозі часів М. Вебер тісно дотримується теоретичної перспективи, в якій раціоналізація уявляється як продовження світового історичного процесу розшаровування.

Застосування розуму як інструменту – основна риса європейської цивілізації, динаміка якої представлена в "Діалектиці Просвітництва" як динаміка саморуйнування цивілізаційного процесу. Ставлячи діагноз стану сучасності і намагаючись знайти відповідь на питання, чому людство замість того, щоб вступити в справді людські

відносини, переходить у новий стан, схожий на варварство, М. Горькаймер і Т. Адорно відповідали: людина Нового часу переоцінює свої можливості. Висуваючи претензії технічного панування над природою, вона відчувалася від природи взагалі і своєї природи зокрема: "Просвітництво відноситься до речей як диктатор до людей, воно знає їх як об'єкти маніпуляції" [1, с. 257].

На відміну від М. Вебера, який уявляв процес історії як розміфологізацію світу через його раціоналізацію, М. Горькаймер і Т. Адорно вважали, що існує органічна єдність міфу і рацію. Тому веберівський підхід ними часто відхилявся. Виходячи з тотальних домагань інструментального розуму, людина зруйнувала багатство особливого. Такий песимістичний діагноз часу дали творці "Діалектики Просвітництва".

Т. Адорно вважав, що тільки всеосяжна практика розуму здатна трансцендити суспільство в цілому як несправжнє. Розум зможе повернути філософії хоч деяке значення в пошуку нормального життя. Ця постановка питання виявляє інтенцію критичної теорії М. Горькаймера і Т. Адорно як практичної філософії, яка прагне, виходячи з суспільної практики, знайти такі діалектичні положення, які сприяли б відходу від повного усупільнення і уречевлення людини. Під зняттям упредметнення розуміється звільнення від залежності з боку зовнішніх сил. Правову основу своєї теорії Т. Адорно вбачав в ідеї примирення, в запереченні горя і придушення як способі знайти розраду і надію в цьому житті, бо людина смертна.

М. Горькаймер і Т. Адорно виходили з того, що людина не в змозі визначити ті чи інші взаємозв'язки в суспільстві своєю волею і свідомістю, і посилювалися при цьому на такі явища, як пізньокapіталістична масова культура і фашизм, що обмежили простір можливості автономного політичного формування волі, що призвело до того, що людина тільки утопічно може розглядатися як суб'єкт суспільного життя.

Ю. Габермас, проголосивши зміну парадигми від цілеспрямованого до комунікативного, реконструював поняття раціональності, виходячи з умов децентралізації світорозуміння (інтерсуб'єктивний по своїй природі комунікативний розум не дає змоги беззаперечно підпорядкувати себе осліплого самозбереженню). Сфера його дії поширюється не на самозбереження суб'єкта, що вступає у відношення з системою, яка обмежує його від навколишнього світу, а на символічно структурований життєвий світ, що конститується виходячи з інтерпретаційних успіхів його учасників і відтворюється через комунікативну дію. При цьому Ю. Габермас вказує, що інтеграція членів суспільства, що здійснюється через процеси розуміння, знаходить свої межі в силі зіткнення інтересів і у значенні системних імперативів (про це мова йде у другому томі "Теорії комунікативної дії" [9]. Тому на противагу М. Горькаймеру і Т. Адорно, Ю. Габермас, відмовившись від трактування суспільної раціоналізації як уречевлення свідомості, що приводить до парадоксів, які де-

монструють непридатність філософії свідомості для побудови теорії суспільства, переформулював проблематику упредметнення в термінах комунікативної дії.

В свою чергу англійський дослідник І. Лакатос поняття раціональності тісно пов'язує з поняттям внутрішньої історії, та пояснює, що реконструкція останньої є можливою лише на основі певної теорії раціональності. Іншими словами, роз'яснює вітчизняний дослідник С. Руденко, реконструкція внутрішньої історії науки може бути здійснена на основі визначених раціональних засад, що обґрунтовуються в межах певної методології філософії науки (індуктивізм, конвенціоналізм, методологічний фальсифікаціонізм, методологія дослідницьких програм тощо), тобто можлива як раціональна реконструкція [4, с. 60].

Відповідно серед тенденцій сучасних демократичних суспільств чи не найвагомішою є посилення ролі свідомої освіченої громадськості, яка виробляє цілі та ідеали соціально-політичного життя, бере активну участь у політичному процесі, який є "живим духом" демократії, гарантом її забезпечення. А сама демократія існує тільки до тих пір, поки "критична громадськість" залишається здатною ефективно виробляти політичну ініціативу, здійснювати контроль за діяльністю бюрократії.

Тому, концепція раціональності як платформа для суспільно-політичних інновацій розуміється як усунення тих владних відносин, які залишаються прихованими в структурі комунікації і перешкоджають усвідомленим рішенням і консенсусним врегулюванням конфліктів як в інтрапсихічній, так і в інтерперсональній сфері комунікації. А раціоналізація значить подолання таких системно спотворених комунікацій, в яких консенсус по здійснюваній діяльності, що має досягатися через взаємне підвищення вимог значущості, насамперед дійсності інтенціональних висловлювань і вірності фундаментальних норм, стверджується лише для вигляду, тобто конфронтивно.

Список використаних джерел:

1. Адорно Т., Хоркхаймер М. Діалектика Просвещения: философские фрагменты / Т. Адорно, М. Хоркхаймер; [пер. с нем. М. Кузнецова]. – М.: СПб.: Медиум, Ювента, 1997. – 312 с. 2. Вебер М. Социология. Загальноісторичні аналізи. Політика / М. Вебер; [пер. з нім., післямова та комент. О. Погорілова]. – К.: Основи, 1998. – 534 с. 3. Косенко Д. В. Рационализация политической власти демократических обществ в теории коммуникативного действия Юргена Хабермаса / Д. В. Косенко // Вестник Российского университета дружбы народов: Серия политология. – М.: ИПК РУДН, 2013. Вып. 4. – С. 98–106. 4. Руденко С. В. Сучасні методологічні концепції дослідження історії української філософії: монографія / С. В. Руденко. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2012. – 279 с. 5. Свердяк М. М. Проблеми залучення іноземних інвестицій в економіку України / М. М. Свердяк, Н. В. Сайчук // Фінанси України. – 1998. – № 1. – С. 78–82. 6. Філософський енциклопедичний словник / [гол. редкол. В. Шинкарук]. – К.: Абрис 2002. – 742 с. 7. Хабермас Ю. Демократія. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью / Ю. Хабермас; [корр. О. Иванова]. – М.: АО "KAMI" Akademia, 1995. – 246 с. 8. Habermas J. The theory of communicative action / J. Habermas; [transl. by Thomas McCarthy]. – Volume one: Reason and the rationalization of society. – Boston: Beacon Press, 1984. – 465 p. 9. Habermas J. The theory of communicative action / J. Habermas; [transl. by Thomas McCarthy]. – Volume two: Lifeworld and system. – Boston: Beacon Press, 1987. – 457 p.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

Д. В. Косенко

КОНЦЕПЦИЯ РАЦИОНАЛЬНОСТИ КАК ПЛАТФОРМА ДЛЯ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ИННОВАЦИЙ

Исследована проблема концептуализации рациональности как платформы для общественно-политических инноваций, определены понятия "рационализм", "концепция рациональности". Проанализированы подходы к пониманию рациональности М. Вебером, Т. Адорно, М. Хоркхаймером, Ю. Хабермасом. Доказывается, что тенденция развития рациональности в современных демократических обществах сводится к усилению роли сознательной образованной общественности, которая производит цели и идеалы социальной-политической жизни, активно участвует в политическом процессе.

Ключевые слова: рационализм, концепция рациональности, общественные инновации в сфере политического.

D. Kosenko

CONCEPTION OF RATIONALITY AS A FOUNDATION FOR SOCIAL AND POLITICAL INNOVATIONS

The problem of the conceptualization of rationality as a platform for social and political innovation was researched, also were defined the concepts of "rationalism" and "rationality." Approaches to understanding the rationality of Max Weber, Adorno, Horkheimer M., J. Habermas were analyzed. It is proved that the trend of development of rationality in modern democratic societies is reduced to enhance the role of conscious educated public that produces goals and ideals of social and political life, is actively involved in the political process.

Keywords: rationalism, the concept of rationality, innovation in political sphere.

УДК 32:351(477)

І. І. Петренко, канд. політ. наук, асист., КНУ ім. Т. Шевченка

АНАЛІЗ ДЕРЖАВНОЇ ПОЛІТИКИ ЯК ВИД АНАЛІТИЧНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

В статті досліджено аналіз державної політики як вид аналітичної діяльності. Розглянуто основні підходи вітчизняних та закордонних авторів до визначення сутності аналізу державної політики, виокремлено та проаналізовано його основоположні характеристики.

Ключові слова: аналіз державної політики, дослідження публічної політики, ефективність державного управління.

Аналіз державної політики як окрема, хоча ще не самостійна, наука сформувався у середині ХХ століття. Як професійна діяльність аналіз державної політики підкріплюється розвитком відповідних наук про державну політику, формуванням нормативно-правової бази, становленням системи підготовки управлінських кадрів у провідних університетах світу. Як зазначають багато вчених, аналіз державної політики виріс не стільки з політології, скільки з психології, економіки та соціології. Більшість праць з даної проблематики переважно була присвячена проблемі раціоналізації дій уряду (або окремих суб'єктів політичної системи) в процесі вироблення та реалізації політичного курсу в тій чи іншій сфері суспільного життя.

Формування цієї науки розпочалося на початку 60-х років ХХ століття і за двадцять наступних років вона отримала виразне інституційне наповнення. Саме в цей час відбувається підвищення дієвості й результативності систем державного управління розвинених країн внаслідок впровадження нових управлінських технологій, які базувалися на демократичності та прозорості процедур вироблення державно-управлінських рішень. Розвиваючись вже понад п'ятдесят років аналіз політики виробив систематизований комплекс критеріїв, принципів, правил та процедур дослідження й розв'язання суспільних проблем. Цей комплекс набув широкого визнання і серед практиків. На сьогодні аналіз державної політики постає перед нами як наука, навчальна дисципліна і практична діяльність, що зайняла своє місце в системі суспільних наук.

Проблематиці аналізу державної політики присвячені праці таких відомих закордонних і вітчизняних вчених як: К. Вайс, А. Вільдаскі, 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. Ребало, В. Романов, В. Рубанов, О. Рудік, Д. Савіцькі, Ю. Сурмін, С. Телешун та В. Тертичка. Але, незважаючи на значний науковий доробок, існує потреба у більш глибоких дослідженнях даної теми, особливо це стосується унормування термінології.

Багатогранність та міждисциплінарність аналізу політики породжує багато питань, на які необхідно шукати відповіді. Для пришвидшення розвитку даного напрямку необхідною є уніфікація основних понять і категорій, а також врахування особливостей інституціоналізації та розвитку даного виду аналітичної діяльності в конкретних державах. Тому метою даної статті є дослідження аналізу політики як суспільного явища, визначення його сутності, функцій, основних характеристик та особливостей, а також місця в системі суспільних наук.

Необхідність аналізу державної політики обумовлюється сучасним етапом розвитку суспільства, за якого зростає стурбованість суспільства щодо якісних характеристик державного управління, змістовного наповнення державної політики як процесу, до результатів та наслідків прийняття управлінських рішень владою на центральному і регіональному рівнях та органами міс-

цевого самоврядування. Цивілізаційний поступ вимагає від держави вміння розробляти та здійснювати ефективну державну політику в тій чи іншій сфері суспільного життя. Становлення та розвиток громадянського суспільства зумовлює необхідність експертно-аналітичного забезпечення державної політики, наукового супроводу державно-управлінських рішень та створення умов для залучення громадян, в тих чи інших формах, до цих процесів та громадського контролю над діями державного апарату. Діяльність неурядових аналітичних центрів безпосередньо пов'язана з процесами вироблення, реалізації та оцінки державної політики.

Як зазначає Б. Рейдін майже до 90-х років ХХ століття всі наукові розробки з аналізу державної політики були зосереджені на досвіді США. Тобто теоретичні узагальнення здійснювались саме на практиці вироблення і реалізації державної політики США. Першими, хто звернули увагу на необхідність урахування досвіду конкретної країни були британські дослідники Б. Гогвуд та Л. Ган. Саме вони наголосили на обмеженості застосування американського досвіду і прагнули створити навчальний матеріал безпосередньо для британських студентів. З часом на цю проблему починають звертати увагу все більше вчених у всьому світі. Це обумовило інтерес дослідників до політичних систем, в яких безпосередньо здійснюється аналіз державної політики. Ця обставина, а також глобалізація, зумовили необхідність порівняльних досліджень у сфері аналізу державної політики. Сьогодні це є дуже актуальним напрямом дослідження у сфері аналізу державної політики [11, р. 10–11].

Публічна (державна) політика зосереджується на суспільстві і його проблемах. Вона пов'язана з тим, як питання і проблеми визначаються й формулюються і яке місце вони займають у порядку денному політичної діяльності й політичного управління. Це також і дослідження того, як, чому і наскільки ефективно державна влада здійснює заходи чи утримується від них. Дослідження природи, причин і наслідків публічної політики вимагають використання різноманітних підходів й дисциплін. Аналіз політики спрямований на об'єднання й контекстуалізацію моделей і досліджень з тих дисциплін, які орієнтовані на суспільні проблеми й політику.

Отже, спробуємо розібратися, на що спрямований аналіз державної політики? Які проблеми він покликаний вирішувати?

Канадський дослідник П. Браун розглядає аналіз політики як складову політичного менеджменту, яка покликана суттєво покращувати керівництво. Він визначає сім елементів політичного менеджменту: теоретичні дослідження; застосування теоретичних досліджень, статистик і кількісного моделювання; дослідження політичного оточення, загальні директиви щодо аналізу й прогнозування політики; аналіз політики і політичні поради; менеджмент консультацій і регулювання ключових зв'язків; володіння інформацією; розробка програм, їх впровадження та контроль; виконання й оцінювання одержаних результатів. Аналіз політики розглядається ним як ключова функція ефективного політичного керівництва. Вивчаючи аналіз

політики необхідно звертати увагу на нього як на пізнавальний предмет, як методологію, а також з погляду його впливу на розробку політики.

В своїй праці він наводить думку В. Данна, який зазначає, що аналіз політики використовує різноманітні методи досліджень і докази з метою створення й поширення інформації, що може бути використана в конкретній політичній ситуації для розв'язання державних проблем. Дослідник вважає, що основною характеристикою аналізу політики є його систематичність, але робить зауваження, що аналіз політики не є суто раціональним процесом. Автор також говорить, що необхідно відрізняти аналіз політики від політичних порад, які засновані на аналізі і які є процесом значно простішим [1, с. 19–23].

Досліджуючи аналіз політики Б. Гогвуд та Л. Ган зосереджують увагу на таких основних його характеристиках:

- 1) прикладна орієнтація, зосередження на проблемі;
- 2) міждисциплінарний та багатодисциплінарний характер, адже аналіз політики являє собою довільну комбінацію дисциплін (якщо у центрі уваги аналізу перебувають реальні, багатосторонні проблеми, то має бути розроблений інтегрований або міждисциплінарний підхід, який реалізує елементи синергічного типу, запозичені у багатьох наук);
- 3) аналіз політики передбачає планування, чутливе до політичного середовища;
- 4) орієнтація на клієнта [3, с. 49].

В довіднику з аналізу державної політики під редакцією Ф. Фішера, Дж. Міллера та М. Сідней зазначається про визначальні характеристики аналізу публічної політики, що відрізняють його з поміж інших наук про суспільство, а саме:

1. Проблемно-орієнтований характер. Аналіз державної політики спрямований на вирішення конкретної суспільної проблеми і відкидає вивчення цієї проблеми як певного феномену суспільної дійсності, що може мати закономірний характер. Окрім того, кожна проблема аналізу політики розглядається в певному контексті, який ретельно аналізується дослідником за допомогою певних методів, і на основі цього аналізу надаються рекомендації особам, що приймають рішення.

2. Багатопроблемна та мультиметодологічна основа аналізу публічної політики. Пов'язана безпосередньо зі складністю й багатоаспектністю самих суспільних проблем, які не можуть бути розглянуті виключно в рамках однієї науки, а потребують залучення підходів, концепцій, методів та методик з різних дисциплін.

3. Нормативна та ціннісна орієнтація аналізу публічної політики. Аналіз публічної політики має справу з проблемами, які не можуть бути вирішені лише з огляду на ефективність, існує низка суспільних проблем, які потребують звернення до демократичних цінностей, людської гідності і справедливості. Особливо це стосується процесу обґрунтування тієї чи іншої публічної політики [10, р. 4–5].

Д. Веймер та Е. Вайнінг, визначаючи сутність аналізу політики зазначають, що його продуктом є порада (може бути простою або складною). Але не кожна порада є аналізом політики, тому вчені конкретизують, що аналіз політики – це порада щодо державних рішень, орієнтована на клієнта й базована на суспільних цінностях [2, с. 11–12]. Аналітики політики працюють у різноманітних організаційних структурах (державних та комерційних) різних рівнів (місцевого, регіонального, національного) над проблемами, що охоплюють широкий діапазон проблем.

Аналіз політики як професія характеризується такими ознаками:

1) головною метою є аналіз і подання альтернатив, доступних політичним діячам, для розв'язання державних проблем;

2) клієнтом є конкретна особа або колектив (установа), що ухвалює державно-політичні рішення;

3) стиль роботи аналітиків політики характеризується як синтез існуючих досліджень і теорій для оцінки наслідків альтернативних варіантів державної політики;

4) закінчення аналізу зазвичай пов'язане з конкретними практичними рішеннями;

5) недалекоглядність, породжена браком часу та орієнтацією на клієнта [2, с. 14].

Г. Лассвелл, ведучи мову про науку предметом якої є державна політика, визначав такі її характерні риси: 1) мультиметодність; 2) мультидисциплінарність; 3) зосередження на проблемі; 4) прагнення змалювати контекст процесу здійснення політики, варіанти політики та наслідки політики; 5) об'єднання – як мета – знань у всеохоплюючу дисципліну для аналізу варіантів публічного вибору й прийняття рішень, і тим самим допомога у демократизації суспільства [7, с. 17–18].

Серед принципів і цінностей науки про державну політику найголовнішим є прикладна суть цієї дисципліни. Е. Янг та Л. Куїн виокремлюють два основні чинники, які відрізняють науку про державну політику:

1. Проектування розв'язків реальних життєвих проблем. На відміну від традиційних академічних дисциплін, які зосереджуються на нагромадженні знань групою колег науковців, зазначають дослідниці, наука про державну політику вивчає реальні життєві проблеми, а, отже, надає рекомендації й рамки їх застосування у конкретному суспільстві. Сполучення "проблема – розв'язок" займає центральне місце в цій науковій дисципліні, а це означає, що будь-який проведений аналіз мусить цим керуватися та спрямовуватися на пошук практичного, здійсненого й вичерпного результату.

2. Представлення керованих цінностей аргументів. Виходячи з того, що досліджувані питання є суспільними за своєю суттю, дослідник чи аналітик політики має також керуватися певними цінностями в своїх судженнях щодо рішення, яке, на його думку, найкраще сприяло б розв'язанню конкретної проблеми. Таким чином, пропонуючи конкретні варіанти рішень у дуже політизованому середовищі державної політики і для такого широкого загалу, експерт з державної політики повинен розуміти, що найголовнішим у його роботі є здатність переконати аудиторію в придатності своїх рекомендацій щодо політики [9, с. 10].

Л. Пал визначає аналіз політики як кваліфіковане застосування інтелекту до суспільних проблем. Деталізуючи його автор зазначає, що аналіз політики є пізнавальною діяльністю, яка передбачає вивчення та осмислення політичних проблем, тобто того як вони визначаються, спрямовуються, розв'язуються і переглядаються. Далі вчений говорить, що аналіз політики є колективною діяльністю, тобто на базовому рівні його можуть здійснювати і окремі особи, але їхня праця увійде до контексту колективного знання, адже аналіз політики дуже багатогранне явище, а проблеми політики є дуже складними, багатоваріантними і передбачають взаємодію багатьох суб'єктів. Окрім того суспільне значення проблем політики теж обумовлює колективність аналізу політики. Аналіз політики також повинен бути переконливим та максимально об'єктивним, що, в свою чергу, вимагає застосування кваліфікованих знань (професійна майстерність та здоровий глузд). І останньою особливістю аналізу політики Л. Пал називає спрямованість на суспільні проблеми, тобто всі проблеми, з якими має справу аналіз політики мають суспільне значення [6, с. 41–45].

Розглядаючи аналіз політики як науку, Л. Пал зазначає, що його характерною рисою є багатогалузева основа, що охоплює як природничі, так і суспільні науки. Вчений говорить, що політичні експерти та радники застосовують свої інтелектуальні знання до суспільних проблем: показують, як спільнота повинна організовуватися і вести свої справи. Природничі науки є частиною аналізу політики стосовно того, що забезпечують даними, які використовуються для розв'язання принципів проблем. Однак аналіз політики набагато більше і безпосередньо пов'язаний з суспільними науками, зокрема з політичною наукою, економікою, історією, соціологією, правознавством, філософією, теорією управління та планування. Проблеми політики – це, перш за все, людські суспільні проблеми [6, с. 46].

Маючи багато точок дотику із суспільними науками аналіз політики не збігається з ними. Virізняє його прикладна орієнтація на чітко локалізовану в просторі і часі суспільну проблему, яку необхідно вирішити з врахуванням чинників зовнішнього й внутрішнього середовища, політичної кон'юнктури, одиничних та суспільних інтересів, а також наявних ресурсів.

Українські вчені зазначають, що передусім аналіз державної політики репрезентується як прикладна дисципліна через використання методик ситуативно-аргументованих відповідей на суспільні запити та обговорення, творчий розвиток, критичний підхід і комунікативність інформації, що стосується політики. Одночасно аналіз державної політики виступає як професійна робота стосовно послідовно-систематичного аналітичного процесу, якого постійно потребує суспільний розвиток та здатності кваліфіковано його зробити [5, с. 6–7].

Л. Пал зазначає, що політичний процес складається з трьох елементів або компонентів, які можуть бути власне об'єктом аналізу державної політики. По-перше, детермінанти державної політики – це причини, які спонукають виникнення державної політики. Вони можуть бути досить різноманітними від природних сил до впливу зацікавлених груп і громадськості загалом. По-друге, зміст державної політики, який охоплює завдання і наміри, визначення проблеми та засоби її розв'язання. По-третє, впливи державної політики, які можуть бути як очікуваними, так і неочікуваними. Очікуваними є ті впливи, які безпосередньо цілеспрямовано закладаються виробниками державної політики. Ці впливи повинні бути пояснені чітким причинно-наслідковим зв'язком. Державна політика часто супроводжується й неочікуваними наслідками [6, с. 48]. Аналіз державної політики полягає в її осмисленні.

В. Данн зазначає, що розв'язання проблем є ключовим елементом методології аналізу політики. Окрім того, констатує автор, аналіз політики має велике значення у якості методології постановки проблем як складової частини пошуку рішень. Методологія аналізу політики запозичує досвід і інтерпретує елементи багатьох дисциплін: політології, соціології, економіки, філософії. Аналіз політики має дескриптивний і нормативний характер, тобто спрямований на пошук знань про причини й наслідки державної політики та здійснює аналіз інформації стосовно цінності державної політики для минулих, сьогодишніх й майбутніх поколінь. Крім того, аналіз політики намагається створити знання, що підвищує ефективність процедур вибору між альтернативами державної політики [4, с. 24].

В. Данн визначає, що аналіз політики виходить за межі інтересів традиційних наукових дисциплін до пояснення емпіричних закономірностей через намагання не лише комбінувати й трансформувати зміст і методи декількох дисциплін, але й створювати політико-реле-

вантну інформацію, що може використовуватись для розв'язання проблем у специфічному політичному контексті. Більш того, продовжує автор, цілі аналізу політики виходять за межі творення "фактів"; аналітики політики намагаються також створювати інформацію стосовно цінностей і пріоритетних способів дії. Таким чином, підсумовує дослідник, аналіз політики включає в себе як оцінювання політики, так і рекомендації щодо політики [4, с. 84].

Отже, на думку В. Данна, аналіз політики – це спосіб продукування політико-релевантної інформації й правдоподібних міркувань стосовно можливих варіантів розв'язання проблем державної політики. І, на відміну від традиційних наукових підходів, які оперують переважно фактами, аналіз державної політики також має справу і з цінностями.

Український дослідник В. Тертичка зазначає, що аналіз державної політики – це порада-рекомендація щодо альтернативи-стратегії наряду діяльності державних інституцій, зорієнтована на вирішення проблеми чи сукупності проблем, яка ґрунтується на суспільних цінностях [8, с. 84].

Окрім того, дослідник наголошує, що важливо розрізняти аналіз політики та відстоювання політики. Перший вид діяльності вимагає критичного підходу до питань державної політики на основі систематичних знань, другий вимагає організаційних умінь, ораторського мистецтва, переконливості та наполегливості, вміння грати на політичній сцені. Тобто аналіз політики – це дослідження процесу результатів державної політики, а відстоювання політики – здійснення заходів для закріплення та збереження певної політики, яка вважається правильною. До того ж аналіз державної політики є необхідною умовою активного відстоювання політики [8, с. 84].

Використовуючи наявні класифікації суспільних наук спробуємо визначити місце аналізу державної політики серед них. Аналіз державної політики є прикладною (практичною) галуззю наукового знання. Вона безпосередньо стосується процесів вироблення та реалізації державної політики. Вона є сукупністю теоретичних моделей, методологічних принципів, методів, методик і засобів дослідження, конкретних програм і рекомендацій, орієнтованих на практичне використання, досягнення реального результату. Левову частку аналізу державної політики становить вироблення технологій розробки, реалізації, моніторингу та оцінки державної політики. Аналіз державної політики також охоплює соціальне проектування, планування, консультування, методику розробки експертно-аналітичних матеріалів і політичних документів.

Виходячи з вищезазначеного, можна зробити наступні висновки.

По-перше, аналіз державної політики є відносно молодого наукою, навчальною дисципліною та практичною діяльністю, яка має свій об'єкт і предмет. Об'єктом аналізу державної політики є державна (публічна, суспільна) політика як 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. А предметом виступають конкретні проблеми суспільного життя (чітко локалізовані в просторі і часі), що не зачіпають відносин з приводу влади, але потребують для свого вирішення політичних мето-

дів, і вирішуються шляхом вироблення ефективної державної політики.

По-друге, аналіз державної політики безпосередньо пов'язаний з керівництвом і управлінням суспільством, а саме він здійснює експертно-аналітичний супровід цих двох процесів підвищуючи їх ефективність. Тобто, можна сказати, що головним завданням аналізу державної політики є всебічний аналіз проблемної ситуації та сприяння прийняттю об'єктивного, адекватного та ефективного державно-політичного рішення в тій чи іншій сфері суспільного життя.

По-третє, аналіз державної політики володіє рядом визначальних характеристик:

1) є пізнавальною діяльністю, яка передбачає консолідацію зусиль спеціалістів у різних галузях і спрямована на вирішення суспільних проблем;

2) має прикладну орієнтацію, тобто він спрямований на проблеми, що чітко локалізовані в просторі і часі;

3) ґрунтується на міждисциплінарній (природничі і суспільні науки) та мультиметодній основі, він синтезує здобутки багатьох наук, об'єктом дослідження яких є політика;

4) передбачає планування та проектування, чутливе до політичної кон'юнктури;

5) спрямований на вирішення певної суспільної проблеми, через формування та критичний аналіз альтернативних варіантів рішення і оформлюється як порада або рекомендація особам, що приймають рішення;

6) має велике ціннісне навантаження (політизоване середовище державної політики), адже суспільні проблеми мають багато можливих розв'язків і вибір найкращої альтернативи завжди потребує відповідного ціннісного обґрунтування.

Список використаних джерел:

1. Браун М. П. Посібник з аналізу державної політики / М. П. Браун ; [пер. з англ.] – К. : Основи, 2000. – 243 с. 2. 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. 3. Гогвуд Б. Аналіз політики для реального світу / Б. Гогвуд, Л. Ган ; [пер. А. Олійника]. – К. : Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2004. – 396 с. 4. 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. 5. Державна політика: аналіз та механізми її впровадження в Україні : навч. посібник / [Валевський О. І., Ребкала В. А., Логунова М. М. та ін.] ; заг. ред. В. А. Ребкала, В. В. Тертичка. – К. : Вид-во УАДУ, 2000. – 232 с. 6. Пал Л. А. Аналіз державної політики / Л. А. Пал ; [пер. з англ. І. Дзюби]. – К. : Основи, 1999. – 422 с. 7. Парсонс В. Публічна політика: вступ до теорії й практики аналізу політики / В. Парсонс ; [пер. з англ. О. Дем'янчука]. – К. : Видавничий Дім "Києво-Могилянська академія", 2006. – 549 с. 8. Тертичка В. Державна політика: аналіз та здійснення в Україні / В. Тертичка. – К. : Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2002. – 750 с. 9. Янг Е. Як написати дієвий аналітичний документ у галузі державної політики : практ. посібник для радників з державної політики у Центральній і Східній Європі / Е. Янг, Л. Куїнн ; пер. з англ. С. Соколика ; наук. ред. пер. О. Кілієвича. – К. : К. І. С., 2003. – 120 с. 10. Handbook of public policy analysis: theory, politics, and methods / edited by F. Fischer, G. J. Miller, and M. S. Sidney. – New York : CRC Press Taylor and Francis Group, 2007. – 670 p. 11. Radin Beryl A. Policy Analysis Reaches Midlife / Beryl A. Radin // Central European Journal of Public Policy. – June 2013. – Vol. 7, № 1. – P. 8–27.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

И. И. Петренко

АНАЛИЗ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ КАК ВИД АНАЛИТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

В статье исследован анализ государственной политики как вид аналитической деятельности. Рассмотрены основные подходы отечественных и зарубежных авторов к определению сущности анализа государственной политики, выделено и проанализировано его основополагающие характеристики.

Ключевые слова: анализ государственной политики, исследование публичной политики, эффективность государственного управления.

I. Petrenko

PUBLIC POLICY ANALYSIS AS A FORM OF ANALYTICAL WORK

Public policy analysis as a form of analytical work is explored in the article. The basic domestic and foreign authors' approaches of defining the essence of public policy analysis are considered; its fundamental characteristics are determined and analyzed.

Keywords: public policy analysis, public policy research, the efficiency of public administration.

С. В. Савойська, д-р політ. наук, доц., КНУБіА

ГЕОПОЛІТИЧНИЙ ВИМІР МОВНОЇ ПОЛІТИКИ ПОСТТОТАЛІТАРНОЇ УКРАЇНИ: КОНСТРУКТИВНИЙ І ДЕСТРУКТИВНИЙ АСПЕКТИ ПРОБЛЕМИ

У статті розглядається геополітичний вимір конструктивної і деструктивної мовної політики посттоталітарної України. З'ясовано, що геополітика займає у сучасній Україні одне із центральних місць і тісно пов'язана із мовною проблемою. Стверджується, що геополітика антиукраїнських політичних сил в Україні має чітке проросійське спрямування, а також тісний зв'язок з євразійським вибором Української держави.

Ключові слова: геополітика, конструктивний, проросійський, деструктивний, національно-демократичний, європейський, мовна політика, Росія, спільнота, посттоталітарна Україна.

Конструктивне розв'язання будь-якої проблеми дасть відповідь на багато існуючих питань та збереже світову спільноту від різних конфліктів. Україна протягом усіх років незалежності поступово втрачала ознаки соборності і самостійності та потрапила у торгово, газову, енергетичну, культурну, релігійну, політичну і мовну залежність від Росії. "Не зважаючи на декларації про європейський вибір (а часто під їх прикриттям) послідовно формувалися економічні передумови для (нерівноправної) інтеграції України в євразійські структури, а далі – створення разом із Росією єдиної держави" [9, с. 12]. У зв'язку із цим посттоталітарна Українська держава довго вагалася із визначенням геополітичного курсу. Причиною такої невизначеності є її колоніальне минуле, коли на різних етапах історичного розвитку Україн-

ська держава була розділена між сусідніми країнами, від яких вона певною мірою успадкувала стиль життя і культуру, які відбилися на формуванні свідомості і ментальності українського народу. У зв'язку із цим мова, звичаї і свідомість громадян Західної України формувалися під впливом культур поляків, угорців, румун, чехів і словаків. У той же час історія і традиції мешканців Сходу і Півдня України формувалися переважно під впливом російської культури. Відмінні погляди українського народу на історію, мову, звичаї, традиції, зовнішню і внутрішню політику держави пов'язані з особливостями того середовища, в якому вимушено перебували мешканці того чи іншого регіону країни протягом кількох століть. Тобто, тоталітаризм, як справедливо зазначила Г. Редькіна, "можливий там, де населення не має спі-

льного усвідомленого інтересу" [11, с. 226]. Він має такі особливості: "постійний економічний, інформаційний, комунікаційний, мовно-політичний, культурний кризовий стан, влада і бізнес постійно віддаляються від народу, політичні інституції обслуговують лише власні інтереси, хронічна недовіра до влади, інерція народу, формування сепаратистських настроїв тощо" [11, с. 227, 228]. Усе це дуже нагадує українську реальність. На основі традицій, мови, культури і духовності будь-якого регіону формувалася політична і державницька еліта, її вподобання і геополітичне розуміння, яке для одних вважалося деструктивним, для інших конструктивним, що у перекладі із французької мови (*constructif*) означає засадничий і творчий [14, с. 333].

Окремі аспекти геополітичного виміру мовної політики посттоталітарної України досліджували як закордонні (П. Коєн, К. Лоренц, В. Оберт, Пітер М. Келлет, К. Фінк), так і вітчизняні учені, зокрема, А. Гарань, О. Герасимова, М. Гетьманчук, Г. Жаворонкова, А. Корж, В. Котигоренко, О. Кривецька, У. Лукач, О. Москаленко, Г. Палій, Ю. Саплін, Т. Сіващенко, О. Скібіцький, О. Туз, А. Турен, О. Убейволк та ін. Суперечливість геополітичних орієнтацій ускладнює, на думку Г. Палія, вироблення у більшості громадян усвідомлення первинності національних інтересів України як єдиної держави над інтересами зовнішніх геополітичних центрів. "Протилежність політичних орієнтирів, поширених в українському полікультурному суспільстві, негативно впливає на рівень забезпечення національних інтересів, оскільки стимулює поляризацію ідентичностей у суспільстві, створює передумови для невизначеності і вразливості зовнішньополітичних позицій України" [8, с. 10]. Геополітичний вимір мовної політики посттоталітарної України тісно пов'язаний із процесами денационалізації українців, неофіційною двомовністю, дистанціюванням молодого покоління від російської історії, від східної моделі суспільного розвитку та утвердження європейських цінностей [5, с. 13–14]. За словами Пітер М. Келлет, внутрішні і зовнішні конфлікти тісно пов'язані з мовою, які надають їй особливого комунікативного значення. Учений вважає, що від мови залежить, як буде протікати конфлікт. Він зауважує, що комунікативний аспект у цьому випадку не завжди спрацьовує, оскільки конфліктуючі сторони не завжди дослуховуються одна до одної, не завжди думають над тим, що і як кажуть, не вміють або не хочуть добирати необхідні слова. Вибір мови і якість комунікації визначає матерію конфлікту, впливає на його динаміку і результат. У цій ситуації важливо осмислити зв'язок між вибором мови, розгортанням конфлікту та його наслідком. Комунікативний аспект перемовин між сторонами конфлікту полягає у тому, що мова може використовуватися в якості інструмента для досягнення позитивних змін у взаємних відносинах між конфліктуючими сторонами. Причиною мовно-політичних конфліктів є недовіра, прагнення слави та самостійності, – усе це, як вважає К. Лоренц, впливає із біологічних підвалин агресивності людини. За визначенням В. Оберта і К. Фінка, конфлікт – це напруженість у відносинах та антагоністична ворожість сторін. За словами П. Коєна, конфлікт – це досягнення цілей за рахунок придушення цілей опонента. На думку М. Цюрупи, конфлікт – це один із аспектів взаємодії людей у певному соціально-політичному середовищі, смисл якого полягає у поляризації позицій, їх зіткненні та веденні боротьби із метою розв'язання проблемної ситуації. Мотивація конфлікту, як вважає М. Цюрупа, обумовлена протилежними інтересами, потребами, цінностями і мотивами. На його думку, сторони конфлікту усвідомлюють відмінність інтересів та готові нести

втрата заради здійснення мети. Він зазначає, що конфлікти, які мають місце у сучасній Україні, перешкоджають соціально-економічному розвитку та ускладнюють цивілізаційну євроатлантичну ходу. Мовно-політичні конфлікти послаблюють єдність влади та інформаційного суспільства і відносяться до вищого щабля розвитку конфронтаційних відносин [13]. Мовно-політичний конфлікт відрізняється від інших видів конфлікту в Україні тим, що прямо ставить питання про владу, відносини, панування і підкорення. Боротьба за владу в Україні починається з мирних демонстрацій та нерідко закінчується міжвладними, міжпартійними і міжфракційними війнами у стінах Верховної Ради, причиною виникнення яких нерідко є мовно-політична проблема, яка використовується проросійськими політичними силами України і Росії із метою ескалації конфлікту. Свідченням цього є продовження конфлікту на Сході і Півдні Української держави Росією, яка пояснила власне вторгнення на півострів заборонаю в Україні російської мови, утисканням прав російськомовних громадян і захистом співвітчизників.

Геостратегічний сепаратистський план Москви щодо Української держави та її керівництва виразно відображається у цитаті відомого і впливового російського політика К. Затуліна, який стверджує, що "... Росії зовсім не потрібний сильний український президент і сильна Україна. Наш національний інтерес зовсім не полягає у тім, щоб Україна була могутньою державою, з якою ми мали б рахуватися... Так само Росії зовсім не потрібний сильний, далекоглядний, видатний державний діяч на чолі України. Нащо він їй? Щоб диктувати свою волю у складних обставинах нашого сьогоденного життя?" [2, с. 120]. Інша цитата К. Затуліна свідчить про істинні геополітичні плани Російської Федерації у ділянці захисту становища російськомовного населення України, інтереси якого, на його думку, українська влада обмежує, а розвиток російської мови згортає, що більшою мірою, як вважають проукраїнські учені, відноситься не до російської мови, а до української, яка у своїй державі знаходиться не на правах господині, а наймички. Так, проблема російськомовного населення України, на думку цього російського політика, є "основним важелем російської політики в Україні. Іншої опори, як він заявляє, для російської політики не існує" [2, с. 122]. Тобто, захист російського населення і російської мови – це лише прикриття тих істинних планів, які втілює у життя влада Російської Федерації в Україні. *Населення України, яке, як зауважує К. Затулін, у повсякденному житті послуговується російською мовою, необхідно використати в особистих інтересах Кремля, аби реалізувати його геостратегічний план.* І при цьому зовсім не важливо, як до цього ставиться український народ, а важливо лише те, щоб ідея відновлення Великої Росії була досягнута, бо без України, на думку Зб. Бжезинського, Росія перестане бути євразійською імперією і залишиться лише азійською державою [3, с. 314]. Покладаючись на принцип соціологічного підходу, а також всеукраїнське опитування Центру Разумкова і Соціологічної групи "Рейтинг", яке проводилося в усіх регіонах країни, крім Криму, з 28 березня по 2 квітня, відомо, що лише 12 % громадян України бажають приєднатися до Росії, Євросоюзу – 59,2 %, Митного союзу – 23,9 %. Не зважаючи на анексію АР Крим Росією та захоплення Донецької і Луганської областей, вступ до НАТО підтримує лише 46 % українських громадян. Якщо розглянути цю соціологію по регіонах, то найбільше прихильників приєднання до Росії у Криму – 41 %, у Донецьку – 33 %, Луганську та Одесі – по 24 %, Запорізькій – 17 %, Харківській – 15 %, в інших областях майже 90 % мешканців проти приєднання до Росії. Зокрема І. Бекешкіна,

стверджує, що ті громадяни України, які позитивно ставляться до Євросоюзу і НАТО, є радше україномовними, ніж російськомовними. Що стосується приєднання України до союзу із Росією і Білоруссю, то, за даними соціологів, шестеро із десяти противників такого приєднання послуговується українською мовою і лише 16,9 % – російською. Цікаво також і те, що більша половина громадян України, які бажають приєднатися до Євросоюзу, вважають, що українська мова має залишатися єдиною державною мовою в Україні. Противники цього геополітичного курсу виступають за надання російській мові статусу другої державної [16, с. 144].

А власне федеративний устрій України, що постійно нав'язується українцям, підтримує лише 16,7 % громадян, що у відсотковому значенні майже співпадає із кількістю етнічних росіян, що мешкають в Україні, – 17,3 %, а унітарну державу із певною децентралізацією – 69,3 %. Ці цифри свідчать про те, що українці не готові ні до федералізації держави, ні приєднання до Росії. Військове вторгнення Росії в Україну свідчить, що, не зважаючи ні на що, вона вирішила розв'язати свої геополітичні проблеми за рахунок анексії України. У той же час за українську мову як єдину державну виступає 59,5 %, що практично співпадає із кількістю тих громадян, які бажають приєднатися до Європейського Союзу (59,2 %) [15]. Не зважаючи на те, що погляди українських громадян на мовне питання на протязі років незалежності весь час змінювались, мовний розподіл на регіони за ознакою україномовності і російськомовності в основному продовжує зберігатися, якщо зважити, що Захід є україномовним, Центр є таким на 80 %, а Схід є більш російськомовним, ніж Південь, якщо не враховувати Крим. Із вищезазначеного видно, що українське суспільство розділене за мовною ознакою, а мовна проблема в Україні тісно пов'язана із мовно-геополітичними уподобаннями українців. Власне, така мовно-геополітична сепаратистська стратегія Росії означає її фронтальний наступ на національні інтереси України, що спрацьовує на користь російських національних інтересів і російської мови в Україні. Це може призвести до втрати української державної незалежності, чому сприяють окремі відомі державні політики Росії, які свідчать, що "... без жесткой терапии российско-украинские отношения не выйдут... Хотя распад Украины – проблемный для России вариант, но лучше способствовать ему, чем терпеть постоянный вызов Украины и эрозию наших усилий в ближнем зарубежье" [7, с. 112].

Отже, мовна політика проросійських і національно-демократичних політичних сил, їх полярні геополітичні уподобання тісно переплелися у мовно-політичному конфлікті, чим активізували політичну кризу, яка перейшла в іншу фазу протистояння, – російсько-український військовий конфлікт. Так, основними чинниками мовно-політичних конфліктів у сучасній Україні є бажання окремих політиків і політичних сил здобути владу або її повернути. Це прагнення приховувалося під такими гаслами, як "Руки прочь от русского языка!", "Защитим русский язык!", "Два языка – одно государство", "Не притесняйте русский язык!", "Хочу говорить по русски" і т. п. Багаторічні мовно-геополітичні прагнення проросійських політичних сил об'єднатися із Росією, відкриті кордони з Україною, через які Росія постачає зброю і військових в Україну, посприяли тому, що мовно-політичний конфлікт вишов за межі держави і перетворився на військове протистояння, яке продовжується і наразі.

Відтак, "мовно-політичний конфлікт" як поняття – це: 1. Боротьба між різними політичними силами за владу і сфери впливу, в основі якої знаходиться мовна проблема, яку використовують у власних інтересах окремі

політичні сили і якою спекулюють під час виборів. 2. Зіткнення мовно-політичних та інших інтересів лідерів політичних сил, їх ідеологій, культур, полярних за мовною ознакою регіонів і частин соціуму, що мають розбіжності в усвідомленні і розумінні звичаїв, традицій, історії певного народу, його культури, освіти, права, інформаційної політики тощо. 3. Протистояння між владою, опозицією та громадянським суспільством, що народжується, які виникають на ґрунті захисту і поширення російської/української мов. 4. Багатоаспектне явище, у якому переплітаються і стикаються соціально-політичні, ідеологічні, релігійні, культурні та інші проблеми. Щоб попередити або уникнути виникнення мовно-політичних конфліктів, доцільно вивчити їх природу, сутність, характер, навчитися їх розпізнавати, ними управляти та розв'язувати. У сучасній Україні геополітичні прагнення українського народу, який у зв'язку із цим був розділений проросійськи налаштованими політиками на російськомовних громадян, які підтримують курс до союзу із Росією (наразі таких 20 %), та україномовних, що орієнтуються на Євросоюз (наразі таких 65,5 %), супроводжувалися мовно-політичними конфліктами. Тобто, у порівнянні із попередніми відсотками кількість бажаючих приєднатися до Росії і Євросоюзу помітно збільшилася на користь останнього. Велику роль у цьому відіграли УПЦ МП, інформаційна, економічна, релігійна політика, проросійські ЗМІ, які великим авторитетом користувалися на Півдні і Сході держави. Усе це створило певний ґрунт і надбудову щодо військового втручання Росії на Схід України. Мовно-політичні конфлікти, які є складовою частиною етнополітичних конфліктів, мають місце в полікультурних суспільствах, де активно використовується дві і більше державних/офіційних, регіональних та інших мов.

Деструктивний аспект мовної геополітики полягає у тому, що в окремих багатомовних державах, зокрема у Швейцарії, кожен регіон визнає лише власну мову, яка визнається на державному рівні однією з офіційних. Ігнорування іншої офіційної мови, як правило, породжує протистояння, що нерідко відбувається у багатьох країнах, де на державному рівні існує дві і більше офіційних та регіональних мов. Якщо таку практику намагалася запровадити в Україні на догоду Росії минула влада, то наразі до цього прагне і нинішня, яка пропонує запровадити статус російської та іншої мови як офіційної або регіональної сільським, селищним і міським радам. Це є негативним досвідом для сучасної Української держави, яка знаходиться у стані війни із Росією. Російська мова у статусі офіційної/державної може анулювати усі ті заслуги, які здобула українська мова протягом усіх років незалежності, створити мовно-культурні проблеми, що можуть бути пов'язані із насильницьким нав'язуванням російської мови тим спільнотам, які цього не бажають. Тобто, "стимулювання мовно-культурної різноманітності, яке систематично нав'язується українській спільноті, як справедливо зазначає В. Кулик, може обернутися послабленням єдності суспільства, члени якого будуть ідентифікувати себе радше із певною групою, ніж усією громадянською спільнотою, збільшуючи таким чином імовірність конфліктів між різними групами, які у найгіршому разі ведуть до війни або розколу країни" [6, с. 302].

Запровадження російської мови та інших мов в Україні у якості офіційної / державної може призвести до непорозуміння і протистояння між людьми, як це є у Швейцарії, де кожний регіон розмовляє лише власною мовою, а мову сусіднього регіону опановувати не бажає, що іноді призводить до катастроф, зокрема і на залізниці, із-за незнання мови. Проросійські політичні сили в Україні і російські політики у Росії і наразі не

проти збудувати таку Швейцарію в Україні. Перші кроки у цьому напрямку уже зроблено: завдяки законам "Про ратифікацію Європейської хартії регіональних мов або мов меншин" та "Про засади державної мовної політики" на Сході, Півдні і Заході України запроваджено і функціонує сім регіональних мов. Така мовна поляризованість вимагає забезпечення фаховими спеціалістами на усіх рівнях, навчально-методичною літературою, книгами, мас-медіа, культурними програмами, навчальними закладами тощо. Проросійські політики, які підготували та ухвалили цей закон, розуміють, що усі офіційні і регіональні мови, які будуть запроваджені в Україні і захищені новою Конституцією, є лише ширмою для підвищення статусу російської мови.

Отже, геополітичний вибір курсу мешканців того чи іншого регіону України впливає не лише на його географічне розташування, тобто близькість кордонів до тієї чи іншої держави Заходу чи Сходу, а й мова, схожість культур, ментальність і свідомість. Така мовна геополітика зацікавила багатьох учених, як закордонних (Відала де ля Блаша, А. Дугина, Ф. Ратцеля, К. Хаусхофера, Хелфорда Дж. Маккіндера, П. Савицького, Р. Челлена та ін.), так і вітчизняних, таких як О. Баган, Ф. Барановський, А. Гальчинський, О. Данільян, О. Дзюбань, Ю. Кобзар, М. Михальченко, А. Павко, М. Панов, Ф. Рудич, Т. Скубашевська, В. Туренко, М. Шульга, О. Ярошко та ін. Учені з'ясували термін "геополітика", його виникнення, сутність, характер та вплив на розвиток держави в усіх відношеннях, зокрема у культурно-мовній самобутності. На думку Ф. Рудича, геополітика – це мистецтво управління державою, "наука про державу як географічний організм, втілений у просторі, за допомогою якої владні структури визначають, що потрібно врахувати при ухваленні глобальних рішень для своїх народів" [10, с. 136]. Вітчизняні учені розглядали місце України у геополітичному просторі Євросоюзу і Російської Федерації. Більшість із них вважають, що Україна, яка є частиною Центральної і Східної Європи, повинна розвивати тісні відносини не лише з Європейським Союзом, до якого вона прагне приєднатися, а й із усіма іншими країнами, зокрема і Росією. Разом із тим, Українська держава, на думку багатьох учених, повинна мати добросусідські, взаємовигідні і рівноправні стосунки із Російською Федерацією та Європейським Союзом. Бажання Української держави увійти до складу європейських інституцій вимагає переосмислення власної соціально-політичної ідентифікації, національних і державних інтересів, геополітичних пріоритетів, а також тотожності з європейською культурною моделлю на основі української національної ідеї. Тому для українського полікультурного соціуму важливо об'єднатися навколо української автохтонної нації з одночасним збереженням власної культурно-мовної самобутності [4], що наразі і відбувається. А поштовхом до такого об'єднання була Помаранчева революція, революційні події кінця 2013 – на поч. 2014 рр., анексія АР Крим та агресія Росії проти України на її Сході. Тому Україна, як вважають учені і політики із національно-демократичними поглядами, в усіх випадках має дбати про національні інтереси. Теоретично таку ідею підтримують усі політики, зокрема і проросійські налаштовані, які у поняття "національні інтереси" вкладають дещо інший зміст. Власне, щоб залучитися підтримкою громадян у прагненні приєднатися до союзу із Росією, проросійські політичні сили сучасної України, знайшли своїх однодумців на Сході і Півдні держави та в АРК, а національно-демократичні політичні сили, що орієнтуються на Європейський Союз і НАТО, (відсоток тих, хто симпатизує цій військовій організації, останнім часом збільшив-

ся з 46 % до 54 %) – у Центрі і на Заході держави. У цілому геополітичним устремлінням українського народу та Української держави стоїть на заваді російський мовно-геополітичний сепаратизм, що активізується у середині Української держави окремими проросійськи налаштованими політиками, і зовні – Росією, її політиками, владою та ученими. Але каменем спотикання на шляху до створення союзу, який би міг об'єднати Білорусь, Україну і Росію, на думку російських політиків, зокрема С. Бабуріна, В. Жириновського, К. Затуліна, Ю. Лужкова та ін., став укладений свого часу між Україною і Росією "Договір про дружбу, співробітництво і партнерство", унаслідок підписання якого Росія, начебто, втратила українські землі і роз'єднала "єдину російську націю". Так, окремі російські політики стверджують, що проголошення Української незалежної держави, – це катастрофа для Росії. Тому мовно-геополітична стратегія Росії вибудовується на невизнанні Української незалежної держави, її народу, української мови як єдиної державної та Української православної церкви Київського Патріархату, інституційні структури якої в анексованому Криму та на Сході держави піддаються погромам та знищуються за вказівкою РПЦ Росії та російської влади. Тому "у нинішній ситуації краще говорити не про об'єднання православних конфесій УПЦ КП, УАПЦ та УПЦ МП у єдину помісну православну церкву, а про їх зближення, порозуміння і прощення" [12, с. 345].

Відтак, мовно-геополітичний сепаратизм, який активізується проросійськими політичними силами в Україні і спецслужбами Російської Федерації, продовжує нарощувати свої оберти. Він базується на тріадній основі: мова – геополітика – сепаратизм. Його основу складає термін "геополітика", що походить від грецького *ge*, що означає Земля, і *politike* – мистецтво управління державою. Це поняття було запроваджено шведським політиком Р. Челленом, який розглядав його як "науку про державу, її географічний організм, втілений у просторі" [10, с. 136]. Практична і теоретична основа поняття "мовно-геополітичний сепаратизм" базується на трьох взаємозв'язаних складових: держава – географія – простір, що свідчить про те, що держава, як живий організм, не може існувати осторонь від усіх інших процесів, які відбуваються навколо неї та у світі. А оскільки Українська держава розташована між Європою та Азією, то вона має відношення і до Європи, і до Євразії. І тим не менше, Україна, на думку Ю. Бадзьо, "у межах європейської цивілізації має зберігати та утверджувати власну самобутність, і не входити до Європейського Союзу на засадах повного членства. Вона має упиратися інтеграційному наступу з обох боків – і зі Сходу, а також із Заходу" [1, с. 10]. Про це, до речі, свідчить історія формування, функціонування і розвитку Української держави, українського народу, української мови і культури. Тобто, усі процеси, зокрема і мовно-політичні, що відбуваються в одній державі, не можуть бути не помічені у просторі іншій. Кожна держава захищає насамперед власні інтереси, зокрема і ті, які знаходяться у рамках її геополітики. Росія вважає, що у рамках її геополітичних інтересів перебуває сучасна Україна і усе те, що відбувається на її території, зокрема й у мовній політиці. Тому вона намагається знайти шляхи, як вплинути на мовну політику України, щоб зберегти статус-кво для російськомовних громадян, яких вона має в Україні за ширму, якою прикриває істинні наміри – завоювати і підкорити собі усю територію України. Це, на думку багатьох українських учених, зокрема Л. Масенко, Л. Нагорної, І. Кураса, І. Діяка, І. Дзюби та інших, загрожує розколом Української держави і знищенням її як самостійної і соборної інституції. Нав'язлива мовно-геополі-

тична сепаратистська ідея щодо запровадження в Україні декількох регіональних та офіційних мов захищена багатьма законопроектами від проросійськи налаштованих політиків.

Список використаної літератури

1. Бадзьо Ю. Україна: четверта спроба або чи виживуть українці? / Ю. Бадзьо // Розбудова держави. – 1995. – № 10. – С. 33–37. 2. Гальчинський А. Україна – на перехресті геополітичних інтересів. – К. : Знання України, 2002. – 180 с. 3. Гальчинський А. Помаранчева революція і нова влада / А. Гальчинський. – К. : Либідь, 2005. – 368 с. 4. Дрожжина С. Полікультурність сучасної України [Текст] / С. Дрожжина // Інтеллект. Особистість. Цивілізація: Тематичний збірник наукових праць із соціально-філософських проблем. – Донецьк : ДонДУЕТ, 2003. – Вип. 1. – Т. 2. – С. 232–243. 5. Корж А. Мовний чинник суспільної трансформації в Україні : автореф. дис. ... канд. політ. наук : 23.00.02 / Чернівецький національний ун-т ім. Ю. Федьковича. – Чернівці, 2004. – 20 с. 6. Мовна ситуація в Україні: між конфліктом і консенсусом. – К. : ІПіЕНД імені І. Ф. Кураса НАН України, 2008. – 398 с. 7. Національна безпека України 1994–1996 рр.: Наук. доп. НІСД / редкол.: О. Ф. Белов (голова) та ін. – К. : НІСД, 1997. – 197 с. 8. Палій Г. Становлення єдиної національної ідентичності в контексті реалізації національних інтересів України :

автореф. дис. ... канд. політ. наук : 23.00.05 / Національна академія наук України. Інститут держави і права ім. В. М. Корецького. – К., 2005. – 16 с. 9. Пасічник В. Національна ідея в контексті українсько-російських відносин : автореф. дис. ... канд. політ. наук : 23.00.05 / Львівський національний ун-т ім. І. Франка. – Львів, 2004. – 20 с. 10. Політологічний словник : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / за ред. М. Ф. Голова-того та О. В. Антонюка. – К. : МАУП, 2005. – 792 с. 11. Редькіна Г. Особливості політичного режиму в Україні / Г. Редькіна // Наукові записки. – К. : Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2012. – № 6 (62). – С. 224–232. 12. Савойська С. Мовно-політичний сепаратизм як фактор дестабілізації національної єдності українського суспільства в умовах пострадянської трансформації / С. Савойська. – К. : Вид. центр "Просвіта", 2011. – 408 с. 13. Соснін О. Про поточні питання розбудови інформаційного суспільства в Україні / О. Соснін // Віче. – 2010. – № 4. – С. 24–28. 14. Сучасний словник – мінімум іншомовних слів: Близько 9000 слів / уклали: О. І. Скопненко, Т. В. Цимбалюк. – К. : Довіра, 2008. – 798 с. 15. Україна в сучасному геополітичному просторі : теоретичний і практичний аспекти : [кол. моногр.] / за ред. Ф. М. Рудича. – К. : МАУП, 2002. – 488 с. 16. Юліане Бестерс-Дільгер. Мовна політика у засобах масової інформації // Мовна політика та мовна ситуація в Україні: Аналіз і рекомендації / за ред. Ю. Бестерс-Дільгер. – К. : Вид. дім "Києво-Могилянська академія", 2008. – 363 с.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

C. B. Savoyiska

ГЕОПОЛИТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЯЗЫКОВОЙ ПОЛИТИКИ ПОСТТОТАЛИТАРНОЙ УКРАИНЫ: КОНСТРУКТИВНЫЕ И ДЕСТРУКТИВНЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ

В статье рассматривается геополитическое измерение конструктивной и деструктивной языковой политики посттоталитарной Украины. Определено, что геополитика занимает в современной Украине одно с центральных мест и тесно связана с языковой проблемой. Утверждается, что геополитика антиукраинских политических сил в Украине имеет четкое пророссийское направление, а также тесную связь с евразийским выбором Украинского государства.

Ключевые слова: геополитика, конструктивный, пророссийский, деструктивный, национально-демократический, европейский, языковая политика, Россия, общество, посттоталитарная Украина.

S. Savoyiska

GEOPOLITICAL DIMENSION LANGUAGE POLICY POST-TOTALITARIAN UKRAINE: CONSTRUCTIVE AND DESTRUCTIVE ASPECTS OF THE PROBLEM

The article deals with the geopolitical dimension of constructive and destructive language policy post-totalitarian Ukraine. It was found that geopolitics in contemporary Ukraine occupies one of the central places and is closely linked to language problems. Argued that geopolitics anti-political forces in Ukraine has strong pro-Russian orientation, and a close relationship with Eurasian choice of Ukrainian state.

Keywords: geopolitics, constructive, pro-destructive, national, democratic, European, language policy, Russia, the community, post-totalitarian Ukraine.

НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ

Д. О. Печенюк, здобувач, КНУ ім. Т. Шевченка

БАЗОВІ УМОВИ ПОЛІТИКИ ЗА Б. БАРБЕРОМ

Ліберальна демократія, на думку Б. Барбера, виявляється неспроможною адекватно відреагувати на виклики сьогодення, її головний недолік полягає у концентрації на приватних інтересах, в той час як загальні інтереси, спільне благо, цілі спільноти і суспільство в цілому лишаються поза її увагою. Зосередивши власну увагу на трьох відношеннях до конфлікту у соціумі – вирішенні, запереченні і повазі – ліберальна демократія неспроможна переоцінити конфлікт, виробити нове розуміння даного феномену. В той час як сильна демократія тягнє до трансформації конфлікту засобами політики, що спирається на особливу винахідливість і майстерність. Вона прагне створити суспільну мову, що допоможе переформулювати приватні інтереси з урахуванням узгодженості суспільства; вона націлена зрозуміти людину не як абстрактного індивіда, а громадянина з метою утвердження спільності та паритетності головними засадами людського суспільства, відмовившись від окремішності. За сильної демократії вперше виникає можливість переходу приватного у загальне, залежності – у взаємозв'язок, конфлікту у взаємодію в силу того, що політика мислиться виключно в контексті участі. Політика твориться не для громадян, а самими громадянами. Лише сильна демократія, на думку американського вченого, серед усіх існуючих на сьогоднішній день форм демократичного політичного режиму може бути відповідною і адекватною до базових умов політики. Політика як поняття і діяльність повинна постійно переоцінюватися, адже саме суспільство знаходиться у перманентному стані видозміни. Вчений визначає політику як необхідність суспільної дії, а відтак раціонального суспільного вибору за умов конфлікту та за відсутності приватних або незалежних підвалин для судження (оцінки). І задля полегшення розуміння даної сентенції він тлумачить її наступним чином: "потреба у політиці виникає тоді, коли якась дія загального значення стає необхідною, і люди мають зробити загальний вибір, який у свою чергу повинен бути вмотивованим, за умов конфлікту і за відсутності незалежних основ для оцінки. Ключовими поняттями, що потребують розробки, є дія, публічність, необхідність, вибір, обґрунтованість, конфлікт та відсутність незалежних основ для оцінки" [Barber B. Strong Democracy: Participatory Politics For a New Age. – Berkeley : University of California Press, 1984, p. 122]. Сім вище названих понять визначаються Б. Барбером як основні умови політики. Це ті обставини, за яких має бути прийняте політичне рішення щодо проблеми, яка зачіпає всіх, це рішення має бути логічним, конструктивним і відповідальним попри відсутність чітких норм і стандартів. Вважаємо за необхідне, більш детально зосередитись на аналізі даних умов.

Отже, сфера політики за Б. Барбером – це першочергово сфера людської дії, це діяльність або бездіяльність в межах предметного світу, що обмежує людську поведінку, змінює навколишнє середовище, впливає на світ матеріально. Там, де немає дії, немає і політики. Політика не може бути прирівняна до того, чим ми володіємо, використовуємо, спостерігаємо або мислимо, як влада, наприклад. У державі "громадян-спостерігачів", що нагадують глядачів у театрі, люди можуть просто заснути, як це часто трапляється на виставах, і ли-

шитись осторонь вагомих подій. Саме тому політична дія – це діяльність або бездіяльність. В межах же ліберально-демократичної традиції дія сприймається, зазвичай, як явище, набір інструментів, комплекс інститутів, що належить до сфери інших – політиків, бюрократів, партійних працівників – а відтак, свідомо знецінюється рівень активності, енергії, роботи та участі окремого громадянина.

Політика пов'язана зі сферою дії, але не усі дії можуть бути політичними по суті. Щоб бути більш точним у дефініціях Б. Барбер відносить політику до публічної дії, що здійснюється спільнотою і має суспільні наслідки. Безперечно лінія між приватним і публічним надто тонка. І саме тому одна із провідних функцій політичної активності полягає у здійсненні постійного обговорення і визначення значущості тої чи іншої дії. Суспільство змінюється, а разом із ним зазнає змін і поняття суспільного. "Що є політичним? завжди лишатиметься фундаментальним питанням політики" [Там само, р. 124], – стверджує дослідник. Якщо те, що впливає на спільноту, є політичним, то тим більше очевидним постає факт, що публічна дія спільноти в цілому є політичною. Якщо ж усі дії, що мають наслідки для суспільства, є політичними, тоді публічні дії є необхідними. Коли діє окрема людина публічність її дії може бути виміряна виключно її наслідками для спільноти, коли ж діє спільнота, народ, нація – дія завжди буде публічною попри її наслідки.

Б. Барбер переконаний, що політика визначає сферу необхідної дії, і складається із ланцюга причинно-наслідкових зв'язків. При чому, як підтверджує світовий історичний досвід, і вибір приймати певне політичне рішення, так і вибір його не приймати матимуть суспільні наслідки. Перший підхід демонструватиме усвідомлену дію з конкретними цілями, другий – матиме інерційний імпульс, однак обидва спричинять соціальні зміни.

Вчений стверджує, що дія на політичній арені приривнюється до вибору. Дія, яка є імпульсивною, необміркованою не може вважатися політичною. Натомість політична дія завжди базується на обговоренні і зважуванні. Кожен може бути актором, але лише громадянин може бути політичним актором. Якщо ми ведемо мову про усвідомлену політичну дію, тоді суб'єктами такої дії можуть виступати лише громадяни. Окрім цього, політична дія або вибір буде відповідати своїй сутності лише за умов свободи вибору.

Політична дія виражена вільним вибором має бути обґрунтованою. Обґрунтованість вживається Б. Барбером скоріше у розумінні практичного поняття, а не метафізичного. Вона не завжди тотожна раціональності, але вона обов'язково виважена, не випадкова, непримусова і з прикладної точки зору – справедлива. Вона працює тоді, коли люди з конфліктом інтересів погоджуються з прийняттям рішення на користь спільноти, визнаючи відповідне рішення вмотивованим. За таких умов людина не буде ані у виগ্রаші, ані у програвші, вона просто переформулює власне ставлення до своїх і суспільних інтересів. Бути виваженим не означає відмови від себе, але це свідчить про розміщення себе у контексті інших, і усвідомлення індивідуальної залежності від політики громади.

Визнаючи існування конфлікту у суспільстві однією з умов політики, Б. Барбер наголошує на тому, що "ціла традиція ліберальної думки від Гоббса до Лассуелла підтримує ідею, що політика є розв'язанням конфлікту. Однак парадокс консенсусу лишається: якщо хтось проголошує, що умова одностайності і консенсусу, яких прагне досягти політика шляхом свого мистецтва, існує природно, тоді політика втрачає свою мету і стає непотрібною" [Там само, р. 128]. Вчений зазначає, що формальний консенсус інколи визначається як згода на незгоду, але на його думку, має превалювати більш точна дефініція – згода на шлях незгоди. Підходи, представлені різними варіантами демократії, можуть мати різні форми: придушення, збурення, повага, вирішення

чи трансформація. В межах сильної демократії остання визнається провідною.

Сьома умова політики – відсутність незалежних основ – розуміється вченим як найновіша, проте й як найбільш центральна. За цим критерієм сильна демократія найбільш відрізняється від інших демократичних варіантів. Політика переймається проблемами, які ще не мають істини як мірила. "Ми не голосуємо за найліпшу вакцину від поліомієліту і не проводимо опитувань з приводу бездоганного космічного корабля..., але генетична інженерія...зрощує суттєвий конфлікт серед науковців...Там, де зникає консенсус, виникає політика" [Там само, р. 129].

Надійшла до редколегії 11.06.2014

Наукове видання



ВІСНИК

КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ

Випуск 3(117)

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. 5,34. Наклад 300. Зам. № 214-7145.
Вид. № Фл3. Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний.
Підписано до друку 20.10.14

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