ВІСНИК
КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ISSN 1728-2632

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ 68-69/2004

Засновано 1958 року

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

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

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР	А.Є.Конверський, д-р філос. наук, проф.
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	В.А.Бугров, канд. філос. наук, доц. (відп. секр.); Л.В.Губерський, д-р філос. наук, проф., академік НАН України; І.С.Добронравова, д-р філос. наук, проф.; Кирилюк Ф.М., д-р філос. наук, проф.; Л.Т.Левчук, д-р філос. наук, проф.; А.М.Лой, д-р філос. наук, проф.; В.І.Лубський, д-р філос. наук, проф.; М.І.Обушний, д-р політ. наук, проф.; В.І.Панченко, д-р філос. наук, проф.; М.Ю.Русин, канд. філос. наук, проф.; П.П.Шляхтун, д-р філос. наук, проф.; В.І.Ярошовець, д-р філос. наук, проф.
Адреса редколегії	01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, філософський факультет; ☎ (38044) 239-3278
Затверджено	Вченою радою філософського факультету 29 березня 2004 року (протокол № 6)
Атестовано	Вищою атестаційною комісією України. Постанова Президії ВАК України № 1-05/7 від 9.06.02
Зареєстровано	Міністерством інформації України. Свідоцтво про державну реєстрацію КІ № 251 від 31.10.97
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	01030, Київ-30, б-р Т.Шевченка, 14, кімн. 43 ☎ (38044) 239 3172, 239 3222; факс 234 2290

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2004

ЗМІСТ

ВИПУСК 68

ФІЛОСОФІЯ

Гапченко О.В. Філософська культура та аналітична філософія Людвіга Вітгенштейна 4

Гладких В.В. Причини й наслідки синкретичного взаємозв'язку релігійних та світських елементів у дзен–буддизмі 6

Гранчак Н.С. Коеволюційна концепція в умовах техногенної цивілізації 10

Добридень О.В. Екологічна діяльність і соціально-екологічні відносини 14

Зубчик О.А. Методи аналітичної філософії: логічний аналіз (Фреге, Рассел, Вітгенштайн) 18

Комар О.В. Епістемологічні ракурси раціональності 21

Кривда Н.Ю. Культуротворчі процеси у фрагментованих осередках культури 25

Куцепал С.В. Феноменологічна онтологія Ж.-П.Сартра: діалектика буття та ніщо 28

Мотренко Т.В. Роль М.О.Бакуніна в поширенні гегельянства в Росії 32

Прядко Н.А. Морально-етичні критерії особистості у філософському трактаті І.Гізеля "Мир з Богом чоловіку" 36

Суліма Є.М. Проблема глобального соціального напруження 39

Черненко Т.В. Онтологічні та гносеологічні засади філософії П.І.Ліницького 41

ПОЛІТОЛОГІЯ

Булан А.П. Методологічні проблеми національної безпеки у контексті нових викликів і загроз 45

Коршук Р.М. Російська ідея в політичній спадщині Костянтина Леонтьєва 47

Макаров Г.В. Динаміка регіоналізму в незалежній Україні 51

Потеряйко Г.В. Особливості етнонаціональної структури поліетнічних держав 54

Хилько О.Л. Визначення загроз національній безпеці в українській теоретико-політичній думці 57

ВИПУСК 69

ФІЛОСОФІЯ

Білоус Т.М. Динаміка переконань у формальній епістемології та штучному інтелекті 61

Бондарчук В.М. Позитивізм В.В.Лесевича 64

Ковалевич В.В. Астрологія Парацельса 67

Кушаков Ю.В. Поняття "річ у собі" та деякі роздуми щодо кантівського агностицизму 70

Мотренко Т.В. До питання про гегелівські впливи на філософію Володимира Соловйова 74

Пенюк В.Б. Полістилізм у контексті загальних визначень модернізму/постмодернізму 78

Скалацький В.М. Інформаційне суспільство: нові тенденції розвитку 81

Спасенко Н.М. Здатність судження як політична проблема: теорія здатності судження Ганни Арендт в контексті рецепції Кантової критичної філософії 84

Супругова С.Г. Громадянське суспільство і спільноти: їх взаємодія та взаємозв'язок 87

Шашкова Л.О. Наукові програми дослідження природи: античний і новоєвропейський проект 93

Шинкаренко О.В. Постмодерн про нове бачення етики й моралі 98

ПОЛІТОЛОГІЯ

Половко О.О. До питання про дефініцію політичного тероризму 101

Шовкун І.В. Імідж політика як комунікативний елемент політичної реклами 104

CONTENTS

ISSUE 68

PHILOSOPHY

Gapchenko O.V. The philosophical culture and analytical philosophy of L.Wittgenstein.....

Gladkykh V.V. The causes and consequences of religious - secular syncretism in zen-buddhizm.....

Granchak N.S. Co-evolution conception under conditions of man –made civilization .....

Dobryden O.V. Ecological activity and social-ecological relations .....

Zubchyk O.A. Methods of analytical philosophy: the logical analysis (Frege, Russell, Wittgenstein).....

Komar O.V. Epistemological dimensions of rationality .....

Kryvda N.Y. The cultural-creative processes in fragmented fields of culture .....

Kutsepal S.V. Phenomenological ontology of J.-P.Sartre: dialectics of Being and Non-Existing.....

Motrenko T.V. M.Bakunin's role in dissemination of Hegel's idea in Russia.....

Pryadko N.A. Moral and ethical measures of person in I.Gizel's philosophical work .....

Sulima Y.M. The problem of global social tension.....

Chernenko T.V. Ontological and gnoseological foundations of philosophy of Petro Linitcky .....

POLITOLOGY

Bulan A.P. The methodological problems of national security in contex of new threatening processes.....

Korshuk R.M. Russian idea in Konstantin Leontyev's political heritage .....

Makarov G.V. The dynamics of the regionalism in Independent Ukraine.....

Poteriayko G.V. The peculiarities of ethnicnational structure of poliethnical countries.....

Khylko O.L. Definition of threats to national security in Ukrainian theoretic and political thought .....

ISSUE 69

PHILOSOPHY

Bilous T.M. The dynamic of beliefs in formal epistemology and in Artificial Intelligence.....

Bondarchuk V.M. Positivism of V.V.Lesevych.....

Kovalevych V.V. Astrology of Paracelsus.....

Kushakov Y.V. The concept "thing-in-someself" and some reflections about Kant's agnosticism .....

Motrenko T.V. About Hegel's influence on V.Solovyov' philosophy .....

Penyuk V.B. Polystylism in the context of general definitions of modernism/postmodernism.....

Skalacky V.M. Information society: new tendencies of development.....

Spasenko N.M. The judgement as political problem: theory of judgement of H.Arendt in context of reception of Kant's critical philosophy .....

Suprugova S.G. Civil society and community: theirs interaction and correlation.....

Shashkova L.O. The scientific programs of nature research: Ancient and Modern projects .....

Shynkarenko O.V. The postmodern about new vision of ethics and morality.....

POLITOLOGY

Polovko O.O. About the question of political terrorisms' concept .....

Shovkun I.V. The image of political actor as communicative element of political adverttisement.....

ФІЛОСОФІЯ

О.В.Гапченко, асп.

ФІЛОСОФСЬКА КУЛЬТУРА ТА АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ ЛЮДВІГА ВІТГЕНШТЕЙНА

У статті розглядаються головні принципи аналітичної філософії Л.Вітгенштейна.
This article is about main principles of L.Wittgenstein's analytical philosophy.

Розвиток сучасної філософської думки висуває різні уявлення про специфіку філософії, її задачі, теоретико-методологічні підходи до їх осмислення та вирішення. Яскравим прикладом того, що являє собою філософія XX століття, є аналітична філософія. Ця доктрина сьогодні не є якоюсь цілісною теоретичною системою з чітко визначеним полем дослідження та з яскраво вираженим набором методологічних засобів, які б дозволили говорити про неї як про напрямок, а є стилем мислення, способом постановки та вирішення філософських задач, характером аргументації. Метою даної статті є виокремити погляд на філософію в контексті інтерпретації її предмету та методів філософування таким визначним представником аналітичної традиції, як Людвіг Вітгенштейн. Різні аспекти аналітичної філософії вивчалися О.Ф.Грязновим, М.С.Козловою, В.П.Руднєвим та ін.

У кожну епоху, в різних культурах, історичних ситуаціях, у різних народів вічні філософські питання ставились та вирішувались по-своєму. Питання "що таке філософія?" не належить до легких та швидко вирішуваних, над його вирішенням працювали, надаючи свої варіанти відповідей, філософи різних поколінь. Але нагальним це питання стало у XX столітті.

Досить оригінальне розуміння філософських проблем та місії філософії запропонував Людвіг Вітгенштейн (1889–1951), який був справжнім натхненником аналітичної філософії.

Людвіг Вітгенштейн – це приклад філософа, який поєднав у своїй творчості живу цікавість до мови та невгамовний пошук смислу та суті філософування. Мету філософії він вбачав у пошуку чіткого уявлення про світ за допомогою новітніх (для того часу) методів аналізу із застосуванням засобів символічної логіки. Він був переконаний, що ці засоби дадуть не тільки науці, але й філософії міцний логіко-аналітичний апарат, спроможний докорінно змінити філософську думку, яка традиційно висловлювалась у формі нечітких концептуальних інтуїцій. У зв'язку з цим Л.Вітгенштейн проголосив: філософія не теорія, а діяльність. Філософію, на його думку, не можна подавати у формі реальних, інформативних висловлювань, аналогічних науковим, її природа та мета полягає зовсім в іншому, а саме – у концептуальному проясненні. "Вважаю, що моє відношення до філософії можна висловити так: філософію, по суті, можна лише творити. Звідси, мені здається, можна зробити висновок, в якій мірі моє мислення належить теперішньому, майбутньому та минулому. Бо тим самим я визнав, що і сам не зовсім здатний на те, яким би волів бачити справу філософа"[1].

Ідеї Вітгенштейна мали великий вплив на формування та розвиток аналітичної філософії. В його творчості насправді відображається ціла епоха розвитку аналітичного руху в філософії XX століття. Відчувається його вплив у двох різновидностях даної традиції: її логіко-аналітичному варіанті, з одного боку, і "лінгвістичному", з іншого. З ім'ям цього мислителя пов'язують не просто вирішення тих чи інших конкретних проблем аналізу мови – у ньому вбачають творця самої концепції аналітичної філософії, пов'язуючи з його ім'ям "поворотний пункт", який відбувся у західній філософії між двома світовими війнами. Дослідники його філософської спадщини відзначають, що найбільш цінним у поглядах Вітгенштейна є його розуміння того, що собою представляє філософія і чим їй потрібно бути.

Філософія Вітгенштейна – плід його довгих та важких роздумів – є досить своєрідною і важкою для сприйняття, має різні прочитання, витлумачення. Його праці – збірка коротких, як правило, пронумерованих афоризмів чи заміток, які були витягнуті із філософських щоденників, що писались постійно. В "Логіко-філософському трактаті" автору вдалося привести свої думки у чітку систему, але в "Філософських дослідженнях" та в інших працях другого періоду творчості цього не вдалося зробити. Роздуми не підкорялися чіткому логічному впорядкуванню. "Мій стиль філософствувати кожен раз є новим і для мене, ось чому я вимушений так часто повторюватись. Іншому ж поколінню вона ввійде у плоть і кров, і вони знайдуть їх нудними. Мені ж вони просто необхідні"[2]. Запропонований ним незвичайний метод, стилістика філософських роздумів ніби дають змогу самому читачеві вловити цілісність підходу, єдність позицій, активно включитись у вирішення проблем та думати самому. Вітгенштейн не надає ніяких готових відповідей. Основною формою роздумів стає (як це вже було, наприклад, у Сократа) питання. Вітгенштейн приходить до висновку, що для філософії питання є важливішим за відповідь – відповідь може бути невірною, а вичерпаність одного питання іншим не може бути неправильною. Філософування, в його розумінні, – це особлива інтелектуальна діяльність, суть якої – пошук ясності.

Мета філософії – логічне прояснення думок. Призначення ж філософії Вітгенштейн вбачав у невикривленому, вільному від упередженості розумінні реальності крізь призму мовних засобів її вираження ("окуляри"), в розробці методів пояснення мови, усуненні поняттєвих "пасток" та інших перешкод на шляху правильної інтелектуальної орієнтації у світі та життєвих ситуацій. Справою філософа Вітгенштейн вважав аналіз, пояснення концептуальних структур мови, через "сітку" яких осмислюється світ. Праця філософа, на думку Вітгенштейна, є певного роду "терапією" концептуальних недомагань, або ж "профілактикою", інтелектуально-мовним тренінгом, удосконаленням поняттєвого апарату людей. "Головною причиною філософських недугів є одноманітна дієта: люди підживлюють своє мислення тільки одним видом прикладів"[3].

Отже, Вітгенштейн був переконаний : філософію, по суті, можна лише творити. Її не можна зрозуміти і носити при собі як дещо готове. Філософія – це діяльність і безперервний рух уперед. Звідси й своєрідне ставлення як до філософії взагалі, так і до історії філософії, зокрема . Його історико-філософська концепція перш за все є пошуком виправдання своєї власної загально-філософської позиції, свого розуміння предмету філософії, своєї методології, своїх теоретичних джерел мислення.

Л.Вітгенштейн виявився здатним сприймати критику своїх позицій, адекватно реагувати на нові ідеї та мето-

© О.В.Гапченко, 2004

ди; але він не дозволяв собі "потрапити під вплив", постійно удосконалюючи власне бачення та розуміння, розширюючи коло проблем, які його цікавили.

Розглядаючи проблему співвідношення аналітичної філософії і метафізики, Вітгенштейн, як і інші аналітики, у своїх висновках не є послідовним та однозначним. Довгий час стверджувалося, що аналітична філософія виникла як реакція на метафізику, і що основним завданням цього напрямку була критика та всебічне заперечення як традиційної філософії, так і метафізичних проблем.

Але справа полягає в тому, що аналітичне філософування має досить глибокі історичні корені. Цей факт дає змогу заперечити критикам аналітичної філософії, які стверджували, що ніби вона повністю пориває з класичною філософією, що, мовляв, аналітики не мають серйозних підстав в історії філософії і науковій думці. Насправді існують незаперечні факти того, що саме аналітична філософія в XX столітті більше, ніж будь-яка інша філософська традиція, наслідує ідеї та принципи класичного філософування. Вона стає зв'язуючою ланкою, яка забезпечує спадкоємність філософського знання. При цьому традиційні проблеми філософії, зрозуміло, розглядаються у відповідності до сучасних потреб концептуальної строгості та логічної чіткості. Історія філософії в розумінні аналітиків повинна бути звільнена від розгляду конкретних деталей та культурно-історичного забарвлення. Найбільш важливою визнається логічна основа тієї чи іншої концепції та спосіб її обґрунтування.

Повертаючись до Вітгенштейна, зауважимо, що найбільш плідними та цінними особисто для нього філософами минулого були Платон, Августин, Кант. Він любив читати К'єркегора, Шопенгауера, Ніцше, цікавився творчістю Достоєвського та Толстого. Він стверджував, що не зневажає метафізику, а деякі філософські системи минулого здавались йому найгеніальнішими творами людської свідомості.

Що стосується вічних філософських проблем, то Вітгенштейн стверджував: не існує ніякої центральної проблеми філософії. Кожен повинен займатися своєю власною проблемою. Філософія – це як спроба відкрити сейф за допомогою комбінації цифр, недобір або перебір у цифрах – і нічого не станеться. Тільки тоді, коли всі цифри на своїх місцях, двері відчиняться. Філософію знову й знову звинувачують в тому, стверджує Вітгенштейн, що вона, по суті, не рухається вперед, що ті ж самі філософські проблеми, які цікавили ще греків, продовжують зачіпати і нас. Але ті, хто так заявляє, не розуміють, чому саме так і повинно бути[4]. Він вважав, що з новим способом мислення старі проблеми зникають; більше того, стає важко у них вникнути. Справа в тому, що вони коріняться у способі висловлювання, а якщо з'являється новий спосіб висловлювання, то разом з попереднім способом змінюються і старі проблеми[5].

Цікавим для усвідомлення того, як склалися стосунки Вітгенштейна з класиками філософії, є публікація Моріса О'Кон Друрі "Бесіди з Вітгенштейном". Друрі намагається подати Вітгенштейна не тільки як важливе ім'я в історії філософії, але і як особистість – зі всіма притаманними їй ексцентричними якостями. Саме у формі "запитання – відповідь" відбувається з'ясування тих чи інших позицій самого Вітгенштейна відносно різних проблем. Тут Вітгенштейн з притаманною йому іронією демонструє своє ставлення до того чи іншого філософа. Він говорить про цінність "Занепаду Європи" Шпенглера, про те, якими глибокими, на його думку, є Берклі і Кант, про заплутаність Гегеля, про захоплення К'єркегором. Він чітко уявляв, що хотів сказати Шопенгауер; з іронією говорив, що він єдиний професор філософії, який ніколи не читав Аристотеля.

Л.Вітгенштейна не задовольняв підхід до філософії як до двійника науки, він не хотів створювати жодної теорії. Крім того, стати на шлях все нових і нових теоретичних обґрунтувань, інакше кажучи, "гнати зайця далі в ліс", філософії, як гадає Вітгенштейн, просто не потрібно. Ідея безкінечного обґрунтування – це лише мислений образ, який базується на абстрактному уявленні про потенційну дійсність. Але люди – це кінечні істоти, їм потрібна реальна орієнтація в складному нагромадженні проблем, причому тут і зараз. Всім обґрунтуванням, підкреслює Вітгенштейн, рано чи пізно приходить кінець. На вихідному етапі усі теоретичні побудови і навіть просто вербалізації впираються у життєву практику. Філософія для нього є рівнем усвідомлення, яке вже не може будуватися теоретичним способом, а повинна виступати у формі руху, практики, сукупності процедур. Там, де наука та інші галузі професійної діяльності й інтелектуальної праці межують із широким полем людського життя і культури, починається місія філософа для з'ясування суті, сенсу усього, чим живуть, що думають, переживають, говорять та роблять люди.

Вітгенштейна перш за все цікавило, як філософія може вплинути на таку важливу сферу свідомості, як буденне мислення та людська мудрість. Його набагато більше, ніж наука та інші професійні задачі, бентежило світорозуміння, практично засвоєне людським розумом.

Якщо шукати в європейській історії аналог тому образу філософії, який сповідував Вітгенштейн, то, мабуть, можна говорити про наявність в його творчості навиків практичної філософії, яка культивувалася софістами і Сократом. У його філософських "бесідах", вправах, ілюстраціях помітна "іронія". При цьому він не дає готові відповіді (дефініції понять). У випадку існування поняттєвої безвиході це не допомагає. Вітгенштейн прагне навчити знайти конкретний вихід з подібної безвиході. Таким чином, відбувається побудова творчого мислення співрозмовника, тренується його вміння гнучко і конкретно застосовувати ті чи інші поняття в різних ситуаціях. Він надає великого значення цьому дієвому, формоутворюючому, дидактичному аспекту філософії. Зрештою, не у завчених формулах, а в живому філософуванні здатна проявити себе й професійно відточена творча думка філософа.

Отже, справа філософа, як це видно із роздумів Вітгенштейна, – не тільки мова, і не стільки мова, а сама людина, її життя, світогляд, її інтелектуальне, душевне та духовне самопочуття. Але все це, переконаний мислитель, тісно пов'язано із ступенем удосконалення мовного інструментарію.

Як стверджує Л.Вітгенштейн, філософія – це справа не з легких. Але спробувати займатися нею варто. Своєрідним девізом життя геніального філософа були слова: "Я не прагнув звільнити будь-кого від зусиль думки. Мені хотілося іншого: спонукати когось, якщо це можливо, до самостійного мислення"[6].

[1]Вітгенштейн Л. Логіко-філософський трактат. – К., 2000. – С.24; [2]Там само. – С.1; [3]Путь в философию. Антология. – М., 2001. – С.28; [4]Вітгенштейн Л. Логіко-філософський трактат. – К., 2000. – С.15; [5]Там само. – С.48; [6]Путь в философию. Антология. – М., 2001. – С.41.

Надійшла до редколегії 14.11.2003

В.В.Гладких, асп.

ПРИЧИНИ Й НАСЛІДКИ СИНКРЕТИЧНОГО ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ РЕЛІГІЙНИХ ТА СВІТСЬКИХ ЕЛЕМЕНТІВ У ДЗЕН–БУДДИЗМІ

Стаття присвячена з'ясуванню причин, особливостей та наслідків синкретизму релігійних та світських елементів у дзен-буддизмі. Автор, аналізуючи взаємовпливи між буддизмом та традиційними мистецтвами середньовічної Японії, з'ясовує питання: чому та яким чином відбувався процес синкретизації релігійного та світського в межах дзенських шкіл. Автором робиться висновок, що синкретизм світського та релігійного в дзен-буддизмі втілився у понятті "до" – загального універсального шляху осягнення істини та відобразився в явищі дзенських мистецтв, об'єднаних єдиною спільною філософсько-релігійною основою, обумовленою такими наріжними положенням дзен-буддизму, як "хонгаку", "хобен" "сатори" та практикою "сікен". Проте, з іншого боку, готовність адептів дзен йти на зближення з мирською діяльністю зрештою призводить до змирщення дзен-буддизму.

The article is devoted to the explanation of the causes and peculiarities of religious – secular syncretism in Zen. Its significance for zen-budhizm's evolution is also observed. The author analyzes the peculiarities of interference between traditional Japanese arts and zen-buddhizm's principles . He explores in what way it influenced on the evolution of this original direction of the Far-East Buddhism. The author arrives at a conclusion that the religious – secular syncretism in zen-budhizm was embodied in the "DO" principle, which was derived from such significant ideas of Zen as "hongaku", "hoben", "satory" and practice of "shiken". On this principle many traditional Japanese arts were based. But permanent interest of Zen Buddhists to secular activity leads to the laicisation.

Виокремившись в особливу форму суспільної свідомості, релігія, разом із здатністю світоглядного обґрунтування й оформлення тих чи інших історичних реальностей, набуває відносної самостійності у своєму розвитку та особливі соціальні функції. Одначе, треба зважати на те, що об'єктивний процес еволюції релігії завжди відбувається у відповідності з тими змінами, які мають місце в умовах життя людей, в суспільних і сімейних відносинах, у духовній сфері суспільства як цілісного організму, тому релігійні погляди завжди включають комплекс почуттів, звичок, норм, цінностей, настанов, що породжуються певними соціальними умовами. Лише спираючись на весь комплекс своєрідно інтерпретованих елементів світської культури релігія дає своє тлумачення добра та зла, задовольняючи певні людські потреби. Крім цього релігія, завдяки внутрішній активності, за сприятливих умов розширює сферу свого функціонування за рахунок інших духовних форм освоєння дійсності. Здійснюється це шляхом зрощення релігії з політикою, правом, мораллю. В цьому випадку "релігія та інші форми суспільної свідомості наче накладаються одне на одне"[1]. Як наслідок, з'являються специфічні утворення такі як релігійне право, релігійне мистецтво, релігійна мораль тощо. Взаємозв'язок між релігійними та світськими елементами відображається в одному з видів релігійного синкретизму. У цьому аспекті релігійний синкретизм – це взаємодія, специфічний "взаємозв'язок релігії із раціональними, світськими компонентами, принципово відмінними від неї як за своєю генезою, так й за гносеологічною природою"[2]. З огляду на це, постає цілком слушне питання про особливості взаємодії релігійних та світських компонентів в тих, чи інших релігіях. На думку багатьох дослідників, як японських так і західних, якраз цей вид синкретизму відіграв в еволюції дзен-буддизму визначну роль: "Важко переоцінити внесок дзенського руху в національну культуру Японії. Культурний вплив був породженням самої сутності дзен. В свою чергу, особливості японської культури висвітлюють природу дзен й виявляють численні духовні аспекти вчення", – зазначає з цього приводу Г.Дюмулен[3]. З огляду на це, актуальність дослідження проблеми особливостей взаємозв'язку між релігійними та світськими елементами в дзен-буддизмі зумовлена поширенням в Західному світі, зокрема й в Україні, різноманітних традиційних східних видів мистецтв (живопис, література, навіть бойові мистецтва), які тісно пов'язані з тими чи іншими східними релігійним напрямками, що, з одного боку, викликано пошуками нових духовних засад, альтернативних технократичній цивілізації Заходу, а, з іншого боку, вимагає розуміння специфіки східної духовності.

Наукове вивчення взаємозв'язку між дзен-буддизмом та традиційними мистецтвами Японії за останні десятиріччя значно просунулося в багатьох напрямках. Так Д.Судзукі доводив, що дзен викликав до життя свої напрямки в розвитку поезії, живопису, драматургії, втілився в чайній церемонії, вплинув на мистецтво аранжування квітів, відобразився у садово-парковому мистецтві, проникнув у всі сфери японського побуту, ставши невід'ємною частиною життя японського суспільства[4]. Ю.Козловський розглядав той факт, що всі видатні проповідники цього напрямку зажили собі слави в різних сферах творчої діяльності, як яскравий приклад органічного поєднання практик дзен-буддизму з заняттям художньою творчістю, зазначаючи з цього приводу наступне: "Доген, Іккю, Кейдзан були поетами, Кокан знався на китайській поезії та прозі, Ейсай відзначився у поширенні чаю в монастирях та культивуванні чайних церемоній, Мусо прославився спорудженням художніх садових комплексів ("садів каміння") при великих монастирях"[5]. О.Кабанов, досліджуючи систему дзенських монастирів "годзан", відзначав, що в цих монастирях поряд із заняттями медитацією процвітала й активна духовно-творча діяльність світського характеру, яка отримала загальну назву "годзан бунгаку" ("література п'яти монастирів"). На його думку, "дзенська культура вийшла за межі стін "п'яти монастирів" й широко розповсюдилася в країні, тією чи іншою мірою справивши вплив майже на всі сфери японської культури та побуту: на театр Но, на япономовну поезію вака та ренга, на каліграфію та монохромний живопис, на архітектуру та мистецтво облаштування садів"[6]. Г.Дюмулен, погоджуючись, що в дзенських храмах поряд з релігійною практикою процвітало й розвивалося мистецтво, а релігійне й світське мирно співіснували, також всебічно висвітлював прояви дзен-буддизму в різних сферах національної японської культури. Він вважав, що "найбільшою мірою дзенський дух проявився в живописі. Пейзажі китайських та японських художників, які відчували натхнення від релігійного бачення світу, є незаперечним внеском дзен у скарбницю мистецтва"[7]. Простежуючи прояви дзен-буддизму в японській культурі, А.Вотс вважав, що завдяки відображенню дзен в мистецтві ми маємо можливість "не лише чути про нього, але й бачити"[8]. Цей дослідник всебічно розглядав прояви дзен в мистецтві та мистецтва в дзен-буддизмі. Наприклад, розглядаючи вплив дзен-буддизму на чайну церемонію (яп. Тя-но-ю), він влучно помічає: "Дзенський дух тя-но-ю особливо наочно проявляється завдяки виключно світському характеру цієї церемонії, не пов'язаної ані з літургією подібної до католицької меси, ані з витонченими ритуалами буддизму

© В.В.Гладких, 2004

Сінгон"[9]. М.Абаєв, Д.Дреггер, Й.Ліндер, В.Фомін, О.Бойков та інші намагалися висвітлити зв'язок дзен-буддизму із бойовими мистецтвами Далекого сходу, про який Г.Функосі казав: "Дзен – це карате, а карате – це дзен"[10]. Наприклад, М.Абаєв, досліджуючи вплив чань-буддизму на розвиток бойових технік монастиря Шаолінь, обстоював точку зору, що "використання військово-прикладних мистецтв у чаньській системі психофізичної підготовки стало закономірним наслідком загального розвитку школи чань і було обумовлене як внутрішніми тенденціями цього розвитку, так і комплексом зовнішніх чинників"[11]. Й.Ліндер та Ф.Фомін вважають, що "саме з дзеном було пов'язане кардинальне переосмислення бойових мистецтв Сходу як одного з шляхів духовного вдосконалення людини"[12].

Навіть з цього короткого переліку малої частини робіт, присвячених розкриттю впливу дзен-буддизму на різноманітні світські сфери людської практики, можна зрозуміти, що його значення для становлення культури Японії важко переоцінити. Усвідомлення цього дало підстави У.Лафлеру висловити думку про те, що взаємини між дзен-буддизмом та різноманітними мистецтвами "особливо плідно розвивалися в Японії в добу середньовіччя; більш плідно[13].

З огляду на те, що всі ці та інші приклади впливу дзен-буддизму на мистецтво Японії широко висвітлені в літературі, автор вважає припустимим не зупинятися ще раз на їх детальному описі, а, зважаючи на ту обставину, що суттєвою вадою більшості вищезгаданих досліджень є їхній переважно описовий характер, вбачає мету даної наукової статті в тому, щоб з'ясувати та висвітлити причини таких плідних взаємин між дзен-буддизмом та митецькою діяльністю, відображених в явищі синкретизму релігійного та світського. Наукова новизна даної статті полягає в тому, що автор на прикладі взаємовпливу наріжних категорій японської естетики та принципів дзен-буддизму спробував з'ясувати причини та характер взаємодії світських та релігійних елементів в цьому самобутньому напрямку острівного буддизму.

На думку автора, передусім необхідно з'ясувати загальну специфіку взаємин між релігією та світськими формами духовності на Сході. На жаль, ця проблема особливих, принципово відмінних від тих, які мали місце на Заході, відносин між релігією та іншими формами духовного опанування світу на Сході, на сьогоднішній день, остаточно не вирішена сучасною наукою. Цікаву спробу пояснити ці особливості зробила Г.Шаймухамбетова. Вона виходить, з того, що міф, включаючи в себе як раціо, так і символізм, є своєрідним джерелом і філософії, і релігії, тому лише "певне співвідношення цих складових, пов'язане з осмисленням конкретно-наукового знання, й обумовлює своєрідність ранніх етапів філософської думки в Греції, Індії та Китаї"[14]. Крім цього, дослідниця обґрунтовує положення, що для подальшого розвитку філософського мислення в цих регіонах суттєву роль відіграли відмінності, які існують між християнством, розповсюдженим в Європі – релігією богоодкровенною та релігіями небогоодкровенними (природними), поширеними на Сході. Якщо у християнстві бог є особою, яка абсолютно трансцендентна й творить світ актом власної волі, а людині відкривається через своє одкровення, то для релігій небогоодкровенних, "бог не відокремлений різкою межею від природи"[15], тут він лише найвища форма буття. З цього походить перша принципова відмінність у характері взаємин між світським та релігійним на Сході, де не існує теології, принаймні у європейському розумінні цього слова, адже "Такого плану теологія в принципі не могла існувати в релігіях небогоодкровенних – там вона просто не потрібна. Вони природно походили з язичницької космології"[16], й тому для них: "ідея безособового абсолютного буття (яке представляється релігійною свідомістю як Бог) ... не була ірраціональною"[17]. Це позбавляло східне мислення необхідності давати раціональне обґрунтування ірраціональному одкровенню, одночасно надаючи менше можливостей для усвідомлення власне філософської проблематики та відокремлення її від проблематики релігійної. Друга відмінність пов'язана із ставленням цих двох типів релігії до природи. На відміну від релігій богоодкровенних, в релігіях небогоодкровенних "людина не "володар стихій", а їх шанувальник"[18].

Таким чином, ірраціоналізм релігії на Сході виступає у значно менш очевидній формі, а для філософської думки ідея безособового абсолютного буття взагалі не була ірраціональною, тому східна філософська думка, яка в ідеї бога вбачала не абсолютну особистість, а швидше втілення природних закономірностей "опинялася у прикордонні між філософуванням та релігійним віруванням (звідси й звичний для сучасних дослідників термін "філософсько-релігійне вчення")"[19], що загальмувало процес розмежування світського раціонального від релігійного ірраціонального. На нашу думку, саме це пояснює той факт, що ще на початку XX століття на Сході релігія продовжувала, а подекуди й продовжує, домінувати у культурно-духовній атмосфері соціумів, на відміну від Європи, де внаслідок процесу секуляризації світський світогляд "проріс" крізь релігійний.

Другою причиною, яка обумовила синкретизм світського з релігійним в дзен-буддизмі була та обставина, що впродовж всього періоду середньовіччя, починаючи з реформ Тайка 645–646 років, історія японського суспільства та державності була тісно пов'язана з буддизмом. "Одночасно з засвоєнням буддизму, з його переосмисленням у відповідності до соціальних потреб відбувається становлення традиційної японської культури, з'являються нові, які раніше не існували, форми духовно-творчої діяльності", – зазначає з цього приводу Ю.Козловський[20].

Буддизм, насправді, приніс в Японію великі духовно-культурні цінності: прикладне мистецтво, пов'язане із будівництвом буддійських храмів, живопис, скульптура знайомили японців з новими жанрами художньої творчості, а буддійська література, яку монахи привозили з континенту на острови, містила в собі інформацію не лише релігійного змісту, а й високі приклади китайської літератури, зокрема історичні, епічні та ліричні твори. Тому, з самого початку розповсюдження буддизму, в Японії актуальною була проблема гармонізації синтоїстських, конфуціанських, даоських та буддійських систем з творами світського характеру. Яскравий приклад подібних спроб гармонізації міститься в "Ніхон рьоі-кі" ("Записи японських див"), автор яких – буддійський монах Кьокай "співвідносить буддійське вчення з раннім японським досвідом і одночасно агітує за цілковите прийняття буддійської парадигми реальності"[21]. Зокрема, Кьокай наводить своє бачення належних стосунків між буддійськими творами, які називалися "найкьо" ("внутрішніми писаннями"), та творами небуддійськими – "гесьо" ("зовнішніми книгами"). Він писав: "В ті часи, для вчених, які студіювали зовнішніх класиків було модним лаяти буддійські вчення, а ті, хто читав внутрішні писання, відкидали переваги зовнішніх класиків. Всі вони дурні, які самі себе вводять в оману. Мудрі добре начитані як у творах внутрішньої, так й зовнішньої традицій; вони відчувають острах та вірять у закон кармічної причинності"[22]. Таке прагнення до поєднання та гармонізації призводить пізніше до того, що в японській історії, як слушно зауважує Д.Кітагава формується традиція відмови від подвоєння елементів, які наче б то

здаються легко подільними, наслідком якої стає та обставина, що японці "ніколи не проводили чіткої демаркаційної лінії між священними та профанними вимірами життя, між мацурі (релігійними ритуалами) та мацурігото (політичною адміністрацією)"[23]. Все це сприяло формуванню та поширенню в японському суспільстві буддійської епістеми.

Вже починаючи з кінця періоду Хейан в японському суспільстві панувала згода щодо того, які проблеми потребують обговорення, які тексти і традиційні практики вважати авторитетними, щоб апелювати до них, які речі є основними символами культури й призначаються для передачі інформації в її межах. У.Лафлер з цього приводу зазначає: "ми зможемо краще всього розібратися в купі матеріалів того періоду, визначивши середньовічну Японію, як добу, в якій основні інтелектуальні проблеми, найбільш авторитетні тексти та джерела, а також основні символи всі були буддійськими"[24].

Отже, японці в період середньовіччя бачили свій світ в буддійських термінах, концепціях і лише через їх посередництво, тому митець тих часів чітко усвідомлював, що реципієнти розуміють й насолоджуються буддійською символікою, а це в свою чергу дозволяло йому активно її використовувати та обігравати. Таким чином, на основі буддійської епістеми формувалася буддійська система символів. Цьому процесу сприяв один з найголовніших принципів буддизму – речі не є тим чим вони видаються. Це більше всього задовольняло поетів та письменників, оскільки, сутністю їхнього життя та творчості є процес творення символів. Буддійські сутри були для них джерелом символів, образів, витончених метафор. Наприклад, у різних літературних творах зустрічаємо чимало притч Лотосової сутри. Тексти, написані не у монастирському середовищі, також переповнені буддійськими символами, що свідчить про сприйняття та адаптацію останніх поезією та прозою мирян. Слушним видається зауваження У.Лафлер з цього приводу: "У той період схильність в усьому вбачати буддійський смисл була дуже сильною. Місяць, павутиння, нерухомість каменів, західний напрямок, крик птаха в горах, відлуння від ударів хвиль – все це і багато чого іншого стало частиною буддійської системи символів, яка пронизувала середньовічну Японію"[25].

Такі наріжні принципи японської естетики як сабі, вабі, юген також були розроблені в межах буддійської епістеми. Як приклад розглянемо естетичну категорію "юген", яка відіграла виключну роль в становленні японського мистецтва й багато в чому визначив його особливість.

Як взірець мистецького твору, який містить в собі юген наводять один з віршів Фудзівара Сюндзея:

Весняний дощ
Там поодаль і тут,
В траві і на деревах
Нерозрізняючи фарбує все
Усюди у зелений колір[26].

Аналізуючи цей вірш, У.Лафлер відзначає: "Будь-який освічений читач середньовічної Японії, негайно б помітив, на одному з рівнів цього вірша існує тридцятиодноскладовий зашифрований прояв якусо-ю, або "притчі про рослини", глави Лотосової сутри, яка дуже подобалася шляхті"[27]. Таким чином, цей вірш наче б то запрошує читача до символічної, або алегоричної інтерпретації, вміщуючи в собі численні підтексти, конотації та алюзії. Але тут необхідно відразу зазначити, що буддійська система символів, незважаючи на її тотальність, все-таки критикувалася, але виходячи знову ж таки з принципів самого буддизму, в результаті чого виникає амбівалентність та внутрішня напруженість в межах буддійської епістеми, бо митці були одночасно залученими в процес творення та спростування системи буддійських символів. Поняття символу вже передбачає, те, що річ, залишаючись собою, водночас стає чимось іншим, або вказує на щось інше. Наприклад, "для середньовічного японського буддиста заїжджий двір, де мандрівник зупиняється переночувати, став символом, який вказує на весь процес перетворень життя та світів"[28]. Але концепція хонгаку, вимагаючи абсолютної рівності феноменів та наполягаючи на тому, що жодна річ не може розглядатися як така, що вказує на щось інше, заперечувала можливість подібного символізму. Виходячи з цього митці, під впливом знову ж таки буддизму, прагнули повернутися до простого усвідомлення феноменів, долаючи звичку до символізації, а твори, створені ними пропонували дивитися і бачити речі такими, якими вони є в собі і для себе, відкидаючи спроби відкрити значення та підтексти. З огляду на це, юген проявляється в тому, що "за структурою та добором слів вірш не дозволяє прийти лише до символічної, або алегоричної інтерпретації. Сфера понять постійно повертає до конкретності; вона підтверджує існування та красу дощу, трав і дерев в тому вигляді, в якому вони є"[29]. Це один з аспектів такого складного явища як юген. Крім цього, юген з'являється тоді, коли автору вдається передати відчуття своєрідного спокою, притому що читач включається в процес виникнення та зникнення феноменів, але задовольняється лише спогляданням цього процесу, не намагаючись затримати чи зупинити його. Характерною особливістю юген є також те, що заперечується існування конфронтаційного відношення між тим, хто сприймає та тим, що сприймається, адже "процес споглядання припиняється в ту сам мить, коли почався – у проміжок часу, який буддисти називають кшана (яп. сецуна); таким чином спостерігач не більш постійний ніж те, що спостерігається"[30].

Термін сікан, як його тлумачить У.Лафлер, представляє собою об'єднання двох санскритських термінів – шаматха (сі) та віпаш'яна (кан). Терміном шаматха позначається певний "нерухомий стан", який є своєрідним медитативним актом, за допомогою якого окремі враження та моменти буденного досвіду зупиняються. Термін віш'яна використовується для позначення "споглядання", спрямованого на об'єкти звичайного сприйняття, за допомогою якого не прагнуть проникнути у сутність речей, а просто розглядають їх без намагання якимось чином ієрархізувати чи виокремити щось, як таке, що заслуговує на виключення з правила відстороненої непостійності (яп. мудзьо)[31]. Таким чином, сікан це своєрідне поєднання двох фаз одного процесу, який проявляється у зреченні та скасуванні онтологічного дуалізму та прагненні досягнути стану недуальності (яп. фуні), причому, суб'єкт споглядання також не розглядається як щось відмінне від своїх об'єктів. "Загалом це співзвучно тим практикам раннього буддизму, які були сфокусовані на припинення розсіяних та розбурханих вражень (шаматха/сі), концентруючись на спокійному спогляданні сузір'їв речей (дхарма), в міру того, як вони виникають до існування і без перепон зникають (віпаш'яна/кан)", – резюмує У.Лафлер, стверджуючи, що сікан нерозривно пов'язаний з практикою дзадзен (медитацією сидячи)[32].

Використовувався сікан й у живописі, особливо у його різновиді, який отримав назву сумі-е. Техніка сумі-е не дозволяє вносити жодних змін та коректив у малюнок – кожен мазок повинен бути філігранним та унікальним, що, по-перше, вимагає від художника високої міри зосередженості, а, по-друге, "оскільки природа є тілом Будди, а останнє перебуває у постійному становленні. Той, хто зображує природу, повинен внутрішньо осягати нескінченність її становлення та оновлення"[33]. Саме це митці знаходили у процесі практики сікан.

Таким чином, на прикладі естетичної категорії юген можна простежити складний процес впливу поглядів буддизму на формування різноманітних естетичних концепцій, які широко використовувалися митцями середньовічної Японії. А.Уотс, розглядаючи вже згадувані автором вище принципи сабі, вабі, аваре, писав: "Якщо настрій даного моменту передає самотність та спокій, його називають сабі. Якщо художник відчуває пригніченість чи сум і при такій порожнечі почуттів раптом помічає щось незвичне й природне в усій його "таковості", – такий настрій називається вабі. Якщо мить викликає більш гострий ностальгічний сум, пов'язаний з осінню та відчуттям вмирання світу, – вона називається аваре... ці японські слова абсолютно не можна перекласти. Вони описують основні настрої тієї атмосфери "смаку" дзен"[34]. Можна не погоджуватися з характеристикою сабі, вабі, аваре, наведеною дослідником, адже існують й інші інтерпретації цих категорій, але в будь-якому випадку доводиться визнати суттєвий вплив, якого справив буддизм на їх виникнення та розуміння японцями. Проте, поряд з цим необхідно зробити важливе застереження щодо тенденції "приписувати Дзен всі аспекти середньовічної естетики, які ми вважаємо найбільш привабливими культурно значимими"[35]. З цього приводу, слушну думку висловив Г.Дюмулен: "Навіть у більш пізні часи багато витворів мистецтва не були породженням, виключно дзенського духу, як це стверджують деякі ентузіасти"[36]. Насправді, мусимо визнати, що більшість різних принципів, засобів та методів які використовувалися японськими митцями, зокрема й вищеназвані, були розроблені до того як в Японії сягає піку свого розквіту дзен-буддизм. Так, наприклад, вищерозглянута категорія юген "сформувала свою матрицю в період Хейан (тобто наприкінці дванадцятого століття), у буддизмі школи Тендай"[37]. Отже, було б неправильним ототожнювати різноманітні засади японського мистецтва, які беззаперечно походили з буддійської епістеми, з використанням принципів та категорій, заснованих на цих засадах дзен-буддизмом. Але в цьому разі постає цілком слушне питання: чому інші школи і напрямки середньовічного буддизму Японіїї не розвинули та не використали їх в світських сферах. На думку автора, це пов'язано, предусім із тим, що школи доби Хейан, після соціальних змін періоду Камакура, втратили свій вплив й поступилися місцем школам реформаторського буддизму, які й домінували в духовному житті Японії до періоду Токугава. Тому ідейні засади розроблені в межах шкіл хейанського буддизму, зокрема й школи Тендай, ввійшли певною мірою до змісту дзен-буддизму й досягли в його межах своєї завершеності. Але питання можна сформулювати й інакше: чому саме адепти дзен-буддизму активно займалися творчою та світською діяльністю. Відповідаючи на це питання, треба спиратися вже на особливості дзен-буддизму, на відмінність його ідейної платформи та практик від теоретичних та практичних засад інших шкіл японського буддизму.

Спочатку варто зазначити, що проблема поєднання творчої та релігійної діяльності була доволі актуальною в монастирському середовищі, адже "в той час багато талановитих поетів були монахами або монахинями, тому для них завданням першочергової важливості стало з'ясування відносин між творенням віршів та своїми релігійними нахилами"[38]. Тривалий час в японському буддизмі панувала думка, що послідовники Будди повинні займатися виключно релігійними практиками, а не складанням віршів, бо воно веде до розсіювання зусиль, спокушає до пошуків слави та спонукає писати вірші різної тематики, зокрема й фривольної, яка була дуже популярною в добу Хейан. З огляду на це, побоюючись скомпрометувати своє рішення стати монахом, багато талановитих послідовників буддизму кидали заняття поезією. Наприклад, Йосісіге Ясутане – один за найпопулярніших поетів X століття, ставши монахом повністю відмовився від написання віршів. Але не треба думати, що його приклад наслідувала й решта монахів-митців. Навпаки більшість з них продовжували свою творчу діяльність, але необхідність розв'язати вище окреслену суперечність спричинила тривалу дискусію, яка була спрямована на примирення шляху поезії (яп. кадо) та шляху буддизму (яп. буцудо). Примирення цих двох шляхів в дзен-буддизмі, на думку автора, пов'язано з концепцією "одвічного просвітлення", вченням про витончені засоби (яп. хобен) та принципом єдності практики та мети (яп. сюсьо-ітті), який, сягаючи корінням "Лотосової сутри" та "Махаяна – шраддхотпадашастри", обстоювався в Японії Догеном. Ґрунтуючись на цих засадах дзен-буддизм наполягав на тому, що просвітлення полягає не в розумінні істини, а у тому, щоб жити нею, переживати її, відкидаючи поділ на сакральне та профанне, який розглядався адептами дзен як хибний. Тому дзен-буддизм не лише знімав заборони на світську діяльність, а навпаки, віддаючи перевагу просвітленню, набутому в буденній маячні, бо, як було записано у "Лотосовій сутрі": "Просвітлення нема ніде, окрім як поміж мирських пристрастей", спонукав своїх послідовників до активної участі в усіх сферах людської діяльності, яка розглядалася як одна з форм практики. З огляду на це, адаптація релігійних ідеалів до поетичної практики не здається чимось дивним, а розуміється як життєвий шлях (яп. до), спосіб осягнення істини, такий же самий як й буддійські церемонії, що на думку автора, певною мірою ототожнює до та хобен. Причому, це стосується не лише таких високих мистецтв як поезія чи живопис, будь-яка професія чи діяльність можуть стати засобом осягнення істини. О.Бойков, наприклад, довів єдність методологічних засад бойових мистецтв та живопису. Зокрема, він зазначав: "Зіставляючи характер творчої діяльності чаньських адептів, чи то в бойових мистецтвах, чи то у живописі, можна побачити тотожність філософсько-релігійної основи актів творчості"[39]. Так, заняття бойовим мистецтвом можна розцінювати як динамічний еквівалент практики сікан.

Крім цього, тяжіння адептів дзен-буддизму до художньої творчості можна пояснити їх прагнення знайти інші засоби крім вербальних, які радикально відхилялися традицією, за допомогою яких можна б було передати істину та особистий досвід просвітлення. В той же час, чимало митців рухалися назустріч цій потребі, сподіваючись відшукати, використовуючи практику дзен-буддизму, в просвітленні той особливий стан духу, який би сприяв процесу творчості. Г.Дюмулен писав: "Час від часу аристократи та шляхетні воїни-самураї відвідували монастирі, для того щоб перед битвою зміцнити свій дух в медитації. Багато відомих вчених усамітнювалися в чернечих келіях для вивчення китайської літератури"[40].

Проте, процес синкретизації світського та релігійного в дзен-буддизмі виявився суперечливим і мав неоднозначні наслідки. Відзначаючи швидкий процес змиршення дзен-буддизму, Г.Дюмулен робив такі висновки: "Шлях популяризації, який стає шляхом посередності та спрощення, часто буває коротким. На прикінці цього періоду багато дзенських наставників почали надто співчувати людським слабостям та перетнули ту межу, яка відділяє Закон Будди від світських засобів вирішення людських проблем"[41].

Таким чином, можна зробити висновок, що синкретизм взаємозв'язку світського та релігійного в дзен-буддизмі реалізувався у принципі "до" – загального уні-

версального шляху осягнення істини, що може використовуватися у живописі, літературі, фехтуванні і стрільбі з луку, чайній церемонії і каліграфії тощо. Цей принцип був покладений в основу дзенських мистецтв, об'єднаних єдиної спільною філософсько-релігійною основою, обумовленою такими наріжними положенням дзен-буддизму як "хонгаку", "хобен" "саторі" та практикою "сікен". Проте, з іншого боку, така готовність адептів дзен йти на зближення з мирською діяльність зрештою призводить до змирщення дзен-буддизму.

[1]*Капустин Н.С.* Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства). – М., 1984. – С. 70; [2]Там само. – С.24; [3]*Дюмулен Г.* История дзэн-буддизма. / Пер. с англ. Ю.В.Бондарева. – М., 2003.– С.199; [4]*Suzuki D.* Zen and japanese culture. – L.; Rutledge and Paul, 1957. – 478 p.; [5]*Козловский Ю.Б.* Чань-Дзэн в средние века // Буддийская философия в средневековой Японии / Ю.Б.Козловский (отв.ред.). – М.-К, 1998. – С.92; [6]*Кабанов А.М.* Формирование системы "годзан" ("пяти монастырей" и бюрократизмция Дзэн-буддизма // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. – М., 1987. – С.53; [7]*Дюмулен Г.* История дзэн-буддизма. / Пер. с англ. Ю.В. Бондарева. – М. 2003. – С.207; [8]*Уотс А.* Путь Дзэн. – К., 1994. – С.255; [9]Там само. – С.281; [10]*Фунакоши Г.* Карате-до – мой образ жизни./пер. с англ. Н.Константиновой. – Ростов-на-Дону, 1999. – С.120; [11]*Абаев Н.В.* Чань-буддизм и шаолиньская школа у-шу // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. – Новосибирск, 1990. – С.160; [12]*Фомин В.П., Линдер И.Б.* Диалог о боевых искусствах Востока. – М., 1991. – С.76; [13]*ЛаФлер У.* Карма слов, буддизм и литература в средневековой Японии. – М., 2000. – С.5; [14]*Шаймухамбетова Г.Б.* О методологических аспектах темы соотношения философии и религии на Востоке // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. – М., 1993. – С.22; [15]Там само. – С.24; [16]Там само. – С.25; [17]Там само; [18]Там само. – С.26; [19]Там само. – С.24; [20]Буддийская философия в средневековой Японии / Ю.Б.Козловский (отв.ред.). – М.-К, 1998. – С.6; [21]*ЛаФлер У.* Карма слов, буддизм и литература в средневековой Японии. – М., 2000. – С.38; [22]Нихон рёики. Японские легенды о чудесах. – СПб., 1995. – С.68; [23]*Kitagawa J.* Religion in Japanese history. – N.Y: Columbia University Press, 1990. – P.19; [24]*ЛаФлер У.* Карма слов, буддизм и литература в средневековой Японии. – М., 2000. – С.17; [25]Там само. – С.25; [26]Там само. – С.102; [27]Там само. – С.102; [28]Там само. – С.31; [29]Там само. – С.104; [30]Там само. – С.110; [31]Там само. – С.96; [32]Там само. – С.108; [33]*Дюмулен Г.* История дзэн-буддизма. / Пер. с англ. Ю.В. Бондарева. – М., 2003. – С. 209; [34]*Уотс А.* Путь Дзэн. – К., 1994. – С.266; [35]*ЛаФлер У.* Карма слов, буддизм и литература в средневековой Японии. – М., 2000. – С.90; [36]*Дюмулен Г.* История дзэн-буддизма. / Пер. с англ. Ю.В.Бондарева. – М., 2003. – С.200; [37]*ЛаФлер У.* Карма слов, буддизм и литература в средневековой Японии. – М., 2000. – С.91; [38]Там само. – С.15; [39]*Бойков А.М., Бойкова И.В.* О единстве методологической основы чаньских боевых искусств и живописи // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. – Новосибирск, 1990. – С.180; [40]*Дюмулен Г.* История дзэн-буддизма. / Пер. с англ. Ю.В.Бондарева. – М., 2003. – С.200; [41]Там само. – С.193.

Надійшла до редколегії 10.12.2003

Н.С.Гранчак, асп.

КОЕВОЛЮЦІЙНА КОНЦЕПЦІЯ В УМОВАХ ТЕХНОГЕННОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

У статті розглянуто деякі з існуючих у науковій літературі підходів до глобалістики, а також розуміння коеволюції людини та природи в сучасних дослідженнях.

The article deals with a number of scientific approaches to globalistics as well as understanding of co-evolution of man and nature in modern research.

Підійшовши до межі третього тисячоліття, людство досягло значних висот у розвитку науки, техніки і технології, зібравши одночасно значну кількість глобальних проблем, які потребують невідкладного вирішення.

Проблема прогресу, яка має під собою давню філософську традицію розуміння й обґрунтування, стає однією із важливих проблем філософії. Питання глобалізації постають центральними питаннями філософських дискурсів.

У даному дослідженні розглядаються особливості коеволюційної концепції в умовах розвитку глобалістики як нового напрямку наукових досліджень, аналізуються запропоновані науковцями міждисциплінарні області досліджень глобальних проблем, особливо окреслюються питання системи "людина-природа". Крім теоретичного аналізу, здійснено деяку оцінку існуючої ситуації в умовах глобалізації.

Термін "глобалізація", що отримав в останні роки широке поширення, поки що ще повністю не визначений, тому його зміст залишається предметом гострих дискусій. Як правило, він використовується для позначення антропогенних процесів, які за формою носять планетарний характер, а за змістом проникають в інтереси всього світового товариства. При цьому має місце його широке і вузьке розуміння відносно історичної вісі. В першому трактуванні даного поняття навіть ранні етапи розвитку людства характеризуються як глобальні (А.П.Назаретян), при другому до уваги беруться тільки сучасні процеси суспільного розвитку (А.І.Уткін).

З кожними новими явищами і процесами, що мають місце, можна стверджувати, що феномен глобалізації виходить за суто економічні рамки, в яких його схильні трактувати більшість дослідників цієї теми, й охоплює практично всі основні сфери суспільної діяльності, включаючи політику, ідеологію, культуру, спосіб життя, а також самі умови існування людства.

Ми пропонуємо розглянути коеволюційну концепцію крізь призму нового напрямку міждисциплінарних досліджень, яким є глобалістика.

За визначенням сучасного філософського словника, глобалістика розглядається як сукупність наукових досліджень, направлених на вияв сутності глобальних проблем, чи проблем, що зачіпають інтереси людства в цілому і кожної окремої людини, та пошук шляхів їх подолання.

У більш широкому значенні даний термін використовується для позначення міждисциплінарної області філософських, політологічних, соціальних і культурологічних аспектів глобальних проблем, включаючи отримані результати, а також практичну діяльність з їх реалізації як на рівні окремих держав, так і в міжнародному масштабі.

Як самостійний науковий напрямок глобалістика почала складатися в кінці 60-х рр. XX ст., коли найбільш відчутно вималювалися безпрецендетні тенденції зростання чисельності народонаселення, забруднення оточуючого середовища, виснаження природних ресурсів тощо, які викликали серйозні побоювання щодо можливості поступального соціального розвитку людства.

Тут можна згадати зустріч у Ріо-де-Жанейро (1992) та Йоханесбурзі (2002). Але слід відмітити, що справжній інтерес до глобальної проблематики з'явився після широкого поширення доповідей, здійснених Римським клубом (створеним у 1968 р.) в 70-ті рр. XX ст., серед них – "Межі зростання" (1972), "Людство на поворотному рубежі" (1974), "Перегляд міжнародного порядку" (1974). Основною ціллю своєї діяльності клуб вважав привернення уваги світової спільноти до глобальних проблем і шляхів їх подолання. З тих пір поняття "глобальні проблеми сучасності" отримало широке поширення.

Сучасна глобалістика представлена різноманіттям шкіл і напрямків, які нерідко зливаються з іншими областями наукових пошуків. Сформувалися такі основні наукові школи: технократична (концентрує увагу на вивченні впливу прогресу науки і техніки); стадійна (пов'я-

© Н.С.Гранчак, 2004

зує появу і вирішення глобальних проблем з постіндустріальною стадією розвитку людства); еколого-демографічна (розкриває всі глобальні проблеми з точки зору експоненційного росту населення планети); екзистенційно-культурна (обумовлює генезис глобальних проблем соціально-культурними суперечностями світового соціуму); еволюційно-детерміністська (пояснює загострення глобальних проблем логікою відношень людини і біосфери).

Глобальні проблеми є результатом багатовікових змін у системі "суспільство-природа" і в самому суспільному розвитку. Причини їх появи містяться в історії становлення сучасної цивілізації, яка викликала широку кризу індустріального суспільства, технократично орієнтованої культури в цілому. Ця криза охопила весь комплекс взаємодії людей один з одним, із суспільством, із природою, і торкнулась життєвих інтересів всього світового суспільства. Як відмічає Л.І.Сидоренко, вплив техногенної цивілізації, безпосередньо постіндустріальної стадії, на природу, культуру, людину визначається її світоглядними орієнтирами. Отже, виникає запитання: якими саме?

Світоглядні засади сучасної цивілізації є такими, що спрямовують на розуміння людини як активно діючої, людини, яка ставить і досягає певних цілей у процесі своєї діяльності. Світ сприймається, перш за все, як об'єкт діяльності і пізнання. Світ існує для людини – основна теза, і при цьому для людини існує і природа, яку, як і світ взагалі, людина має підкорити[1].

Специфічним, відносно традиційного суспільства, є розуміння природи як упорядкованого процесу, який є пізнавальним для людини та об'єктом реалізації її цілей.

Цінність перетворюючої, креативної діяльності належить тільки техногенній цивілізації, її не було в традиційних культурах. Традиційні культури ніколи не ставили своєю ціллю перетворення світу, забезпечення влади людини над природою. В техногенних культурах таке розуміння домінує. І воно поширюється не тільки на природні, але й на соціальні об'єкти, які є предметами соціальних технологій[2].

Наслідком такого підходу стали глобальні проблеми, серед яких – і екологічна проблема. Спочатку її усвідомлення здійснювалось через наукову і філософську свідомість, а потім відбувався відповідний вплив на масову свідомість. Проте, останні два десятиліття охарактеризувались осмисленням глобальної екологічної кризи на рівні державно-політичному.

Сьогодні ми ведемо мову про деградацію, в першу чергу, оточуючого середовища. Відмічається також тенденція до "деградації" і самої людини, оскільки її поведінка, уявлення і спосіб мислення виявилися нездатними своєчасно змінюватися адекватно до тих змін, які з наростаючою швидкістю стали відбуватися навколо неї.

Причиною ж пришвидшеного розвитку соціально-економічних процесів є сама людина та її ціленаправлена перетворююча діяльність, яка багаторазово підсилюється новими й новими досягненнями в області науки і техніки.

"Суттєвою перепоною на шляху формування нової свідомості (як індивідуальної, так і суспільної), яка могла б суттєво зрушити відношення людини і природи в сторону їх гармонійного взаємозв'язку (виходячи із законів функціонування біосфери), є наступна об'єктивна обставина. Справа в тому, що науково-технічні можливості людини, а, разом з тим, і розвиток техносфери, зростають невимірно швидше, ніж світосприйняття людини"[3].

Наслідком цього є той факт, що матеріальна складова людини і суспільства в цілому еволюціонує значно швидше, ніж їх духовна. Відповідно, такий розрив може бути причиною деградації моральних основ суспільства, зниження рівня духовної культури, що часто вже можна спостерігати у нашій цивілізації.

Прірва, яка існує між розвитком техніки та духовних складових сутності людини, негативно відбивається на побудові гармонійних взаємовідносин між людиною та природою. Світосприйняття людини не встигає за тими змінами, що спричинені розвитком цивілізації. Технічні досягнення, запроваджені у життя, можуть, а часом і розпочинають, завдавати шкоди, тоді, як людина не усвідомлює назріваючу ситуацію, а не те, що попереджає її та ймовірні негативні наслідки, аби боротися з ними.

Пропонуємо розглянути деякі з існуючих у науковій літературі підходів до глобалістики, а також розуміння коеволюції людини та природи в сучасних дослідженнях. Ми зможемо простежити, як змінюється підхід до глобалістики від відносно самостійного напрямку досліджень, сучасної теорії вирішення глобальних проблем до нового світогляду.

Виразом інтегративних тенденцій науки, відмічає І.Ф.Кефелі, в цілому є формування в системі сучасного соціогуманітарного знання відносно самостійного напрямку досліджень – глобалістики.

Множинність зв'язків між природою і людиною стає новоокресленою в сучасну епоху глобалізації. Сама по собі глобалізація виступає як формування деякого "світового суспільства", яке проникає крізь національно-державні кордони і набуває спільних екологічних, культурних, політичних, економічних і цивілізаційних характеристик, кожна з яких рівною мірою відбиває ту чи іншу сторону взаємодії суспільства і природи, що підтверджується концепцією коеволюції природи і суспільства.

Теоретичної оформленості глобалістиці надає концепція коеволюції, яка базується на світоглядних основах сучасного природознавства, в першу чергу, біології та екології, та на матеріалістичному принципі пояснення історії[4].

Предметом глобалістики є достатньо широкий спектр процесів глобалізації – від природничонаукових до соціально-політичних і культурологічних. З появою глобалістики як науки можна спостерігати якісно нові тенденції. Насамперед, варто вести мову про переважання інтегративних процесів над процесами диференціації наукового знання, що виявляється у формуванні множини полів міждисциплінарних досліджень природничих, соціогуманітарних і технічних наук. Процеси інтеграції наукового знання, в свою чергу, супроводжуються посиленням ролі проективної функції в порівнянні зі власно пізнавальною, що пов'язано з підвищенням значення соціогуманітарного знання, наук про людину.

По-друге, наука більше не претендує на виключну роль у духовному осягненні дійсності, руйнуються засади наукового раціоналізму.

По-третє, з погляду І.Ф.Кефелі, відбувається своєрідна інверсія в беконівській тезі "знання-влада". Постмодерністська ситуація характеризується тим, що не знання детермінує владу людини над природою і соціумом, а влада вибирає собі на допомогу для виконання проективних функцій науку, мораль, міфи, фінанси, військову техніку тощо. Крізь призму даних тверджень глобалістика повинна розглядатись не тільки в плані наукових верифікацій, але й виступати в якості основи для побудови ідеології.

Дослідник особливо виділяє та аналізує принципові відмінності між імперіалістичним глобалізмом і соціалістичним глобалізмом. Вони присутні не тільки в економічній і політичній сферах, але захоплюють глибинні сфери міжнаціональних відношень, взаємодію культур і релігії.

В основі даних типів глобалізму присутнє принципово різне відношення до природи, що знаходить своє відо-

браження в протиставленні екологічних інтересів "золотого мільярду" і іншої частини багатополюсного світу.

Е.С.Комісарова глобалістикою називає сучасну теорію глобальних проблем, яка з часом все більше включає в логіку своїх досліджень аксіологічний аспект[5], що дозволяє здійснити необхідний перегляд основних видів відношення людини: відношення до природи, культури, традицій пізнавальної і перетворюючої діяльності.

Разом з тим, факт реальної зміни об'єкта наукового дослідження присутній. Ним стала специфічна система відношень людини та оточуючого середовища, яка вивчається з різних боків, і перш за все природознавством. Не всі природознавчі науки, особливо науки про землю і космос, мають потребу в проведенні аксіологічних досліджень, їх аналізі. В цих науках не сформувалась необхідність вивчення саме відношень людини (людство і світ) і природи в єдності, тобто потреба в підході, адекватному об'єктивній реальності.

В якості винятку й, одночасно, майбутньої моделі відбиття об'єктивної дійсності в "природознавчій" науці зараз можна вважати глобальну екологію, в якій сам її предмет – об'єкт відбиття – включає відношення "людина-природа".

Виробляються науково-обґрунтовані критерії розвитку системи "суспільство-природа", визначаються типізовані умови її буття на різних рівнях функціонування. А ці умови виражаються через конкретну ситуацію, яка глобалізується в теперішній час.

У дослідженні К.О.Глазунова глобалістика представляє собою нову галузь наукового знання й орієнтується не тільки на вияв загальних тенденцій світового розвитку і встановлення зв'язків між економічними, політичними, соціокультурними параметрами глобалізації, але претендує і на осмислення вічної проблеми людського буття. Автор, дотримуючись концепції біотичної регуляції оточуючого середовища, розмірковуючи про глобальні зміни у взаємодії суспільства і природи на рубежі тисячоліть, приходить до висновку, що істинною екологічною катастрофою може виявитись не потепління клімату, а порушення замкнутості біосфери внаслідок значного підвищення рівня використання її ресурсів[6].

В.І.Данилов-Данильян (також один із прихильників вищезгаданої концепції біотичної регуляції біосфери) в своїй роботі "До питання про коеволюцію природи і суспільства" чітко підкреслює, в чому полягає необхідність розробки і дослідження питань коеволюції. Ціль, задля якої поставлене питання коеволюції біосфери і людини, – вирішення глобальних екологічних проблем. При цьому коеволюція виступає як засіб чи як форма такого вирішення, або навіть як його дефініція. На його думку, немає необхідності змінювати тип розвитку цивілізації, оскільки для людини є безпечними сучасні тенденції. Для того, щоб подолати глобальну екологічну кризу, достатньо зменшити антропогенний вплив на біосферу до рівня, при якому вона повернеться до нетривожного стану і зможе стійко розвиватися в ньому. Ця умова необхідна для стійкого розвитку і викличе радикальні зміни в людській цивілізації, у всіх сферах життєдіяльності людей.

Концепція глобалізму у працях С.М.Поздяєвої виступає як світогляд, що абсолютизує значення і роль глобальних чинників у житті сучасного людства і бачить тільки їх позитивне значення. Глобальне в цьому розумінні розглядається як деяка самоцінність та як єдиний засіб вирішення накопичених у світі проблем. "Проте, за такого підходу, – підкреслює дослідниця, – залишаються осторонь багато конкретних проблем економічної, соціальної, політичної, культурної сторін життєдіяльності окремих країн, які входять до світової спільноти"[7].

При цьому концепція глобалізму є основою ідеологічного розуміння глобалізації. Водночас наукове розуміння глобалізації виходить із усвідомлення спільності і розрізненості групи явищ (і відповідних їм понять), безпосередньо суміжних глобалізації.

Результати розуміння складних, спільних для всього людства проблем, що є пов'язаними, зокрема, і з глобальною екологічною кризою, дали підґрунтя коеволюційному осмисленню світу людини і природи, яке обґрунтувало усвідомлення подальшого розвитку людства як взаємопов'язаного з екологічно стабільним існуванням природи. Явно постала необхідність корегування планів людини, методів її діяльності тими наслідками та впливами, що виявляють ці дії на природне середовище. В даний історичний час ми не можемо залишити поза увагою ті катастрофічні лиха, які ми маємо можливість спостерігати навкруги. Якщо раніше повідомлення про виливи нафти в Світовий океан були рідкісними та поодинокими, то тепер це трапляється набагато частіше і є конкретним наслідком немудрого господарювання людини, безпосереднім прикладом того, що людство поставило лише одну задачу: швидкого "підкорення", у розумінні максимально можливого споживання, у короткий термін ресурсів природи.

Максимальної міри сприяння стійкому розвитку людства, на погляд І.В.Корчак, можна досягнути при коеволюційному розвитку відносно автономних, але взаємозалежних індивідуальних і групових суб'єктів, тобто на шляху поєднаної, взаємообумовленої зміни систем чи частин всередині цілого. "Зверху" лідерами більшості держав повинна бути проявлена політична мудрість і прийнята до практичної реалізації загальнолюдська парадигма в якості домінанти розвитку. "Внизу" повинна з'являтися все більша кількість одиничних суб'єктів індивідуальної життєдіяльності, які не тільки "проникнуться" духом перемін, а й власно-конкретним буттям будуть стверджувати ідею усвідомлено-направленої, планетарної еволюції[8].

Концепція коеволюції суспільства і природи є обґрунтуванням декількох пластів теоретико-методологічних схем розуміння взаємозв'язку розвитку людини і біосфери[9].

Особливість коеволюційної стратегії виділяє й Р.С.Карпінська, роблячи наголос на тому, що при такому великому ажіотажі щодо концепції та її місця в динаміці сучасних процесів, реальне місце конкретних природничих наук у вивченні коеволюції практично не розглядалось. "Теоретичне освоєння процесу коеволюції можливе лише в новому, ще не створеному, теоретичному просторі, який об'єднує "дві культури" – природничонаукову і гуманітарну. Це – ідеал консолідації двох типів різноякісного знання", шляхи досягнення якого поки що важко уявити. Тому благом є навіть деякий перегук ідей, рух назустріч один одному у використанні "чужих" понять, норм знання, в перейнятті манери, стилю мислення. Методологічний аналіз такої переклички ідей складає один із важливих сучасних напрямків в філософії науки[10].

Засади людської раціональності із синергетичної точки зору передбачають позицію не твердих далекосяжних планів, а гнучку позицію автопоезіса, коеволюції людини і природи, постійного зворотного зв'язку і корекції пізнавальної і діяльнісної позиції суб'єкта відповідно до змін, які вносить його діяльність в існування об'єкта, що в багатьох випадках включає в себе того самого суб'єкта. Там, де думки, цінності, наміри людини стають керуючим параметром самоорганізації, а саме таким є спосіб існування людини в соціальному і природному світі, малі і великі справи кожного можуть стати вирішальним моментом у переведенні нашого екологічного

середовища в новий стан, де можливими стануть більш сприятливі сценарії перебігу подій у спільній долі людей і природи і на нашій планеті, і в нашій країні[11].

Оригінальними є дослідження А.І.Уварова, щодо планетарного розуму суспільства, під яким він розуміє знання, що відносяться до трактування сучасних глобальних процесів. Вихідними положеннями, які визначають його природу і специфіку, виступають: кооперація західного і східного стилів мислення, кооперація природного і штучного інтелектів, нелінійність як сучасний стиль мислення. Запропонована також структура планетарного розуму, яка включає в себе функції, метод, операції, форми думок, риси. Вважаємо, що цікаво буде наголосити на тому, що одним із принципів запропонованого філософського методу (нелінійна діалектика) є принцип коеволюції, а також принципи нелінійності та цивілізаційної обмеженості. Під коеволюцією розуміється не тільки об'єктивний процес, але і його нелінійна рефлексія в межах можливостей земної цивілізації[12].

Чи мав на увазі А.І.Уваров під планетарним розумом те ж саме, що і М.М.Моісеєєв під "Колективним Розумом" – невідомо.

М.М.Моісеєв підіймає питання Колективного Розуму у своїй книзі "Універсум. Інформація. Суспільство" і має на увазі феномен, який виникає сам по собі внаслідок необхідності обміну, накопичення, відбору і зберігання інформації, що виробляється людьми в процесі їх життєдіяльності. Спочатку це колективний розум сім'ї чи племені, потім – народу чи країни, пізніше – цивілізації... На думку дослідника, сьогодні мова йде вже про Колективний Розум планетарного масштабу, тому що людство взаємодіє з природою як одне ціле.

Це явище зовсім нове, і людство з ним зіткнулось лише в другій половині XX ст. Його завдання – попередити людей про кризу, що наближається, і виробити стратегію розвитку суспільства та біосфери, а також поведінки людей, яка була б здатною зберегти існуючий "канал еволюції" і попередити наступну біфуркацію, тобто зберегти існуючий характер еволюційних процесів.

Отже, відмітимо, що глобалізація являє собою комплексний процес, який потребує невідкладного науково-теоретичного осмислення з позицій сучасної науки.

Повертаючись до питання місця і ролі людини в обставинах сучасного цивілізаційного розвитку, варто виділити нову своєрідну особливість людини постмодерну: вона весь час незадоволена своїм існуванням, ідеї обертаються навколо збільшення та захоплення нових просторів, бажання нових можливостей починає керувати нею. До сфери впливу щодня потрапляє все більша й більша кількість об'єктів природи, створюються нові технології, плануються нові програми.

Проте, існує парадокс: окремий індивід, як іноді й окремі держави, залишається поодиноким у своїх незадоволеннях. Прикро говорити, що зусилля людства не спрямовані в єдиному руслі. Програми, що створюються міжнародними організаціями та на саммітах глав держав, залишаються на папері, з причини є неприйнятності як для окремої держави, так і для окремих людей. Світова спільнота продовжує говорити про створення єдиного мегасуспільства як єдиної глобальної країни світу, тоді як реальні пріоритети суверенних територій стоять на першому місці і вирішення питань внутрішньої політики займає домінантне положення. Внутрішньодержавні сили спрямовуються на розв'язання проблем та конфліктів місцевого характеру.

Зрозумілим є факт, що, поки держави не подолають проблем всередині власних утворень – вони не будуть братись за "питання порятунку людства", що можуть видаватися далекими. Тим більше, що, на думку країн, які розвиваються, хоча це і нагальні питання, але, в той же час, вони випадають до компетенції вирішення розвинутими країнами. Певною мірою їх можна зрозуміти: життєво необхідні і невідкладні проблеми економіки, недостатність коштів у соціальній сфері та спроби закріпитись на зростаючих глобальних ринках, а іноді збереження вже досягнутих позицій насправді відволікають від питань охорони довкілля та побудови методології концепції коеволюції.

Розглянемо простий приклад. Якщо б перед однією з африканських країн, яка відноситься до країн третього світу, було поставлене питання про дозвіл на захорону небезпечних відходів чи запровадження шкідливого виробництва. Тоді, замість того, щоб висунути дані пункти на світове обговорення про можливі шляхи вирішення (які могли б мати під собою більшу екологічну основу), чи замість того, щоб запропонувати певні перспективніші кроки, вона швидше погодиться на умови, запропоновані їй. І дана ситуація буде мати під собою економічну основу: вигідніше мати зараз реальні гроші, асигнувати їх у розвиток, ніж слухати "пусті" і часто підтверджені на ділі розмови лідерів розвинених країн.

Поділ на розвинені країни і країни, що розвиваються, досить умовний. Ми не ставимо за мету провести класифікацію країн за рядом чинників розвитку та достатку, а лише хочемо показати явне протистояння "багатих та бідних" як одну з проблем сучасного світу, проблем, яку ставив за мету розглянути вищезгаданий самміт.

Глобалізація відбувається, але відбувається більше в економічному плані, тоді як у руслі єдиного світового мислення, вирішуючи світоглядні питання, починає тільки зароджуватись, та й то, власне, де-юре. Щоб говорити про де-факто, потрібно зачекати реальних дій. Інтереси нації, держави, її внутрішня організація були і продовжують залишатись пріоритетними, саме на них робиться акцент, направляються основні зусилля. Відмічати глобалізацію як процес, що охопив світ, – важко. Він тільки розвивається, набирає обертів, захоплює нові ніші, але ще досить далекий від досконалого.

Так звані старо-нові відносини системи "північ-південь", які прийшли на зміну "холодній війні", показали приховану завуальованість взаємовідносин двох нових полюсів цивілізації протягом декількох десятиліть.

"Північ" направляє зусилля на новий шлях розвитку, на вибір нових цінностей, нової культури, тоді як "південь", керуючись процесами "доганяючої модернізації", як назвав їх В.С.Стьопін, тягнуть його назад[13].

"Можливості послідовної самокритики у Заходу сьогодні різко зменшилися через відчуття перемоги в "холодній війні", що відповідно значно сповільнило ту, що досягнув на піку, необхідну роботу над цивілізаційною самокритикою, над переосмисленням застарілих підходів до світу"[14].

У своїх монографіях відомий російський дослідник А.І.Уткін протиставляє загальноприйнятій концепції "Північ-Південь" модель Семи цивілізацій. "Світ, який ще так недавно ділився на "перший", "другий" і "третій", прийняв нову внутрішню конфронтацію – не Північ-Південь, як очікувалося, а сім цивілізаційних комплексів (Захід, латиноамериканський регіон, країни східноєвропейської цивілізації, мусульманська та індуїстська цивілізації, конфуціанська цивілізація континентального Китаю, японська цивілізація)"[15]. Але це ніяк не змінює конфронтації, хіба що надає їй нових рис.

Ми спостерігаємо цікавий момент: світ, що стає глобальним, не має стійкості між своїми полюсами. Як зазначає у своїх дослідженнях В.С.Стьопін, людина "включена в світ, повинна відчувати світовий ритм, при-

вести свій розум у відповідності з ним", і тоді вона зможе осягнути природу речей[16].

Отже, ми стоїмо на порозі нових зрушень, можливо, нової цивілізації, коли йде пошук нових світоглядних засад. І концепцією, яка може задовольнити виниклу потребу, виступає коеволюційна концепція.

На думку А.Р.Абдулліна, виникнення глобальних проблем в умовах розширення науково-технічного розвитку і зростання соціально-економічних і екологічних взаємозалежностей всіх країн і регіонів планети являє собою прямий виклик соціальній зрілості й інтелектуальному потенціалу людства. Виклик цей почутий і прийнятий. "Вперше в існуванні людства його власна доля виявилась залежною від нього самого. Ніколи раніше людина і людство не "тримали майбутнє" в своїх руках, ніколи раніше довгострокові перспективи розвитку цивілізації не визначали такою мірою вирішення питання сучасності, а помилки не загрожували глобальною катастрофою і зруйнуванням всією планети"[17].

У сучасній ситуації формується нове бачення природного середовища, з яким людина взаємодіє в своїй діяльності. Воно розглядається не як конгломерат ізольованих об'єктів і навіть не як механічна система, але як цілісний живий організм, зміни якого можуть проходити лише у визначених межах. Порушення цих меж приводить до зміни системи, її переходу в якісно новий стан, здатний викликати безповоротне руйнування цілісності системи[18].

Отже, варто говорити про те, що перепоною тому, щоб людство змінило свій шлях розвитку, звернулось до основ коеволюційної парадигми, є поки що сам процес глобалізації, що розподілений на частини. Відсутня єдина програма, парадигма, модель, яка була б загальноприйнятною для всіх країн та прошарків населення.

Найбільш гострою проблемою глобалізації, за А.І.Уткіним, є не знаходження оптимального менеджменту, а відсутність гуманного початку. Із системою глобальної оптимізації можна так чи інакше змиритися, але муки рекультуризації, які вона несе, важко піднести до морального еталону, не переходячи межі, за якими наступає криза гуманізму. Звідси висновок: породжена в кінці XX ст. система повинна бути гуманізована, в іншому випадку відкинуті глобалізацією політичні і суспільні сили стануть до стійкого протистояння. Попередні покоління закликали порівнювати умови свого життя із життям попередників. Сьогодні переважає порівняння із сучасниками в більш розвинених країнах. Це гадаємо, свідчить про зміну орієнтирів і швидкості прогресу[19].

Доречне, на нашу думку, запитання поставив А.Л.Самсонов: "Що ж на справді з нами відбувається?"[20]. І сам на нього відповідає, що економісти сьогодні говорять про глобалізацію, екологи – про стійкий розвиток, суспільствознавці – про постіндустріальне суспільство, молодь агресивно прагне до нового і невідомого, вибираючи масову культуру у вигляді "пепсі", віртуального світу і Карлоса Кастанеди, а старше покоління звично говорить про падіння моралі і пустоту в молодих головах. Не дивлячись на те, що кожний говорить про своє, всі приходять до висновку, що сьогоднішній день знаходиться в опозиції до передісторії, до часу, в якому вони народилися.

Отже, можна констатувати, що до вічних філософських питань буття, свідомості, змісту життя та інших, які постійно обговорюються в філософії, сучасна епоха додала, таким чином, принципово нову, ніколи не існуючу раніше тему – єдиної долі людства і збереження життя на Землі.

[1]*Сидоренко Л.І.* Сучасна екологія. Наукові, етичні та філософські ракурси. Навч. посібник. – К., 2002. – С.87–88, 114; [2]*Степин В.С.* Цивилизационный выбор и сценарии мирового развития // Экология и жизнь. – 1998. – №2; [3]*Басилаиа М.А.* Проблемы формирования экологического сознания в современном обществе // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия. Т.3. – Ростов-на-Дону, 2002. – С.179; [4]*Кефели И.Ф.* Социальная философия природы, или глобалистика в контексте социогуманитарного знания // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия. Т.3. – Ростов-на-Дону, 2002. – С.194; [5]*Комиссарова Э.С.* Экология как средство глобального моделирования // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия. Т.3. – Ростов-на-Дону, 2002. – С.196–197; [6]*Глазунов К.О.* Глобалистика как новая парадигма научного знания // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия. Т.3. – Ростов-на-Дону, 2002. – С.186; [7]*Поздяева С.М.* Глобализация как важнейшая черта современного мира // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия. Т.3. – Ростов-на-Дону, 2002. – С.211–212; [8]*Корчак И.В.* К устойчивому развитию – через развитие культуры самосознания // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия. Т.3. – Ростов-на-Дону, 2002. – С.198; [9]*Сидоренко Л.І.* Сучасна екологія. Наукові, етичні та філософські ракурси. Навч. посібник. – К., 2002. – С.145; [10]*Карпинская Р.С., Никольский С.А.* Социобиология. Крит. анализ. – М., 1988; [11]*Добронравова І.С.* Ставлення людини до природи: синергетичний підхід // Філософія. Антропологія. Екологія. – Альманах. Вип. 1. – 2000. – С.114–121; [12]*Уваров А.И.* Структура планетарного разума // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия. Т.3. – Ростов-на-Дону, 2002. – С.218; [13]*Степин В.С.* Цивилизационный выбор и сценарии мирового развития // Экология и жизнь. – 1998. – №2; [14]*Панарин А.* О возможностях отечественной культуры // Новый мир. – 1996. – №9; [15]*Уткин А.И.* Глобализация: процесс и осмысление. – М., 2001. – С.176–182; [16]*Степин В.С.* Новые ориентиры цивилизации // Экология и жизнь. – 2000. – №4; [17]*Абдулин А.Р.* Основы глобалистики: Уч. пособие. – Уфа, 1999; [18]*Степин В.С.* Новые ориентиры цивилизации // Экология и жизнь, 2000. – №4; [19]*Уткин А.И.* С.31–32, 249; [20]*Самсонов А.Л.* Камо градеши. Глобализация или устойчивое развитие? // Экология и жизнь. – №5. – 2001.

Надійшла до редколегії 18.11.2003

О.В.Добридень, асп.

ЕКОЛОГІЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ І СОЦІАЛЬНО-ЕКОЛОГІЧНІ ВІДНОСИНИ

У статті аналізується екологічна діяльність, її характер, види і наслідки на сучасному етапі взаємодії суспільства і природи. Розкривається механізм формування і розвитку соціально-екологічних відносин, шляхи і можливості їх вдосконалення в умовах реалізації нової екологічної політики України і реформування економічної і політичної сфер життя суспільства.

In the article ecological activities, its kinds, its character and the results of the interaction of nature and society at the present stage are analyzed. The mechanism of formation and the mechanism of development of social-ecological relation, ways and means of their improvement at the present stage of the realization of the new ecological policy in Ukraine and the reformation of the economical and political spheres of life in our society are researched.

У кінці XX і на початку XXI століття під впливом господарської діяльності суспільства стали досить помітними зміни природного середовища, що призвело до загострення екологічних проблем. Науково-технічний і соціальний прогрес відбувається в умовах зростаючої чисельності населення Землі, дефіциту мінерально-сировинних та енергетичних ресурсів, прогресуючого забруднення і руйнації довкілля. Все це призвело до актуалізації проблеми взаємодії суспільства й природи, об'єктивного і всебічного вивчення різних видів екологічної діяльності і соціально-екологічних відносин, що виникають на їх основі. Дослідження і розв'язання цих актуальних проблем є важливим завданням сучасної соціальної практики.

Людина і суспільство є суб'єктами різноманітної матеріально-виробничої, господарської та екологічної дія-

© О.В.Добридень, 2004

льності, яка утворює їх відносини з природою. Специфічною ознакою суспільства, що об'єднує його в єдине ціле, є суспільні відносини. Саме їх подальший розвиток і вдосконалення є необхідною умовою суспільного прогресу. Суспільні відносини, будучи формою прояву людської діяльності, перетворюють цю діяльність в соціально-історичну практику.

У філософсько-соціологічній літературі останніх років значна увага приділялась аналізу різних видів матеріальних та ідеологічних відносин, а саме: виробничих, політичних, класових, національних, правових, моральних, естетичних та інших. Що ж стосується екологічних відносин, то вони привертали значно меншу увагу дослідників. Лише декілька публікацій присвячені розгляду цього виду суспільних відносин[1]. Можливо, це пояснюється особливістю соціально-екологічних відносин, які належать і людям, і природі. Торкаючись цих відносин російський дослідник, Ю.К.Плетніков зазначає, що відносини людей до природи – це матеріальні відносини, і при цьому висловлює сумнів з приводу можливості однозначно характеризувати їх як матеріальні суспільні відносини. На його думку, відносини людей до природи є суспільними лише в тій своїй частині, яка детермінована відносинами між людьми з приводу природи[2].

У процесі матеріального суспільного виробництва через відносини людей один до одного формуються відносини людей до природи. Тому відносини між людьми і природою одночасно виступають і як суспільні, і як природні. Суспільні відносини виникають у процесі практичної діяльності людей, їх сутність і зміст зумовлюються рівнем розвитку способу виробництва. Оскільки протягом людської історії змінювалися способи виробництва, це призводило і до відповідної зміни суспільних відносин, які є проявом якісної різноманітності людської діяльності. В ході спілкування в процесі виробництва виникають і розвиваються суспільні відносини.

Соціально-екологічні відносини виникають на базі екологічної діяльності. Для задоволення своїх життєво важливих потреб людина вступає у взаємини з природою і своїми діями намагається змінити оточуюче природне середовище. В ході екологічної діяльності людина вибірково бере речовину природи і видозмінює її у відповідності зі своїми потребами. Людська діяльність виступає чинником творчого перетворення природи і суспільства, вона складає собою тканину історичного процесу. "Діяльність – суто людський спосіб регуляції взаємин з довкіллям, – відзначають В.С.Крисаченко та М.І.Хилько, – за якого природним об'єктам і процесам надається бажаного для людини вигляду та функцій, або ж взагалі створюються нові чи інтенсифікуються існуючі явища та процеси, використовувані для задоволення потреб людини. Людина не просто використовує ті чи інші утвори довкілля, а трансформує його у бажаному для себе напрямку, селективно підтримуючи одні його риси чи ознаки і притлумлюючи чи потамовуючи інші"[3]. Така діяльність збагачує її учасників безпосередніми знаннями про навколишнє природне середовище і, водночас, є засобом перевірки рівня екологічної свідомості.

За своїм змістом поняття "екологічна діяльність" і "взаємодія суспільства і природи" не тотожні. Екологічна діяльність охоплює ту сторону взаємодії суспільства і природи, яка зумовлена активністю людини чи певних спільнот. Вона вказує на відносини суспільства лише до природи. Її слід розглядати в зв'язку з іншими видами соціальної діяльності, особливо матеріально-виробничої.

До змісту екологічної діяльності входять усі взаємодії суб'єкта цієї діяльності з її об'єктом, які спричиняють відповідні екологічні наслідки. Важливе значення для екологічної діяльності мають екологічні потреби, які стимулюють її. Екологічна діяльність, будучи детермінована потребами й інтересами людей, може бути спрямованою в різних напрямках. З одного боку – це діяльність по використанню природи для здійснення матеріального виробництва, з іншого – це діяльність по охороні і відтворенню природи. Масштаби й ефективність екологічної діяльності визначаються екологічною політикою і рівнем розвитку продуктивних сил. Чим більш досконалими є знаряддя праці, техніка й технології, які використовуються людьми в процесі діяльності, тим менше буде негативних наслідків такої діяльності для природи. В сучасних умовах подальшого прискорення темпів науково-технічного прогресу відбувається розширення географії застосування екотехніки в природокористуванні, що дає надію на оптимізацію взаємодії суспільства і природи.

Екологічна діяльність орієнтується на певний результат в залежності від мети діяльності і соціальної організації суспільства. Розвиток глобальної екологічної діяльності як форми розумної коеволюції суспільства і природи є об'єктивною необхідністю сучасного етапу розвитку цивілізації. Покращенню екологічної ситуації в планетарному масштабі сприятиме підвищення рівня наукового управління усією різноманітністю відносин людства з природою. Досліджуючи проблеми взаємодії суспільства і природи, автори часто звертаються до ідеї В.І.Вернадського про ноосферу. І це не випадково. Дивлячись в майбутнє, В.І.Вернадський висловив важливу ідею про те, що біосфера переходить в новий еволюційний стан – в ноосферу. Першою та основною передумовою становлення ноосфери він називав наукову думку, що охоплює всю планету і тісно пов'язана з людською працею. Реалізацію цієї ідеї він пов'язував із бурхливим розвитком науки і техніки. Саме вони повинні дати людству зростаючу геологічну силу. В працях В.І.Вернадського ноосфера – це такий етап розвитку біосфери, при якому проявляється як потужна геологічна сила роль людського розуму і спрямована ним людська праця. Він відводив важливу роль народним масам в історичному процесі еволюції біосфери і вважав, що становлення ноосфери не зводиться лише до перетворення природи. Одночасно відбуваються істотні зміни в людській історії, з'являються нові форми життєдіяльності людей. На порядок денний ставиться питання про планову діяльність з оволодіння природою і правильний розподіл багатств, пов'язаний з створенням єдності і рівності всіх людей, єдність ноосфери.

Ці ідеї В.І.Вернадського актуальні і в наші дні, коли високими темпами зростає чисельність населення планети (нині більше 6 млрд.чол.) і невпинно збільшується потужність впливу суспільства на природне середовище. Сучасне матеріальне виробництво потребує все більшої кількості матеріально-сировинних ресурсів, а це призводить до руйнації природи, порушення рівноваги і тих екологічних відносин в біосфері, які складалися протягом тисячоліть. Ці явища викликають стурбованість державних діячів, учених, громадськості. Пошуку шляхів зменшення негативних наслідків у сфері природокористування була присвячена досить представницька міжнародна конференція ООН по оточуючому середовищу і розвитку в 2002 році в Ріо-де-Жанейро.

Людина не тільки користується природою, а й відтворює її в процесі свідомої цілепокладаючої діяльності. Успіх у взаємовідносинах суспільства з природою значною мірою буде визначатися тим, наскільки людина раціоналізує свою екологічну діяльність і вдосконалить існуючі соціально-екологічні відносини. Екологічна діяльність повинна здійснюватись таким чином, щоб її наслідки були прогнозовані й бажані для людей.

Екологічна діяльність людей лежить в основі їх відносин до природи. Взаємодіючи з природою, люди за допомогою засобів праці пристосовують природне середовище до своїх потреб, створюючи "олюднену природу". Праця виступає не тільки умовою формування людини, а й чинником перетворення природи. Результатом і формою такої людської діяльності є соціально-екологічні відносини.

Соціально-екологічні відносини не існують поза реальною життєдіяльністю і спілкуванням людей. Будучи включеною в той чи інший вид екологічної діяльності, людина набуває певних навичок, умінь, знань і досвіду, які сприяють формуванню екологічної свідомості і культури. В цьому плані надзвичайно важливим є те, які явища, процеси і тенденції – негативні чи позитивні – домінують у даному конкретному колективі, спільноті чи суспільстві в сфері природокористування. Якщо спостерігається тенденція до зростання негативних явищ, то це призводить до деформації соціально-екологічних відносин. Позитивний досвід в охороні і раціональному використанні природи є, і його слід узагальнювати і поширювати.

Повчальне значення для розробки екологічної політики на сучасному етапі матиме негативний досвід із нашого недалекого минулого, коли ми пропагували ідеї про переваги соціалістичної системи природокористування і недогледіли того, як швидко пішла соціалізація природи в розвинених країнах світу (Швеції, Англії, Франції, Італії та ін.), що, зокрема, проявилося як в обмеженні прав власників природних ресурсів в інтересах всього суспільства, так і в покращенні ставлення до охорони і відтворення лісів, ландшафтів, рекреаційних зон тощо. І не можна не погодитися з тими нашими дослідниками, які вважають, що екологічна ситуація в Україні є несприятливою, особливо після Чорнобильської аварії. Тому накопичений в світі позитивний досвід раціонального природокористування був би корисним і для нас.

Соціально-екологічні відносини є формою людської діяльності, вони складаються і розвиваються в зв'язку з появою у людей потреби в певних екологічних умовах в рамках існуючого типу суспільного виробництва. Аналіз соціально-екологічних відносин передбачає врахування суб'єкта, тобто носія цих відносин.

Суб'єктом усіх змін в історичному процесі є людина, соціальні групи, спільності людей, класи, нації, їх зв'язки між собою. Тому дуже важливо для розуміння соціальних змін, що відбуваються в суспільстві, враховувати специфіку впливу на них різних видів суспільних відносин і, в разі необхідності, вносити корективи в систему науково обґрунтованого управління суспільством. В нашому випадку мова може йти про зміни в екологічній політиці України з метою покращення стану довкілля.

Екологічні потреби й екологічна діяльність складають основу механізму виникнення і формування соціально-екологічних відносин. Рівень зрілості цих відносин дозволяє судити про ступінь розвитку суспільства. У високо розвинених у соціально-економічному відношенні країнах стан природного середовища значною мірою зумовлюється екологічними відносинами і діяльністю. Це позитивно впливає на гармонізацію взаємодії суспільства і природи.

Від характеру соціально-екологічних відносин залежить стан системи "суспільство-природа". Які чинники впливають на характер цих відносин? Насамперед, це об'єктивні умови, що склалися в даному суспільстві. Вони визначають екологічні потреби й екологічні інтереси людей, можливості їх реалізації, виходячи з рівня розвитку продуктивних сил. Досягнутий рівень матеріального виробництва формує відповідне ставлення людей до використання та охорони природи. В умовах науково-технічної революції вплив на оточуюче природне середовище здійснюється через технологію й екотехніку, виробництво якої зростає з року в рік. Це одна із тенденцій, що характеризує сучасний етап розвитку матеріального виробництва.

Згідно з концепцією екологічного виробництва, адекватне людині природне середовище вона повинна створити сама. Екологічне виробництво значно зменшує негативні наслідки впливу суспільства на природу. Це має важливе значення не лише для захисту довкілля, а й для захисту власних економічних інтересів. В останні роки, в зв'язку з розширенням СОТ (Світова організація торгівлі) та активізацією торгово-економічних відносин окремі країни стали вводити екологічні стандарти ISO серії 14000. Масова сертифікація на відповідність цим стандартам має на меті заборонити ввезення товарів у "чистий" світ з "неекологічного" Китаю, Росії чи інших країн Азії, Африки, Латинської Америки. Що це – турбота про екологію? Звичайно. Але це й новий метод конкурентної боротьби. З екологічних міркувань забороняють польоти деяких типів літаків у розвинені держави, вітчизняні вантажівки можуть їхати в "чистий" світ тільки з двигунами західних фірм. Чи багато у нас сьогодні підприємств, які мають сертифікат відповідності стандартам ISO серії 14000? Таких підприємств у нас мало. Отже, їх продукція неконкурентоспроможна на європейському ринку.

Нині розпочався перехід до впровадження конкретних екотехнологій і цим зайнялись серйозні бізнесмени і політики. Не спізнитися б нам, як це, на жаль, мало місце з інформаційними технологіями. Той, хто йде попереду в науково-технічному прогресі – заробляє, а відстаючі – тільки платять. Платимо і ми, за процесори, за плати для комп'ютерів, програмне забезпечення, сотові телефони та інш. В найближчі часи будемо платити і за екотехнології, тому що не відчуваємо пульсу сучасного прогресу. Сьогодні екологія та екотехнології – реальний бізнес. Життя на планеті від уведення цих новацій тільки виграє[5].

Крім об'єктивних умов, важливу роль у формуванні соціально-екологічних відносин відіграють виховання, освіта, свідомість і культура людини. У нашій країні склалася струнка система виховання та освіти. В процесі проходження певних етапів цієї системи відбувається формування світосприйняття, мислення і свідомості молодої людини. Особливо важливими для екологічного виховання є шкільні роки.

Відомий український педагог В.О.Сухомлинський розглядав природу як джерело добра, думки і пізнання. "Як важливо, – писав він, – не допустити, щоб шкільні двері відгородили від свідомості дитини навколишній світ. Я прагнув, щоб в усі роки дитинства навколишній світ, природа постійно живили свідомість учнів яскравими образами, картинами, сприйняттями та уявленнями, щоб закони мислення діти усвідомлювали як струнку будову, архітектура якої підказана ще більш струнким витвором – природою. Щоб не перетворити дитину на сховище знань, комору істин, правил і формул, треба вчити її думати"[6]. В.О.Сухомлинський вважав, що природа стає могутнім джерелом виховання лише тоді, коли людина пізнає її, проникає думкою в причинно-наслідкові зв'язки.

Важливим чинником екологічного виховання є безпосередня участь молоді в природоохоронній діяльності. Серед учнів шкіл добре зарекомендували себе шкільні лісництва, гуртки юних натуралістів, клуби юних друзів природи, експедиції і походи на природу тощо.

Підвищенню рівня екологічної освіти сприяють періодичні видання "Рідна природа", "Зелений світ", "Ойку-

мена", "Паросток", "Екологічний вісник" та інші, адресовані юним натуралістам.

Значну роботу проводить Всеукраїнська дитяча спілка "Екологічна варта", що об'єднує дітей, підлітків, молодь, які опікуються проблемами довкілля. Мета її – виховання екологічно свідомої особистості через організацію цікавої екологічної роботи з молоддю, їх участь у дослідницькій роботі та природоохоронних акціях, допомога новому поколінню в усвідомленні себе частиною світу, в якому ми живемо. Велику увагу вихованню екологічної свідомості особистості приділяють Всеукраїнська екологічна ліга, Національний еколого-натуралістичний центр учнівської молоді.

У 2001 році була розроблена і затверджена Концепція екологічної освіти і виховання всіх верств населення – від дитинства до старості – з метою формування екологічної культури і свідомості громадян, навичок і фундаментальних екологічних знань. На основі цього документу впроваджуються нові програми екологічної освіти і виховання як для дітей дошкільного і шкільного віку, так і для студентів навчальних закладів, для керівників різних установ, фахівців різних галузей виробництва.

До екологічної освіти і природоохоронної роботи залучається і студентська молодь. В 23-х вузах I–II та в 52-х вищих навчальних закладах III–IV рівнів акредитації здійснюється підготовка фахівців-екологів. У 2001 р. в Україні створено спеціалізований навчальний заклад – Одеський державний екологічний університет[7].

Громадські й неурядові екологічні організації займаються пропагандою екологічних знань, навичок, сприяють формуванню екологічної свідомості у молоді, підтримують розвиток екологічної освіти, науки і культури. З ініціативи Громадської Ради при Міністерстві екології і природних ресурсів України регулярно проводяться "круглі столи", семінари, конференції, на яких обговорюються актуальні проблеми стану довкілля, дотримання вимог і норм екологічного законодавства, дається об'єктивна оцінка екополітики в Україні тощо. Всього в Україні діє близько 500 громадських організацій, робота яких спрямована на вирішення актуальних проблем взаємодії суспільства і природи, раціоналізації екологічної діяльності і вдосконалення соціально-екологічних відносин.

Участь у природоохоронній діяльності сприяє формуванню екологічної свідомості і культури, без яких неможливе подальше вдосконалення соціально-екологічних відносин. І оскільки носіями цих відносин є люди, то саме вони, завдяки культурній еволюції, мають змінити свої звички і поведінку по відношенню до природи. Як писав президент Римського клубу Ауреліо Печчеї, суть проблеми, що повстала перед людством на нинішній стадії, полягає в тому, що люди не поспівають адаптувати свою культуру у відповідності з тими змінами, які самі ж вносять в цей світ, і джерела цієї кризи лежать в людській істоті, яку можна розглядати як індивідуальність і як колектив. Розв'язання усіх цих проблем повинно виходити, насамперед, із зміни самої людини, її внутрішньої сутності[8].

Як свідчить життєвий досвід, для покращення ставлення людей до використання та охорони природи має значення не лише екологічне виховання і свідомість, а й істотні зміни в психології людей. Людина є частиною природи, її фізичне і духовне життя нерозривно пов'язане з природою. Природа була і залишається джерелом ресурсів, які використовуються у виробництві, вона є матеріальною основою розвитку суспільства, середовищем існування людей. В психології значної частини людей, на жаль, сформувалось уявлення про невичерпність природи, що вона не потребує захисту і допомоги з боку людини, яка є володарем природи. Психологічна установка на споживацьке ставлення до природи своїм результатом має руйнацію довкілля.

Враховуючи вирішальне значення природи в життєдіяльності людей, логічно припустити їх раціональне, розумне, дбайливе ставлення до використання і охорони природи. Досить прикро, але в реальному житті так буває не завжди. Про це свідчать такі факти. В 2001 році викиди шкідливих речовин в атмосферне повітря від 15414 стаціонарних джерел забруднення склали 4055 тис.т., що в розрахунку на душу населення становить 83 кг., а надходження забруднюючих речовин у поверхневі водойми склали 8678 тис.т., тобто 178 кг. на душу населення. Чи розуміли керівники цих підприємств те, що своїми діями вони отруюють природу? Гадаємо, розуміли, свідомо виходячи із вузьковідомчих інтересів, віддаючи перевагу економічній, а не екологічній доцільності.

Вплив на вдосконалення екологічної діяльності і соціально-екологічних відносин, формування психології захисника довкілля справляє такий чинник, як екологічне маркування, що в останні роки застосовується в розвинених країнах для позначення екологічності предметів споживання, продуктів харчування. Нині в усьому світі зростає усвідомлення того, що життя і діяльність людини на Землі можливе лише в гармонії з природою. Відчуваючи свою відповідальність за стан природного середовища і бажаючи сприяти його збереженню, люди намагаються використовувати екотехніку, матеріали і сировину, які б у процесі виробництва, застосування та утилізації не завдавали б шкоди довкіллю, або ж щоб вона була мінімальною. Таку свою продукцію виробники виділяють із загальної кількості, що пропонується покупцям, за допомогою екологічного маркування – інформації екологічного характеру про предмет чи продукт у цілому або його окремі властивості. З цією метою на упаковці, чи безпосередньо на виробі наносяться окремі графічні, кольорові символи (умовні позначення), знаки, зображення, тексти чи комбінації з них, які здатні привертати увагу до охорони довкілля і формувати психологічну готовність до участі в такій діяльності.

Розширення і поглиблення взаємодії сучасного суспільства з природою зумовлює подальше загострення проблеми екологізації виробництва і духовно-практичної діяльності людей, а на їх – основі формування нового типу соціально-екологічних відносин. Чільне місце в цьому належить природоохоронному законодавству. Згідно з Конституцією України, кожному громадянину гарантується право на безпечне для життя і здоров'я довкілля, на вільний доступ до екологічної інформації, в тому числі про якість харчових продуктів і предметів вжитку. Природні ресурси, які знаходяться в межах території України, є об'єктами права власності українського народу, від імені якого повноваження власника покладаються на органи державної влади та органи місцевого самоврядування. Особливого значення набули положення Конституції України щодо регулювання екологічних правовідносин.

За роки незалежності створено нове природоохоронне законодавство, яке включає: земельний (1992), лісовий (199I), водний (1995) кодекси, Кодекс про надра (1994), закони України "Про охорону навколишнього природного середовища" (199I), "Про природно-заповідний фонд" (1992), "Про охорону атмосферного повітря" (1992), "Про тваринний світ" (1993), "Про екологічну експертизу" (1995), "Про використання ядерної енергі та радіаційну безпеку" (1995), "Про рослинний світ" (1999) та інш. У березні 1998 року Верховна Рада України затвердила "Основні напрямки державної політики у галузі охорони довкілля, використання природ-

них ресурсів та забезпечення екологічної безпеки". Цим було проголошено довгострокову стратегію розв'язання екологічних проблем України.

Ця система законів є базою для правового забезпечення природоохоронної діяльності. Нині потрібно ідентифікувати екологічну політику України і привести її у відповідність із вимогами міжнародних стандартів, зокрема, з нормативами ЄС. Реалізація прийнятих в Україні природоохоронних законів дасть можливість поліпшити екологічну діяльність, підвищити її ефективність і створити оптимальні соціально-екологічні відносини.

[1]*Абдуллаев З.* Экологические отношения и экологическое сознание. – Ташкент, 1990; *Палинчак Ф.Я., Платонов Г.В.* Экологические отношения, сознание, деятельность // Вестник МГУ. – I987. – №4. – Серия 7. Философия; *Режабек Е.Я.* Общественное производство и использование экологических отношений в целях развития // Взаимодействие общества и природы. – М., 1986; [2]Марксистско-ленинская теория исторического процесса. – М., 1981; [3]*КрисаченкоВ.С., Хилько М.І.* Екологія. Культура. Політика. – К., 2002; [4]*Вернадский В.И.* Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. – М., I965. – С.328; [5]Стандарты и Качество. – РИА. – 2002. – №8. – С.86; [6]*Сухомлинський В.О.* Вибрані твори в п'яти томах. – Т.3. – К., 1977. – С.128; [7]Національна доповідь України про гармонізацію життєдіяльності суспільства у навколишньому природному середовищі. – К., 2003. – С.26; [8]*Печчеи Аурелио*. Человеческие качества. – М., 1980. – С.14.

Надійшла редколегії 10.02.2004

О.А.Зубчик, асп.

МЕТОДИ АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ: ЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ (ФРЕГЕ, РАССЕЛ, ВІТГЕНШТАЙН)

У статті розглядаються особливості методу логічного аналізу у філософських концепціях Фреге, Рассела та Вітгенштайна, обґрунтовується їхній взаємозв'язок. Автор звертає увагу на вплив поглядів Фреге на формування ідей Рассела та Вітгенштайна.

The peculiarities of the method of the logical analysis in the philosophy by Frege, Russell and Wittgenstein and also their relationship are considered in the article. The author pays attention to the influence of Frege views on developing Russell and Wittgenstein ideas.

У даній статті ми ставимо за мету з допомогою принципу історичної реконструкції показати особливості методу логічного аналізу, який домінував в аналітичній філософії на початку XX ст. Розкрити сутність цього методу ми плануємо, порівнявши філософські концепції німецького математика Готтлоба Фреге, англійського філософа Бертрана Рассела та австрійського філософа Людвіга Вітгенштайна – представників аналітичної філософії.

Аналітичну філософію тут ми визначаємо як напрямок філософської думки, який почав формуватися наприкінці XIX–на початку XX ст., як певний стиль філософського мислення з характерною для нього строгістю та чіткістю у використанні термінології, обережним ставленням до вирішення загальнофілософських проблем.

Критерієм для порівняння особливостей методу логічного аналізу Фреге, Рассела та Вітгенштайна є положення, які випливають з відповідного розуміння нами аналітичної філософії.

Питання щодо неоднорідності аналітичної філософії вже давно не дискутується[1]. Більше того, щонайменше два напрямки, з яких починалась ця філософська традиція, визнаються як і самими філософами-аналітиками, так і їхніми критиками. Перший напрямок – логічний атомізм – пов'язаний з іменами Фреге та Рассела, другий – лінгвістична філософія Мура й Вітгенштайна.

У зв'язку з тим, що наприкінці XIX століття логіка стрімко розвивалася, важливого філософського значення набули дискусії щодо проблем обґрунтування з її допомогою математики. Заслуга у цьому великою мірою належить німцю Готтлобу Фреге, англійцю Бертрану Расселу та австрійцю Людвігу Вітгенштайну. Саме вони вперше сформулювали багато плідних ідей, які розроблялись пізніше у філософії XX ст., та вивчаються й сьогодні[2]. Спочатку ці проблеми розглядалися як суто логічні. Це, зокрема, семантична й когерентна концепції істини, філософія логічного атомізму, онтологія "можливих світів" та інші. Успіхи філософів-аналітиків у їх дослідженні дозволили прояснити багато питань стосовно природи людського знання як такого.

У цьому зв'язку обов'язково маємо назвати деякі праці філософів-аналітиків, які відіграли важливу роль у вирішенні проблем теорії пізнання. Перш за все, це "Шрифт понять", "Логічні дослідження", "Поняття і річ", "Смисл і денотат" Г.Фреге, "Філософія логічного атомізму", "Дослідження значення та істини", "Людське пізнання, його сфери й межі" Б.Рассела, "Логіко-філософський трактат" Л.Вітгенштайна.

Фреге був прихильником такої філософії, яка дає змогу мати ясний погляд на поняття, за допомогою яких ми думаємо про світ. Тільки так ми можемо досягати більшого розуміння про те, як ми його уявляємо у своїх думках. Фреге поставив аналіз знання в залежність від аналізу значень мовних виразів. Тому Фреге розглядав винайдений ним шрифт понять (спеціальний запис кванторів та змінних)[3] не просто як засіб аналізу мови, але, перш за все, як краще пристосований спосіб репрезентації думки. Отже, логічний аналіз за Фреге, це і метод аналізу мови, і метод аналізу мислення.

Головною філософською дисципліною Фреге визначав логіку: "Завдання логіки не може полягати у тому, щоб наслідувати мову і з'ясовувати, що містять мовні вирази. Головне завдання логіки полягає у звільненні від мови і в спрощенні"[4]. Розуміючи логіку як основу будь-якого знання, він поставив її на місце епістемології. Логічний аналіз постав як пояснення логічного висновку. Останній же не можливий без попереднього аналізу структури тверджень. Тобто, Фреге зводив мету філософії до аналізу структури думки за допомогою аналізу мови. Мова розглядалась у Фреге не в контексті відношення до реальності, а як засіб логічного висновку, який дав би відображення законів мислення як законів світу об'єктивних сутностей. У традиційному ж розумінні мова визначалася в якості індикатора реальності.

Фреге у своїх дослідженнях окреслив проблему так: як можна вивчати закони мислення за допомогою мови. Мова – це підручний засіб пізнання. Недосконалість природної мови спонукала його до створення ідеальної мови. У пошуках вирішення цієї проблеми були використані засоби логіки, і нова, штучна мова мала адекватно відображати об'єктивні процеси мислення. Виявилось, що створений математиком запис понять (Begriffsschrift) добре цьому відповідає.

Слід зазначити, що одним із вихідних пунктів у дослідженнях Фреге та головним корелятом у здійсненні його намірів було розуміння того, що законам логічного висновку повинні підкорятися усі науки. Отже, звідси і його впевненість, що математика залежить від логіки і на ній ґрунтується.

© О.А.Зубчик, 2004

Однією з основних складових філософських поглядів Фреге був антипсихологізм. Тому фрегевський метод логічного аналізу, перш за все, розглядає об'єктивні закони мислення (безвідносно до мислення конкретної людини та людини взагалі). Саме в контексті такого розуміння логічного аналізу варто розглядати метод і положення фрегевської теорії. І, як зазначає М.Дамміт, успіхи у логіці стали одночасно успіхами у філософії мислення[5].

Завдання вивести математику з логіки продовжив Рассел. На його думку, дослідження Фреге було недосконалим і неповним, оскільки воно мало місце лише стосовно арифметики, а не інших областей математики (Рассел продовжив це дослідження, поширивши його на геометрію), і тому, що воно не виключало можливості окремих суперечностей попередніх логічних систем.

Одним із варіантів філософії Рассела можна вважати логічний атомізм – перший варіант філософії логічного аналізу. Рассел обґрунтував думку Фреге про те, що звичайна буденна мова не відповідає науковим вимогам, наприклад, для формулювання наукових законів. Слова буденної мови можуть вживатись часто у різних значеннях. Тому замість звичайної мови у науці має застосовуватися апарат символьної логіки.

Рассел ототожнив факти свідомості з фактами мови. У праці "Дослідження значення й істини" автор аргументував свою теорію денотації (вперше викладено у статті "Про денотацію", 1905).

Рассел сприйняв фрегевський розподіл мовних знаків на імена і функції, проте заперечив тотожність імен і дескрипцій. У результаті він усунув значну кількість парадоксів.

Розвиваючи думку Фреге про те, що логіка є фундаментальною для філософії, Рассел зазначав, що філософські школи мають характеризуватися радше своєю логікою, ніж метафізикою. Свою логіку він назвав атомістичною, а філософію – логічним атомізмом[6]. Згідно з таким поглядом, існують атомарні висловлювання – взаємонезалежні елементарні одиниці мови. Вони не спрощуються і виступають основою всіх інших висловлювань мови. Кожне атомарне висловлювання мови мусить мати відповідний атомарний факт у реальності.

Добре відомим серед науковців Рассел став за допомогою здійснення логічного аналізу поняттєвого апарату математики (проведено разом із Вайтхедом).

Як же розумів метод логічного аналізу Рассел? "Операція, за допомогою якої від дослідження цілого W ми приходимо до висловлювання "P є частиною W", називається "аналізом"[7]. Метою ж аналізу та його кінцевим результатом, згідно з думкою Рассела, слугують логічні атоми.

Найбільш загальним визначенням расселівського розуміння і використання логічного аналізу може бути розуміння його як методу розкриття реальної логічної форми за допомогою обмежень, які застосовуються до природної мови (критерії істинності висловлювань). Такими обмеженнями в Рассела є теорія дескрипцій та теорія типів.

У теорії дескрипцій Рассела розроблялися проблеми, пов'язані із функціонуванням висловлювань. Теорія типів покликана прояснити ускладнення у зв'язку з логічним аналізом класів.

Створити ідеальну мову за допомогою схем математичної логіки та атомарних висловлювань – ось завдання логічного аналізу Рассела. Він обґрунтував думку Фреге про те, що звичайна буденна мова не придатна для цілей науки. Замість звичайної мови у науці треба застосовувати апарат символічної логіки. Рассел ототожнив факти свідомості із фактами мови і вважав, що всю сукупність висловлювань про дійсність можна оцінити на основі операцій з двома функціями: "істина" та "хиба".

Прагнення Рассела до ідеальної мови супроводжує інше, ніж у Фреге, розуміння предмета аналізу. Він не обмежився виведенням мови логічного висновку. Розуміння відношення мови до мислення таке: існують мислення і реальність, а мова – посередник між ними[8].

Поряд з основними принципами логічного аналізу – теорією дескрипцій та теорією типів – Рассел мав ще один – принцип Оккама. Його суть в економії мовних висловлювань. На думку Рассела, ідеальна мова має складатись із висловлювань мінімальної форми[9].

Підсумовуючи, зазначимо, що мету логічного аналізу Рассел вбачав у логічній реконструкції системи всього знання в ідеальній мові. Він, ідучи шляхом Фреге, також протиставляв природну мову науковій, але метод у нього інший – ідеальна мова будується за допомогою накладення обмежень на функціонування висловлювань природної мови.

Таким чином, зазначимо, що саме філософія логічного атомізму, започаткована Фреге та розвинута Расселом, може розглядатися як перший варіант філософії логічного аналізу. Згодом Рассел відмовився від своєї концепції, не довівши реального існування логічних атомів.

На думку Вітгенштайна, для встановлення істинності або хибності висловлювань про світ ці висловлювання необхідно піддати логічному аналізу. Потім їхні логічні елементи порівняти з дійсністю. Ціле висловлювання істинне, коли істинні його складові.

Вітгенштайн, як вважають окремі дослідники, у своїй праці "Логіко-філософський трактат", ("Трактат", 1919) здійснив поворот "від дослідження відношень між мовою і предметним світом речей (суб'єктом та об'єктом) до аналізу відношень виключно поміж внутрішньомовними знаками"[10]. Світ складається з фактів і висловлювань про факти. Істинні висловлювання про світ співпадають із фактами. Істинне висловлювання і факт – це одне й те ж саме. Хибні висловлювання не співпадають. Тавтології – окремий вид висловлювань, які є істинними або хибними, лише завдячуючи своїй формі. Вони не несуть ніякої інформації про світ. Наука – сукупність істинних висловлювань про світ. Так пише автор "Трактату". Ось так, загалом, виглядає механізм логічного аналізу у філософії Вітгенштайна "раннього" періоду.

Тож, Вітгенштайн зовсім по-іншому, ніж Фреге й Рассел, розумів логічний аналіз – як прояснення внутрішньої сутності мови. На його думку, не потрібно створювати нову мову, необхідно прояснювати функціонування будь-якої мови. Усю свою увагу філософ зосереджував на природній мові. Природна мова – проекція певної частини світу. Мова задає межі світу так само, як наше поле зору задає межі видимості. Отже, ми не можемо помислити те, що за межами мови – внутрішню логіку мови, так, як і побачити те, що поза полем зору.

Тобто, Фреге і Рассел протиставляли об'єкт-мову мета-мові, поверхневу граматику – глибинній. Вітгенштайн усунув це розрізнення.

Наступне твердження Вітгенштайна демонструє його відношення до природної мови: "Фреге говорить: кожне правильно побудоване речення повинно мати зміст. А я кажу: кожне можливе речення побудоване правильно, і якщо воно беззмістовне, то це може залежати тільки від того, що ми не надали значення окремим його складовим частинам"[11]. Така мова сама-по-собі не містить парадоксів. Виходячи з розуміння логіки як апріорної умови мислення і мови, Вітгенштайн сформулював свій основний принцип таким чином: все, що може бути висловлено, може бути висловлено ясно, а про все інше варто мовчати. Мова встановлює межі світу, і в цьому сенсі вона самодостатня: "Межі моєї мови означають межі мого світу. Логіка заповнює світ;

межі світу є і її межами. Отже, в логіці ми не можемо сказати: те й те є у світі, а того немає"[12].

Автор "Трактату" навів таблиці істинності для логічних сполучників. Щоб перевірити на істинність висловлювання про світ, на думку Вітгенштайна, ми його піддаємо логічному аналізові, далі порівнюючи його логічні елементи, або "атоми", з дійсністю (ціле висловлювання є функцією істинності своїх складових). Такі основні принципи логічного аналізу знання у філософії Вітгенштайна. Пізніше, розчарувавшись у можливостях логічного аналізу, Вітгенштайн віддав перевагу дослідженням буденної мови[13].

Таким чином, під логічним аналізом Вітгенштайн розумів метод, за допомогою якого можна прояснити внутрішню структуру будь-якої мови. Логіка – апріорна умова всього світу. Вона за допомогою мови окреслює межі можливого. Звідси ціль – не розробляти нову мову, а виявляти умови конструювання світу за допомогою будь-якої мови.

Крім того, Вітгенштайн розглядав філософію як діяльність, метою якої є логічне прояснення думок: мета філософії – не філософські судження, а пояснення суджень. Отже, філософія, за Вітгенштайном, засіб логічного аналізу мови[14].

Підведемо підсумки. У процесі дослідження ми зробили спробу порівняти розуміння та використання методу логічного аналізу філософами-аналітиками Фреге, Расселом та Вітгенштайном. У результаті нами було виявлено певні відмінності методу. Тому можемо говорити про три (метод логічного аналізу у представників Віденського кола тут не досліджується[15]) різні способи використання логічного аналізу в аналітичній філософії. Автор статті не надає переваги якомусь із висвітлених тут методів.

Так, Фреге запропонував формальний аналіз висловлювань, що істотним чином відрізнявся від традиційного – необхідно більш чітко аналізувати специфіку термінів, а не спосіб зв'язку між ними. Принцип Фреге пов'язує значення висловлювання з умовами його істинності. Якщо в традиційній логіці аналіз починався з понять, то Фреге як елемент аналізу розглядав цілісне висловлювання. Рассел вважав, що необхідно розрізняти типи аналізу подібно до форм дефініції (реальний – контекстуальний, лінгвістичний – нелінгвістичний). Отже, у Рассела аналіз – це традиційний метод онтологічної редукції: спочатку це аналіз значень, універсалій, пізніше – це переклад висловлювання як первинної одиниці аналізу у кращий мовний вираз. У Вітгенштайна ж завдання аналізу – зробити кожне висловлювання адекватним картині реальності, яку воно описує.

***Таблиця 1*. Особливості логічного аналізу у філософських концепціях Фреге, Рассела та Вітгенштайна.**

	Причина необхідності аналізу	Сутність аналізу	Предмет аналізу	Засоби аналізу	Мета аналізу	Завдання аналізу	Філософія це:
Фреге	недосконалість природної мови	пояснення логічного висновку	терміни у контексті висловлювання	засоби логіки, штучна мова	уникне-ння помилок мислення	створення штучної мови для репрезентації думки	аналіз структури думки шляхом аналізу мови
Рассел	недосконалість природної мови, недосконалість результатів дослідження Фреге	розкриття логічної форми висловлювання шляхом обмеження природної мови	атомарні висловлювання, апарат математики	апарат символічної логіки	уникне-ння помилок та усунення парадок-сів	логічна реконструкція системи всього знання в ідеальній мові	логіка
Вітгенштайн	необхідність пояснення суджень	прояснення внутрішньої структури будь-якої мови	відношення поміж внутрішньо-мовними знаками	апарат логіки	прояснення думок	кожне висловлювання зробити адекватним картині реальності, яку воно відображає	засіб логічного аналізу будь-якої мови, її мета – пояснення суджень

Праці Рассела і Вітгенштайна відомі та популярні (у тому числі і в Україні) вже тривалий час. Філософія Фреге зацікавила дослідників лише останнім часом і сьогодні привертає все більшу увагу.

Логіко-філософські засади аналізу емпіричного знання в межах аналітичної традиції (початок XX ст.) на довгий час визначили напрямок досліджень філософів. До речі, ця наукова тема не втрачає своєї актуальності і сьогодні. Так, в українській філософії пошукам шляхів розв'язання проблем філософського аналізу знання присвячені праці Є.Бистрицького, К.Жоля, С.Кримського, А.Лоя, Б.Парахонського, М.Поповича, Т.Пікашової, А.Ішмуратова, А.Конверського. В.Рижка та інших.

У цілому, заслуга напрямку аналітичної філософії, про який йшлося у статті, пов'язана з розвитком багатьох логіко-філософських концепцій. Практичне застосування обговорюваної проблематики головним чином виражається в обґрунтуванні математики, у теорії комунікації, лінгвістиці, комп'ютерній формалізації і моделюванні.

Отже, в історії аналітичної філософії можна виділити як загальні принципи, так і специфічні відмінності, на перший погляд непомітні, проте дуже важливі. Впродовж своєї еволюції аналітична філософія була "логічним атомізмом" і "логічним позитивізмом", "логічним емпіризмом" і "лінгвістичною філософією", "філософією буденної мови" тощо. Саме тому, на думку М. Дамміта, аналітична філософія – це не особлива школа, а група шкіл, що поділяють певні базисні засновки і відрізняються одна від одної всім іншим. І про всі ці школи можна сказати, що всі вони є методологіями. Аналітична філософія ж – це мета-методологія, яка їх об'єднує.

[1]Остання відома дискусія серед вітчизняних філософів стосовно визначення аналітичної філософії відбулась ще наприкінці 80^{х} років минулого століття – див. опубліковані у № 8 журналу "Вопросы философии" за 1988 р. матеріали "круглого столу"; Боброва А.А. Проблема определения аналитической философии // Современная аналитическая философия. Вып. 2. – М., 1989, – С. 5–24; Із зарубіжних досліджень див.: Wo steht die Analytische Philosophie heute? / HRSG. von Nagl L., Heinrich R. – Wien, Munchen, 1986 p.; [2]Див.: Бугров В.А. Логіцистська парадигма аналітичної філософії: Фреге // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. Випуск 42. – К, 2002. – С.11–14.; Бугров В.А. Майкл Дамміт: аналітична філософія як постфрегеанство // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. Випуск 45. – К., 2002. – С.244–246; Колесников А.С. Философия Б.Рассела. – Л., 1991; Сокулер З.А. Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX века. – Долгопрудный, 1994; [3]*Frege G.* Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkes. – Halle a/S., 1879; Фреге Г. Исчисление понятий, язык формул чистого мышле-

ния, построенный по образцу арифметического // Фреге Г. Логика и логическая семантика: Сборник трудов – М., 2000. – С.65–142; [4]*Фреге Г.* Письма Г.Фреге Э.Гуссерлю. Йена 30.10–1.XI.1906 // Фреге Г. Избранные работы. – М., 1998. – С.158; [5]Див.: Даммiт М. Логiчнi основи метафiзики. – К., 2001; [6]*Рассел Б.* Философия логического атомизма. – Томск, 1999; [7]*Рассел Б.* Исследование значения и истины. – М., 1999. – С.371; [8]Див.: Рассел Б. Дескрипции // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 13. – М., 1982. – С.41–54; Рассел Б. Философия логического атомизма. – Томск, 1999; [9]Див.: Рассел Б. Философия логического атомизма. – Томск, 1999; [10]*Быстрицкий Е.К.* Научное познание и проблема понимания. – К., 1986. – С.65; [11]*Вітгенштайн Л.* Tractatus Logico-philosophicus. Філософські дослідження. – К., 1995. – С.63; [12]Там само. – С.70; [13]Див.: Вітгенштайн Л. Філософські дослідження // Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philophicus. Філософські дослідження. – К., 1995. – С.87–259; [14]Див.: Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philophicus. Філософські дослідженя. – К., 1995; [15]Слід також зазначити, що, окрім методів логічного аналізу, представлених Фреге, Расселом та Вітгенштайном, в аналітичній філософії відомий також метод логічного аналізу, розвинутий представниками Віденського гуртка. У межах Віденського гуртка аналіз зводився до виявлення лінгвістичних і логіко-методологічних проблем науки. Перший тип аналізу – це різновид класичного гносеологічного редукціонізму, метою якого є обгрунтування значень висловлювань людини. Другий тип аналізу пов'язаний з логічним обгрунтуванням ідеалу "єдиної науки" і побудовою ідеальних мов.

Надійшла до редколегії 23.02.2004

О.В.Комар, викладач

ЕПІСТЕМОЛОГІЧНІ РАКУРСИ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

У статті аналізуються основні тенденції розвитку проблеми раціональності, підкреслюється сцієнтистський характер останніх. Натомість на основі проведення епістемологічного та метаепістемологічного дослідження пропонується варіант об'єднання формально-логізованого і дескриптивно-психологічного образів раціональності шляхом виділення двох епістемологічних типів – антецедентної та консеквентної раціональності, які пов'язані з інтерналізмом та екстерналізмом стосовно обґрунтування.

This paper analyses tendencies in the study of rationality problem which typically have scientifically oriented character. Epistemological and metaepistemological inquiry reveals two epistemological types of rationality – antecedent and consequent, which is closely connected with internalist and externalist theories of justification.

Панування раціоналізму (у зовсім не метафоричному значенні "влади розуму") в новоєвропейській філософії мало своїм наслідком ототожнення ідеї раціональності з онтологічною ідеєю суб'єкта як носія розуму. Цією роботою ми маємо на меті показати спосіб, у який можлива суто епістемологічна інтерпретація поняття раціональності, яка уникає вказаної передумови. Запропонований нами епістемологічний образ раціональності не є, однак, цілковито новаторським, його основу складає комунікативна теорія Д.Девідсона та деякі ідеї (вони будуть розглядатися нижче) "етики переконань" (Х.Корнбліф, Р.Мейерс, Дж.Поллок, Ф.Дрецке), що є складовою аналітичної теорії пізнання. Окресливши ставлення до домінуючих тенденцій в дослідженні раціональності та визначивши два рівні інтерпретації, епістемологічний і метаепістемологічний, ми спробуємо виділити епістемологічні критерії раціональності, а також виявити залежність виникнення певного типу раціональності від теорій обґрунтування.

1. Узгодженість нашого пізнання і світу – ідея, інтуїтивна прийнятність якої змушує нас приписувати собі різні види раціональності на підставі двох можливих її продовжень: тому, що природа розумна, чи тому, що розум природний. І те й інше припущення несуперечливо приймає ідею природної сили розуму, здатної прояснювати, за Декартовою метафорою, для нас речі, але чи володіє ця природність легітимністю більшою, аніж сила звички (див. Юмівський парадокс)? Раціональність як основна стильова характеристика уже завжди наперед дана будь-якій нашій дії, і якщо питання про критерії раціональності не знімає своєї проблематичності, то той факт, що сама раціональність є критерієм соціальної комунікативної практики, лишається поза сумнівом. Саме тому, що нам важко уявити, як могло б бути інакше (у цьому самому сенсі Вітгенштейн говорив про неможливість нелогічного світу), стабільна присутність теми раціональності серед найбільш дискутованих філософських проблем не викликає великого подиву. Дивує інше: наскільки детально й активно тема раціональності розробляється стосовно наукового знання (головно у вигляді наукових теорій), настільки ж мізерна увага приділяється епістемічній раціональності стосовно переконань. Гадаємо, ця особливість завдячує своїм існуванням наявності в сучасній епістемології сильної тенденції елітаризму, яка полягає у нав'язливому (і, за рідкісними винятками, немотивованому) небажанні вдаватися до аналізу будь-яких питань, що не вичерпуються сферою наукового знання, і характерний (у значенні, якщо між словами "теорія" та "раціональності" і не міститься інколи слово "наукової", то лише тому, що така конотативна умова є самозрозумілою) розгляд раціональності є лише одним з її проявів. Але чи означає це наступне: якщо ми й можемо приписувати собі раціональність на буденному рівні, то лише тому, що вона є слабким відблиском вищої ідеї наукової раціональності? Чи не є такий "платонізм" стосовно раціональності не лише надмірно ідеалізованою, але й хибною позицією?

Сучасна інтерпретація раціональності, немалою мірою завдяки Куну, Лакатосу, Тулміну, після тривалого союзу з логікою тяжіє до альянсу з історією, і хоча останній обіцяє дати плідні наслідки, гадаємо, самої лише історизації ідеї раціональності недостатньо для звільнення від сцієнтистської ілюзії, варто також переглянути ставлення до психології. Не меншою мірою, аніж для історизму, довгий період панування методології логічного позитивізму створював надійну перепону від проникнення в теорії раціональності психологічних мотивів: добре засвоївши уроки Фреге і Гуссерля, філософи по обидва боки океану не допускали до серйозного розгляду ідеї, що містили найменший натяк на психологізм. З розвитком натуралізованої епістемології, що від аналізу формальних умов знання (переважно умови істинності переконань) звертається до процесуального аспекту знання (завдяки яким процесам ми утворюємо переконання), відбувається, на нашу думку, повернення психологізму: настав час усвідомити, що невдачі у спробах зрозуміти щось, що стосується людської свідомості, шляхом редукції самої свідомості з усіма її особливостями і заміною її штучними логічними конструктами, що стають на місце редукованого, і мають своєю причиною те, що ми з самого початку наших досліджень перекриваємо собі шлях до їх позитивного завершення. З нашої точки зору, існує нагальна необхідність зняття різкого протиставлення двох позицій, які йдуть різними шляхами, що не перетинаються, нібито, в принципі, – розробки ідеалізованого формально-логізованого образу раціональності (як мала б виглядати наша діяльність, якби ми були повністю "розумними" істотами, раціональність як синонім логічності) і дескриптивно-психологічного (виходячи з того, як ми діємо, що прослідковується у зміні, наприклад, наукових теорій, така раціональність почасти нерозрізнювана з

© О.В.Комар, 2004

нераціональністю, оскільки неможливо експлікувати усі розумні мотиви таких змін, некритеріальність створює сумнів у тому, що поняття раціональності може взагалі мати чіткий сенс).

Для прояснення нашої ідеї звернемося до двох рівнів входження ідеї раціональності у сферу аналізу знання – метаепістемологічного та епістемологічного, відмітивши одразу спільну рису – на кожному з них раціональність пов'язана з теорією обґрунтування.

Виникнення теми раціональності в її зв'язку з епістемологією критично, але від цього не менш типово зображується Р.Рорті у праці "Філософія і дзеркало природи": "Домінуюче поняття епістемології полягає у тому, що для того, щоб бути раціональним, повністю людяним, робити те, що належить, нам потрібно мати здатність знайти згоду з іншими людьми. Сконструювати епістемологію – означає знайти максимальні основи для спільного з іншими. Припущення, що епістемологія може бути сконструйована, це припущення, що такі спільні основи існують. <…> Припущення, що немає таких спільних основ, означає, що у небезпеці опиняється раціональність"[1]. Як Рорті, так і інші філософи науки, що йдуть шляхом Куна чи Фейєрабенда, протиставляють такій позиції релятивізм, несумірність парадигм, невизначеність перекладу і плюралізм дискурсів. Ми не будемо звертатися до означених тем, і не лише тому, що на їх рахунок було сказано вже достатньо, а тому, що такий підхід відвертає увагу від важливих для епістемології тем, так, ніби сама ідея виведення раціональності з обґрунтування була дискредитована і сама тема закрита. Натомість, висунемо протилежне припущення, яке ми не будемо захищати як більш істинне чи обґрунтоване, а лише запропонуємо як можливе, відповідно до скептичного принципу ісостенії (рівносильності протилежних аргументів): раціональність і згода між людьми не є наслідком існування спільних універсальних основ (що є, за Рорті, традиційним уявленням), а навпаки, сутність раціональності полягає у тому, що надія на згоду є умовою конституювання раціональних спільних основ. Різниця між двома позиціями у тому, що умова раціональності як пошуку спільних основ у першому випадку онтологічна (такі основи дійсно існують), у другому – лінгвістично-комунікативна (припущення їхнього існування потрібне для комунікативної значущості наших понять)[2].

Комунікативний аспект раціональності найкраще демонструє принцип доброзичливості (principal of charity) Дональда Девідсона: для того, щоб досягнути згоди, ми маємо апріорно наділяти інших людей раціональністю, тобто ми передбачаємо, що інші є раціональними істотами, що є головною основою розуміння[3]. Коли Рорті виступає проти епістемологічного образу раціональності і протиставляє йому "просто надію на згоду", випускається з уваги сутність принципу доброзичливості Девідсона, а він означає, між іншим, не вимушену "ввічливість" у надії виявити основи, вищі за самих учасників розмови, а (можливо, навіть вимушене) наділення інших раціональними основами задля того, щоб ця ввічливість була обґрунтована і можлива. Ця позиція непрямим чином відповідає і на перше поставлене нами питання стосовно існування вищої здатності, що робить нас розумними; вірніше, це питання у даному контексті виявляється зайвим, оскільки розгляду питання про раціональність не повинна передувати певна теорія розуму: ми виходимо з апостеріорної можливості досягнення раціональності наших переконань, що не претендує, таким чином, на аподиктичність, однак є конститутивною умовою комунікації (роблячи будь-яку комунікацію осмисленою)[4].

2. Другий зі згадуваних рівнів – епістемологічний, стосується епістемічних засад раціональності наших переконань (враховуючи наведені вище міркування, ми будемо вести мову не про теорії, а про окремі елементи пропозиційного знання, що не виключає належності окремих переконань до когерентної множини таких переконань). Кидаючи погляд на строкатий килим праць, що тією чи іншою мірою стосуються теми визначення поняття чи критеріїв раціональності, можна виділити характерну особливість: предметне поле раціональності, представлене у них, надзвичайно різниться. Тому, з метою уникнення референційних помилок, пропонуємо розрізнювати раціональність як характеристику (1) імпліцитних установок; (2) експліцитних принципів; (3) намірів; (4) дій; (5) оцінки; (6) епістемічної віри. Останню ми визначаємо через оцінку на узгодження з нашими установками, принципами, намірами, діями і переконаннями.

Зауважимо, що так звані конфлікти раціональності інколи виникають також із відсутності розрізнення різних видів раціональності стосовно переконань. Услід за П.Моузером можна виділити як мінімум три такі види: епістемічна раціональність, моральна раціональність і раціональність розважливості (prudential rationality)[5]. Звісно, епістемологічний аналіз може бути здійснений щодо кожного виду раціональності, однак специфіка власне епістемічної раціональності стає очевидною на рівні так званої "етики переконань", ключовими поняттями якої є епістемічні права (за яких умов дозволено вірити) та обов'язки (за яких умов суб'єкт зобов'язаний вірити).

З'ясуємо спершу, що мається на увазі під епістемічними обов'язками. Найзагальніше формулювання головного епістемічного обов'язку, що охоплює усі інші, можна виразити у вигляді наступного імперативу: "Дій так, щоб максимізувати істинність і мінімізувати хибність своїх переконань". Даний імператив означає, що епістемічна раціональність визначається епістемічною відповідальністю суб'єкта переконань: раціональним чи нераціональним є не зміст переконання, а віра у нього. Якщо установка (на отримання істини) та принцип (виражений в імперативі) по відношенню до переконань у загальних рисах окреслені, залишається питання щодо оцінки та конкретного змісту епістемічно раціональної дії.

Оцінка епістемічної раціональності вимагає розрізнення внутрішнього та зовнішнього її вимірів. Д.Анніс так пояснює різницю між останніми: якщо суб'єкт не вірить, що h, оскільки має сумніви щодо частини доказів на користь h, тоді як з нашої точки зору h є істинною і обґрунтованою пропозицією, то "з його евіденціальної[6] позиції раціонально не вірити, що h (внутрішньо раціонально), тоді як з нашої евіденціальної позиції ірраціонально для S не вірити, що h (зовнішньо ірраціонально)"[7]. Внутрішня раціональність (ВР) визначається для самого суб'єкта і почасти співпадає з епістемічно відповідальною поведінкою, зовнішня раціональність (ЗР) визначається для стороннього спостерігача, її вираженням є найчастіше суспільна думка. Гадаємо, до цих двох видів слід додати ще й третій – глобальну раціональність (ГР), що приписує будь-якій дії (як прийняттю, так і відхиленню переконання) розумність. Принцип ГІ, відповідно до загальної комунікативної інтенціональної основи раціональності, про яку йшлося раніше, вимагає шукати пояснення будь-якої епістемічної дії задля її розуміння.

Існує два можливі варіанти відношення ВР до ЗР: (1) узгодження: мої підстави співпадають із зовнішньою оцінкою ситуації, та (2) конфлікту: мої підстави суперечать зовнішній оцінці ситуації. Маємо не погодитись з Аннісом щодо того, що останній варіант приводить до виникнення ірраціональності хоча б на якомусь рівні, оскільки конфлікт між ВР та ЗР не суперечить принципу

ГР. Ірраціональність виникає як наслідок конфлікту самих підстав: так, наприклад, якщо хтось стверджує, що він король Франції, ми будемо вважати його переконання ірраціональним не тому, ми маємо докази на користь протилежного (що він не король Франції, а історик, що з'їхав з глузду на ґрунті читання історичної літератури), а тому, що для самого суб'єкта таке переконання не може бути когерентним у межах його досвіду.

Попередні зауваження приводять нас також до виділення одного з критеріїв раціональності епістемічної дії – для того, щоб вірити раціонально, слід вірити на підставі доказів або мати підстави для переконання. Дещо ширше (але і коректніше) формулювання буде звучати так: "Для того, щоб бути епістемічно раціональним, суб'єкт має вірити обґрунтовано".

Зауважимо, що необґрунтована віра також може бути істинною, тому таке формулювання заперечує лише тотожність раціональності до істинної віри.

Другий критерій, який слід додати до обґрунтування, це критичне ставлення до переконань (цю думку зі згадуваних авторів відстоює Мейєрс, однак найвідомішим прихильником критицизму як критерію раціональності є К.Поппер). Сама лише віра, що має підстави (переконання, що є обґрунтованими), не є достатньою для приписування їй раціональності. Наприклад, віра дитини в Діда Мороза є достатньою вірою, обґрунтованою, оскільки вона підкріплюється свідченнями батьків, що вважаються найнадійнішим джерелом інформації і непрямими доказами у вигляді різдвяних подарунків, однак ми не можемо визнати таку віру раціональною, оскільки вона викликана некритичним прийняттям переконань. Отже, додамо другу умову: "Для того, щоб бути епістемічно раціональним, суб'єкт має критично ставитись до своїх переконань (піддавати сумніву надійність обґрунтування)".

Перехід від поняття епістемічних обов'язків до епістемічних прав вимагає ще одного невеличкого зауваження: співвідношення раціональності та обґрунтування буде різним з інтерналістської та екстерналістської позицій. Згідно з Мейєрсом, за аналогією з етикою, якась дія оцінюється як правильна в залежності від того, чи ми враховуємо: (1) усі можливі факти, що роблять її істинною – екстерналізм; (2) лише ті, що відомі агенту на момент її виконання – інтерналізм[8]. Ця різниця не зводиться, однак, до різниці між ВР і ЗР, оскільки важливим є саме момент доступності обґрунтування когнітивній перспективі суб'єкта – якщо з інтерналістської позиції для того, щоб бути епістемічно відповідальним, суб'єкт повинен мати внутрішньо доступні підстави для переконання (у сильнішому варіанті навіть бути здатним навести ці підстави), то для екстерналіста ця умова не є необхідною, суб'єкт може мати епістемічні права, не маючи епістемічних обов'язків. Екстерналісти апелюють до того, що ця вимога передбачає волюнтаризм щодо переконань, інакше кажучи, ідею, що ми можемо вільно обирати, вірити у зміст переконання чи ні. З їхньої точки зору, волюнтаризм є хибною концепцією, оскільки оцінка переконань визначається не свідомим вибором, а надійністю процесів їх утворення. Отже, раціональність можна визначати лише через звернення до аналізу процесуального рівня реалізації переконань.

У літературі, присвяченій "етиці переконань", що визначає, за яких умов суб'єкт має раціональне зобов'язання вірити, що p, де p – пропозиція, ця ідея пов'язується насамперед з питанням: "Чи включає "повинен" "можу"?" (Does ought implies can?)[9]. Існує два шляхи тлумачення цього питання – нормативно-епістемологічний та психологічний. У першому "можу" має значення "епістемічно дозволено" (якщо повинен вірити, то дозволено вірити, що p), у другому – значення "здатен виконати зобов'язання" (якщо повинен виконати, то здатен виконати).

Відсутність проведення чіткої межі між цими інтерпретаціями створює основу до почасти невірної аналогії з лінгвістичними поняттями компетенції/перформації (competence/performance), оскільки, як ми гадаємо, така аналогія справедлива лише стосовно психологічного значення "можу" і не може виступати підставою для заперечення нормативно-епістемологічних принципів. Аргумент від невідповідності в окремих випадках реалізації приписів зобов'язанням, що накладаються на самого суб'єкта, влучає поза ціллю, якщо останньою є нормативне поняття епістемічної відповідальності згідно епістемічних заборон і дозволів. Усі нормативні принципи належать до сфери компетенції і керують сферою перформації, однак таке керування не є конституюванням логічної необхідності, тому логічна можливість невідповідності між обов'язком та його реалізацією включається у нормативну теорію в якості її передумови. Іншими словами, правила і норми, у тому числі й епістемічні, існують в експлікованій формі, а не лише на рівні глибинної граматики чи аподиктичних законів чистого розуму, саме тому, що реалізація діяльності є багатоваріантною, вони ж визначають кращу можливість з багатьох.

3. Може скластися враження з попереднього ходу думок, що ми прирівнюємо раціональність до етики переконань, і що поняття раціональності, таким чином, є інтерналістським і деонтологічним. Насправді, раціональність стосується трьох наступних відмінних типів питань рівною мірою: (1) Питання нормативної епістемології – "Як ми повинні приходити до наших переконань?" (2) Питання дескриптивної епістемології – "Як ми приходимо до наших переконань?" (3) Компаративне питання: чи є процеси, які приводять нас до переконань, тими, які повинні приводити до переконань?

Концептуальна відмінність між трьома типами стане зрозумілішою, якщо ми надамо питанням іншого формулювання: (1) Що ми маємо робити, щоб бути раціональними? (2) Якими є стандартні способи отримання нами знання? (3) Як відносяться епістемічні норми до епістемічної практики?

У цьому зміненому формулюванні прояснюється основа потрійного епістемологічного конфлікту: (1) між нормативною та дескриптивною теорією епістемології; (2) між логізованою та психологізованою інтерпретаціями раціональності; (3) між інтерналізмом та екстерналізмом в теоріях епістемічного обґрунтування.

На нашу думку, якщо епістемологія є не лише продовженням психології, але й теорією знання, вона необхідно повинна мати нормативний вимір хоча б тому, що знання є нормативним, але жодною мірою не дескриптивним поняттям (інакше знання було б синонімом до переконання). Якби епістемологія була лише дескриптивною дисципліною, вона представляла б собою лише різновид індуктивістської психологічної теорії переконань. З іншого боку, деякі недоліки надмірно формально-нормативного підходу вже були згадані вище (такий підхід застосовний лише у випадку, що ми є логічно досконалими істотами, однак ми не є ними); тепер ми можемо додати також, що зведення епістемології лише до нормативних функцій обмежує її сферу лише першим питанням. У цій статті ми мусимо залишити осторонь розвиток ідеї необхідності альянсу епістемології та психології чи редукції першої до останньої у зв'язку з другим поставленим нами питанням (це складає надто об'ємну, щоб приділити їй увагу, проблему "натуралізованої епістемології"). Тому необхідність психологізму у теорії раціональності у контексті цього до-

слідження означає не більше, аніж вимагає застосування психології для відповіді на третє питання, до деталізації якого ми звернемося далі.

Проблема стосовно того, чи може раціональність бути нормативним поняттям, яка дискутується у філософській літературі останніх років, має своєю підставою дані сучасних психологічних досліджень, які виявили досить неприємну для захисників раціоналізму властивість когнітивної поведінки людини. Якщо приймати за критерій раціональності логічну доказовість, яка є наслідком застосування двох методів – індуктивного та дедуктивного, – виявляється, що проблема не стільки у тому, що ми приймаємо значну частину інформації на віру, тобто що значна частина наших переконань є необґрунтованою, але й що обидва вказані методи в їх реальному (а не ідеалізованому) варіанті, тобто як вони дійсно використовуються людьми у буденній практиці, є ненадійними джерелами знання.

Перша проблема, яка виникає з емпіричних даних щодо наявності помилок у міркуваннях, значно частіше привертала до себе увагу. Зокрема, філософи (напр., Поллок[10]) неодноразово підкреслювали, що нормативність переконань має своєю основою нашу здатність формувати істинні переконання й уникати хибних, причому помилковість частини наших переконань не є запереченням цієї тези, оскільки, якщо ми здатні встановити помилки у власних міркуваннях, це означає, що принаймні імпліцитно нам притаманне знання про те, яким має бути вірне міркування (саморегулятивний механізм міркувань), що слугує доказом вірності самих наших принципів утворення міркувань.

Однак попередні зауваження пояснюють лише наявність окремих хибних переконань серед множини істинних, і нічого не говорять про законність самого способу визначення істинності чи хибності, інакше кажучи, про те, чому ми деякі переконання оцінюємо як істинні, інші ж як хибні. Неприємність, про яку йшлося вище, стосується саме останнього питання, яке вказує нам на те, що справжній конфлікт раціональності полягає в дечому іншому, аніж поясненні, чому ми здатні помилятися. Останнє пояснення окреслює лише конфлікт між ідеалізованим образом раціональності й практикою, однак не зачіпає дещо глибшої причини конфлікту: відхилення від раціональності зводяться не лише до можливості помилок (погрішності) у міркуваннях, тобто у прийнятті хибних переконань (переконання не відповідає факту), але й у невизначеності щодо істинності основних принципів виведення переконань – дедуктивного та індуктивного, оскільки існує можливість, що ці основні логічні шляхи, за якими ми отримуємо знання, є ненадійними.

А.Ґолдман, зокрема, відзначає, що логіка дає нам принципи, які дозволяють оцінити аргумент як валідний чи невалідний, але не дає принципів для оцінки (поведінки) суб'єкта, що виносить вірне рішення, як обґрунтованої (тобто, чи було це вірне приписування істинності обґрунтованим)[11]. На його думку, бракує психологічного дослідження когнітивних процесів, що породжують міркування, оскільки "самі стандарти раціональності не можуть бути визначені без звернення до психологічних фактів"[12]. Цю думку у більш жорсткому варіанті підтримує Х.Корнбліф. Посилаючись саме на психологічні факти, зокрема, щодо невідповідності оцінки ймовірностей, хибно здійснюваної піддослідними, стандартним механізмам індуктивних виведень, автор стверджує: "Той факт, що ми інколи виявляємо наші помилки, не є сам по собі доказом того, що усі принципи, які керують нашими міркуваннями, вірні"[13]. І навпаки, якщо самоаналіз наших міркувань не виявив помилок, звідси не слід поспішати робити висновок, що останні є вірними. Ми можемо не виявляти помилок ще й тому, що застосовуємо "невірні принципи міркувань до завдання дослідження наших принципів міркувань"[14]. У такому випадку ми не знаємо, що ми помиляємось, і не знаємо про своє незнання (аналогічно фон Ферстер, використовуючи метафору "сліпої плями", казав, що ми "не бачимо, що ми не бачимо"[15]).

Невизначеність щодо принципів оцінки, що виникає після такої скептичної деконструкції панраціоналізму, ставить під сумнів справедливість ширшого застосування поняття раціональності, аніж лише характеристики ідеалізованої теорії епістемічної діяльності (до речі, сумнівною стає й потреба у такій ідеалізації). Подібна ситуація виникає в етиці, яка ґрунтується на принципі summum bonum, довкола так званої "оціночної аномалії", яка виражається у замкненості оціночного ряду – "A>B>C>A", що порушує ієрархічну форму прийняття рішення та оцінки, яку нам звично приписує логіка. Щодо останнього Ферстер зауважує, що така логіка "сама є аномалією і не має нічого спільного з людською поведінкою"[16]. Питання, яке турбує нас у зв'язку з раціональністю, полягає у наступному: чи не виявляється, з описаної нами ситуації, що раціональність є описом деонтологічного стандарту поведінки, який приписує нам, як ми маємо діяти, і не має, одначе, майже нічого спільного з тим, як ми насправді діємо? Якщо раціональність визначається як критична установка, то й саме поняття раціональності слід піддати критиці. Інакше кажучи, раціональність є характеристикою ідеалізованої норми, чи дескрипцією "нормальних" стандартів поведінки, які визначаються емпірично?

Перш ніж відповісти на це питання, експлікуємо проміжний результат дослідження, що випливає з наших попередніх міркувань: епістемічна раціональність є справою швидше не істинності, а обґрунтування, тобто ми можемо визначити раціональність не за самою лише оцінкою, скажімо, як часто людина приходить до істинних чи хибних переконань (раціональна людина – це та, яка має більше істинних переконань, аніж хибних, нераціональна – навпаки), а за оцінкою способу, в який вона приходить до істинних переконань, що можна зробити подвійним чином – аналізуючи, які підстави вона мала, або процеси, які привели до утворення переконань. І перший, і другий спосіб встановлює залежність розуміння раціональності від ставлення до обґрунтування, відповідно, інтерналістського чи екстерналістського варіантів. Інтерналізм як теорія обґрунтування ставить раціональність у залежність від внутрішньої обґрунтованості, визначаючи першу через епістемічно відповідальну поведінку і прирівнюючи її до ВР. Інтерналістську позицію, донедавна панівну в епістемології, влучно змальовують наступні висловлювання: "Поняття обґрунтування більшою мірою пов'язане з регуляцією переконань, аніж з їх продукуванням"[17]; "Норми є дескрипціями не того, що ми робимо, а того, що ми намагаємося зробити"[18].

Екстерналізм, визнаючи перевагу ЗР, неявним чином допускає зворотнє – обґрунтованість переконання може мати критерієм раціональність, яка тут розуміється як доцільність прийняття переконання (радше, ніж прийняття протилежного чи утримання). Найвідомішим захисником цієї позиції є А.Ґолдман, який прирівнює обґрунтованість до надійності процесу утворення переконань, остання ж визначається здатністю процесу приводити радше до істинних, ніж до хибних переконань.

Таким чином, пропонуємо увести розрізнення між двома видами раціональності, що відповідають інтерналістській та екстерналістській позиції стосовно обґрунтування. Використовуючи назви, які Ф.Шмітт[19] дав 2 видам Юмового скептицизму, іменуватимемо їх як ан-

тецедентна та консеквентна раціональність. Основні риси цих видів зображує таблиця:

Антецедентна раціональність	Консеквентна раціональність
деонтологізм	телеологізм
нормативізм	дескриптивізм
логіка	психологія
ідеалізований суб'єкт	емпіричний суб'єкт
відповідальність	доцільність
інтерналізм	екстерналізм
передує епістемічній дії	визначається згідно результату епістемічної дії

Отже, епістемічна раціональність має розглядатися з огляду на існування вказаних двох типів, можливість же зведення останніх до єдиної основи прямим чином залежить від можливості подолання різниці між інтерналізмом та екстерналізмом і трансформації нормативної та дескриптивної теорій епістемології у відповідні рівні єдиного епістемологічного проекту.

[1]*Рорти Р.* Философия и зеркало природы. – Новосибирск, 1997. – С.234; Різницю між двома позиціями можна продемонструвати через аналогію з двома відомими висловлюваннями: "Якби Бога не існувало, його слід було б вигадати з етичних міркувань" Вольтера та "Навіть якби Бог існував, його слід було б заборонити з етичних міркувань" Сартра. Очевидно, що позиція Рорті аналогічна до Сартрівської, наша власна – до Вольтерівської; [2]*Davidson D.* Essays on actions and events. – Oxford University Press, New York, 1980; [3]У цій статті немає місця для розвитку означеного питання, однак згадати про нього для нас було необхідно з метою самовиправдання: як ми зазначили на початку, у філософській літературі майже канонічним є розгляд поняття раціональності як такого, що є похідним від традиції раціоналізму. На наш погляд, немає жодної потреби починати розгляд будь-якого питання стосовно раціональності з ідеї розуму Декарта; [4]*Moser P.K.* Empirical Justification. – D.Reidel Publishing C., 1985. – P.211–236; [5]Тобто доказової від англ. "evidence"; [6]*Annis D.* Knowledge, belief and rationality // The Journal of Philosophy. – Vol. LXXIV, No.4, 1977. – P.222; [7]*Meyers R.G.* The Likelihood of Knowledge. – Dordrecht, 1988. – P.168–171; [8]*Katzoff C.* Epistemic Obligation and Rationality Constraints // The Southern Journal of Philosophy. – V.XXXIV, 1996. – P.460; [9]*Pollock, J.L.* Contemporary Theories of Knowledge. – Rowman and Littlefield Pubs., 1986; [10]*Goldman A.I.* Epistemology and Cognition. – Harvard University Press, 1986. – P.278; [11]Ibid. – P.279; [12]*Kornblith H.* The laws of thought // Philosophy and Phenomenological Research. – Vol. LII, No. 4, 1992. – P.904; Ibidem; [14]*Фёрстер, Х. фон.* О конструировании реальности // Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма. Традиции скептицизма и теории познания в современной философии и теории познания. – Мюнхен, 2000. – С.166; [15]Там же. – С.148; [16]*Kornblith H.* The laws of thought // Philosophy and Phenomenological Research, Vol. LII, No. 4, 1992. – P.905; [17]*Pollock, J.L.* Contemporary Theories of Knowledge. – Rowman and Littlefield Pubs., 1986. – P.131; [18]Ibidem;[19]*Schmitt F.F.* Knowledge and Belief. – London & N.Y., 1992.

Надійшла до редколегії 23.03.2004

Н.Ю.Кривда, канд. філос. наук

КУЛЬТУРОТВОРЧІ ПРОЦЕСИ У ФРАГМЕНТОВАНИХ ОСЕРЕДКАХ КУЛЬТУРИ

Стаття присвячена проблемі еволюції відокремлених культурних систем, механізмам адекватного самоздійснення фрагментованих гілок національної культури.

The article covers the problem of separated cultural systems evolution, adequate realization mechanism of national cultures branches.

Становлячи по суті ідеальну програму творчої адаптації людства до існування у світі, культура здатна забезпечити виживання та ефективне функціонування людини лише доти, доки зовнішні умови та людський дух не набувають принципових змін. "Суперечності між акумульованим колективним досвідом та інтенціями вільної самореалізації конкретної людської персони в кінцевому підсумку й зумовлюють культурний (у найширшому розумінні цього слова) рух"[1]. Культура як система еволюціонує лише у разі наявності конфлікту між адаптованими (спрямованими на реалізацію родової програми, на збереження) та неадаптованими (тими, що несуть індивідуальну мінливість) формами активності культури[2]. Система національних традицій ефективно обслуговує потреби суспільства та пропонує адекватні рішення та моделі, доки не вступає в суперечність із новими потребами, умовами. Стереотипи нездатні підказувати адекватні рішення у разі зміни обставин, застиглі традиційні форми культури вже не здатні забезпечити успіх[3]. Подолання кризи забезпечує докорінна трансформація культурної системи, виживання людства залежить від перегляду самих парадигмальних підвалин світогляду через пошук нових, нестандартних рішень. "Чим вільніше суспільство, тим легше воно продукує спектр різноманітних ідей, частина з яких – як "рятівні" – може бути прийнята народом та стати основою програми подолання кризи"[4].

Аналіз культуротворення – одна з найпомітніших тем у науковій літературі. Загально-філософське обґрунтування проблеми представлене у роботах С.Б.Кримського, Є.К.Бистрицького, соціо- та антропокультурним проблемам присвячені роботи В.Г.Табачковського, Є.І.Андроса. Особливостями феномену національної культури опікується як філософське мислення (С.Б.Кримський, С.В.Пролєєв, В.В.Шамрай, Ю.В.Павленко, В.І.Мазепа, Я.Д.Ісаєвич), так і філологія, літературознавство, мистецтвознавство (М.Г.Жулинський, В.І.Яременко, С.Д.Павличко, В.А.Овсійчук). Онтологічні функції культури в умовах XX століття активно досліджуються російськими дослідниками (А.Я.Флієр, Л.Г.Іонін). Окреме річище становлять твори власне закордонних дослідників, що споглядали культуру українських осередків зсередини (М.Шлемкевич, І.Мірчук, В.Голубничий, Ю.Шевельов (Шерех)). Такий досвід теоретичного вивчення має стати вирішальним кроком у вирішенні значущих практичних завдань – акумуляції та інтерпретації соціокультурного досвіду діаспори, міжпоколінної трансляції культурного досвіду в актуальній та ціннісно значущій формі.

У цьому контексті автор розглядає культурогенез у фрагментованих культурних системах, специфіку екзистенційних орієнтацій етнокультурних спільнот. Мету дослідження автор вбачає в здійсненні філософсько-культурологічного аналізу особливостей процесу культурної фрагментації, її механізмів. За яких умов та за яким сценарієм відбувається адекватне самоздійснення фрагментованих гілок національної культури?

Для автора статті методологічно принциповою є теза щодо символічної природи культури. Людина – істота символічна, вона перебуває в символічному полі культури, символічному універсумі, частини якого – мова, міф, мистецтво, релігія. Людина безпосередньо не протистоїть реальності, між нею та світом – власно людська символічна активність[5]. У цьому контексті виключно евристичного потенціалу набувають ідеї С.Б.Кримського щодо "Ціннісно-смислового Універсуму" як основи людського буття. "Світ культури, альтернативний прірві трансцендентного і хаосу іманентного буття, виступає, таким чином, універсальним медіатором між нами та двома сферами буття, наявними перед нами і в нас самих. Через нього вони отримують людськосумірні цінність та смисл. Тому весь людський (олюднений)

© Н.Ю.Кривда, 2004

світ… конституюється в якості Ціннісно-смислового Універсуму"[6]. Ця категорія в контексті дослідження відіграватиме принципову роль.

Одним із складників процесу трансформації культури, розширення рамок онтологізації світу та умовного зростання об'єктивності при побудові в культуротворчому процесі картини світу стає, зокрема, феномен поліглотності культури. Під поліглотністю культури розуміємо здатність (схильність) певної культури до запозичення символічних (мовних, художніх тощо) структур інших культур у процесі інтенсивної взаємодії, зумовленої соціально-історичними процесами або ж генерованої самим культурним процесом. Характерною для наших часів є, зокрема, активізація культурних обмінів, поширення полікультурності серед носіїв елітарної культури, пряме "запозичення культур". Іншим важливим складником трансформації культури пропонуємо вважати розвій поліцентричності національних культур, тобто процес фрагментації культурного розвитку, зумовлений переважно соціально-історичними процесами. Фрагментація культуротворчого процесу обумовлена, перш за все, зміною "культурного середовища" та умов існування окремих частин спільноти, відділених соціально та/або географічно Через зміну цілей, механізмів та інструментарію онтологізації світу фрагментація культуротворчості призводить до появи стійких розбіжностей у межах новостворених культурних комплексів, за умови збереження базових ціннісних систем, які визначають етнокультурну приналежність до єдиної спільноти.

Забезпечення інтенсивного обміну ідеями між культурами виступає засобом збільшення ефективності наявних інструментів онтології культури, оскільки культура не відчуває об'єктивної потреби змінювати власний апарат під тиском зовнішніх чинників, але може адаптувати до власних потреб онтологізації світу пам'ятки або цінності, або навіть ціннісні системи інших культур, таким чином об'єктивуючи до певної межі картину світу, яка формується в рамках власної культури[7]. Процес запозичення ціннісних елементів по суті підтверджує поліглотність культури, її здатність до успішного функціонування лише у разі постійного розширення зовнішніх імпульсів. Зростання поліглотності культури підвищує її здатність до адаптації в нових умовах, а відтак – значно збільшує ефективність онтологічної функції культури. Під впливом міжкультурного обміну корегується вплив традиціоналістських тенденцій у культуротворенні, зменшується інертність культуротворчого процесу та розгалужуються символічні системи, "мови" культури.

Окремим випадком специфічної реалізації онтологічної функції культури, зворотнім за своєю природою запозиченням ціннісних систем у міжкультурному обміні, є фрагментація культуротворчого процесу. Під фрагментацією в даному контексті розуміємо суто просторове, географічне явище, не пов'язане із стратифікацією суспільства. Фрагментація культуротворчого процесу переважно є продуктом онтологічної функції культури, адаптації традиційних ціннісних систем (ціннісно-смислового універсуму) до змін в оточенні. Така фрагментація, на відміну від міжкультурної взаємодії, завжди відбувається під впливом соціально-історичних змін і знаходить своє безпосереднє виявлення в онтологізації цих змін. Як правило, фрагментація культуротворчого процесу проявляється в розгалуженні спільної культурної традиції, появі окремих підсистем єдиного етнокультурного простору. Цей процес переважно не впливає на характер, ціннісні установки та сутнісні характеристики символічної структури культури, але сприяє появі та розвитку окремих підсистем, які доповнюють традиційну систему. Водночас, слід зазначити, що за умови високої інтенсивності зміни оточення культурного осередку, поступово в умовах домінування зовнішнього у світосприйнятті частини етнокультурної групи спільні цінності (елементи ціннісно-смислового універсуму) єдиної культури можуть фактично вступати в конкуренцію з новим, але актуалізованим на більш високому рівні, зовнішнім чинником. У такому випадку фрагментація культуротворчого процесу може поглиблюватися до межі, за якою кожна зі складових почне виконувати онтологічну функцію власної культури, використовуючи відмінні ціннісні системи, що фактично спричинить появу окремих варіантів онтологізації світу.

Цей аспект має значення у вивченні фрагментованих культуротворчих комплексів, для яких притаманні географічне розпорошення основних джерел сутнісної інформації, часткова ізоляція цих джерел одне від одного, внаслідок чого культурні процеси відтворюються в таких комплексах автономно. Географічна фрагментація осередків єдиної культури за умови збереження автентичного культуротворчого процесу в кожному з таких осередків, безумовно, створює додаткові проблеми у здійсненні онтологічної функції культури в єдиному потоці. Однак часто-густо культурні процеси у фрагментованих осередках зберігають на лише спільні засади (як історичні, так і інструментальні, зокрема, мовні), але й тривалий час здатні відтворюватися подібно один до одного за напрямком і завданнями, що є наслідком переважно традиційної орієнтації. Зміна умов життєдіяльності в окремих осередках, їх не подібність до материнської культури та один до одного призводять до суттєвих відмінностей в онтологізації світу. В свою чергу, ці розбіжності приведуть до специфічної адаптації традиційних ціннісних систем і, як наслідок, до відтворення відмінних, можливо, різноспрямованих культурних процесів. В залежності від інтенсивності зовнішніх впливів та внутрішнього культуротворчого потенціалу окремих осередків результатом можуть стати ініційовані онтологічними розбіжностями відбрунькування і, згодом, принципове розгалуження культури. Користуючись термінологією С.Б.Кримського, конституюється новий Ціннісно-смисловий Універсум, що опосередковує буття людини в нових умовах, створює нову смислову – культурну – реальність в іншому вимірі.

Важливим чинником у вирішенні онтологічних проблем фрагментованих культурних процесів є самоідентифікація в межах певного семіотичного простору, яка тісно пов'язана із загальною проблемою екстра культурологічного аспекту культури. Останній проявляється у відтворенні самого носія культури в картині світу, що створена певним ціннісним універсумом. Самоідентифікація виступає певною процедурою, тісно пов'язаною з онтологічною функцією культури, оскільки позиціонування індивіда або групи в процесі самоідентифікації також відбувається в рамках конкретної культурної парадигми. В цьому сенсі самоідентифікація в культуротворчому процесі стає іманентною характеристикою певної культури, що поділяється автоматично носіями цієї культури і не потребує реалізації специфічної процедури.

Вірно, що весь комплекс цінностей, створений у рамках певної культури, фактично передбачає моністичне вирішення питання про самоідентифікацію, – не безпосередньо, а опосередковано, завдяки інкорпоруванню в базові цінності культури набору ознак, які в сукупності являють собою унікальну характеристику конкретної культури, а в онтологічній її функції – визначають унікальну картину світу, створену конкретною культурою. Притому найбільше ця унікальність буде проявлятися в позиціонуванні самої культури та її індивідуальних, суспільних (етносуспільних) та інституціональних носіїв у

побудованій картині світу (яка в радикальних випадках може відповідно набувати вигляду, наприклад, етноцентричної). Основні параметри самоідентифікації, так само як основні параметри онтологізації світу, можуть будуть закладені в носіїв конкретної культури не тільки свідомо (через освіту, ідеологію), але й на підсвідомому рівні. Так, культура спроможна об'єктивізувати власне буття поміж носіями культури, допоки зберігає унікальний набір цінностей, які виступають не тільки категоріями онтології, але й критеріями самоідентифікації носіїв культури. Важливим елементом процесу "культурної" самоідентифікації, таким чином, є здатність культури до відтворення життєздатних цінностей, тобто, збереження еволюції як внутрішньої, так і зовнішньої, онтологічної.

Цей чинник набуває набагато більшого значення у випадку фрагментованого культуротворчого процесу. Такий процес буде зберігати здатність до відтворення культурних цінностей, необхідних для самоідентифікації носіїв лише в разі збереження еволюційного потенціалу, в тому числі й по відношенню до здійснення онтологічної функції культури. Передумовою відтворення критеріїв самоідентифікації є наявність сталого осередку культури, здатного (за своїми кількісними та якісними параметрами) на самостійне культуротворення. Умовою їх відтворення буде адекватність культуротворчого процесу завданню збереження онтологічної актуальності власної культури. В подібному випадку культура буде зберігати набір автентичних цінностей, що визначають її самість, але водночас адаптувати фрагментований культурний процес до загальнокультурного контексту в рамках всього цивілізаційного розвитку. Саме цей аспект автентичності культури є надзвичайно важливим з точки зору онтологічної функції культури: суб'єктивне розуміння певного культурного феномену з минулого може бути відмінним (можливо, більш адекватним, досконалим) від того, яке було закладено в нього на момент створення авторами та сучасниками, оскільки цей феномен інкорпорується у загальну картину розвитку історії культури, пов'язується як із попередніми, так і з наступними по відношенню до нього артефактами. В такому випадку автентичність у чистому вигляді стає непрактичною, інколи й небажаною, оскільки не сприяє еволюції, а навпаки, її гальмує[8]. Висновок зрозумілий: для збереження здатності відтворювати певну культуру потрібно не тільки консервувати її прояви, пам'ятки, ціннісні структури, але розвивати їх. У випадку, коли розвитку не відбувається, по-перше, неминуче визначаються розбіжності між культурними надбаннями та характером певної культури, неадекватне здійснення нею онтологічної функції, що буде спостерігатися в різних гілках відокремленого культуротворчого процесу. По-друге, ізольований в оточенні іншої культури індивід (або група), що не може самостійно реалізовувати культуротворчу функцію, зберігає цілісну "культурну" самоідентифікацію в межах тих ціннісних параметрів, що були притаманні їх культурі на час фрагментації. Отже, за певний час індивід (або група) фактично втрачають спільність критеріїв самоідентифікації із власною культурою, оскільки фрагментована культура механічно зберігає автентичність, а відтак не онтологізує сучасний для носії культури життєвий світ.

У цьому сенсі специфічним феноменом культуротворення виступає діаспора[9]. За своєю природою діаспора апріорі має усі ресурси для відтворення культуротворчого процесу – вона переважно достатньо численна, формується поза межами власного етнокультурного середовища впродовж нетривалого періоду. Крім того, діаспори, як правило, відтворюють у новому середовищі за кількісним та якісним складом певну частину етнокультурного соціуму в тій самій структурі взаємовідносин, яка існувала до виникнення діаспори (у разі переділу кордонів етнокультурна група зберігається в попередніх географічних та організаційних формах, в разі масової еміграції представники однієї етнокультурної групи тяжіють до компактного розселення в новому середовищі[10]). Саме діаспора репрезентує феномен, найбільшою мірою відповідний до ситуації географічної фрагментації культуротворчого процесу. Зберігаючи ціннісні системи, що є спільними для членів діаспори та для представників загальної етнокультурної групи, діаспора на початковому етапі фактично відновлює в новому оточенні той самий культуротворчий процес, який розгортався до моменту відокремлення.

Як специфічний онтологічний феномен, світосприйняття діаспори на початковому етапі також буде відповідним тому, яке було притаманним культурі загалу. Але саме онтологічна функція культури виступає чинником автономної еволюції діаспорного культуротворчого процесу, який неминуче стає відмінним від "серцевинного" культуротворення. Внаслідок онтологізації оточуючого світу діаспора суттєво перетворює загальну картину світу, яка існувала попередньо. Поступово формується новий варіант Ціннісно-смислового Універсуму. Так відбувається тому, що культура виступає набором можливих дій соціальної групи, які залежать від суб'єктивних чинників, з-поміж іншого, від географічного положення такої групи та від її оточення[11]. Змінене середовище виступає більш важливим чинником онтологізації світу, ніж набір цінностей, які поділяються діаспорою з "серцевинною" культурою. Для діаспори залишається можливим збереження автентичного комплексу цінностей, але необхідним стає його адаптація до нових умов життєдіяльності, в яких відбувається культуротворчий процес.

Відтак розвиток культури в діаспорі відбувається за одним із двох сценаріїв. В першому випадку культуротворення в діаспорі відтворює традиційні ціннісні системи і консервує їх, ізолюючи від зовнішніх впливів і не використовуючи в якості інструментів онтології. Збереження автентичної культури, невиконання нею своєї онтологічної функції зберігає картину світу, яка відповідає результатам культуротворення в "серцевині" етнокультурної спільноти на час, коли відбулася фрагментація; із плином часу еволюційність культуротворчого процесу не забезпечується. Внаслідок цього система культурних цінностей в діаспорі залишається незмінною, втрачає онтологічну спорідненість із "серцевинною" культурою, оскільки не відбиває змін, які відбулися в онтологізації зміненого навколишнього середовища в культуротворчому процесі "серцевини" етнокультурної спільноти, і, як наслідок, випадає з процесу культуротворення власної культури. Традиціоналістський набір цінностей культури та світосприйняття такої діаспори поступово стає анахронічним для носіїв "серцевинної" культури, не сприймається ними як споріднений. З іншого боку, невідповідність традиційної онтологізації новому середовищу та впливам його на життєдіяльність діаспори спричиняє, фактично, створення подвійної культурної системи. В новоствореному культурному універсумі онтологічну функцію для діаспори виконує лише нова, альтернативна традиційній, культура, і саме вона стає домінуючою для більшості представників діаспори. Як правило, в якості такої культури виступає культура оточуючого соціуму.

За другим сценарієм діаспора, відштовхуючись від наявного культурного багажу, спираючись на нього, починає розбудовувати власну культуру у відповідності до нового середовища, тобто, відтворювати нову кар-

тину світу в умовах, що радикально відрізняються від умов формування "серцевинної" культури. Внаслідок такого розвитку культуротворчого процесу онтологізація світу призводить до побудови картини світу, відмінної від ціннісно-смислового універсуму "серцевинної" культури. З плином часу діаспора, продовжуючи реалізовувати власний культуротворчий процес, фактично створить відгалуження від "серцевинної" культури, яке, в залежності від конкретних умов та ресурсів діаспори, буде мати ознаки квазі-культури або мета-культури. Квазі-культура запропонує спотворене поєднання традиційної культури представників діаспори та культури, в оточенні якої діаспора знаходиться (найяскравіший приклад – механічно сконструйовані мовні потвори). Бажаним представляється створення мета-культури, а саме – власної життєздатної культурної традиції. Така новоутворена культура має потужні ознаки традиційної культури (спорідненість із нею не лише за формальними ознаками – мовними, фольклорно-етнографічними тощо, але й з точки зору адекватної онтологізації сучасного світу), але при цьому відтворила (під впливом іншої культури) власний ціннісний комплекс. Мета-культура життєздатна у разі життєздатного Ціннісно-смислового Універсуму, який продукує адекватні "відгуки" на "виклики" обставин, що змінилися.

Безпосередній вплив на відтворення культуротворчого процесу у діаспорі, зокрема, на виконання ним онтологічної функції культури, спричиняє і характер та інтенсивність взаємовідносин між діаспорою та "серцевинним" осередком культури. У разі низької інтенсивністі такого зв'язку вплив культуротворчого процесу в "серцевинному" осередку не відчувається у характері та напрямку розвитку фрагментованої культури. В разі, якщо цей зв'язок потужний, діаспора не зможе у повному обсязі виконувати власну культуротворчу і, зокрема, онтологічну функцію, а в окремих випадках цілком функціонуватиме в межах материнського культуротворчого процесу.

Таким чином, онтологічна функція є іманентною культурі, вона тісно пов'язана з культуротворенням, зокрема, із причинами та характером еволюції окремих культурних (етнокультурних) груп, їх взаємодією між собою, відокремленням нових, специфічних культурних осередків у результаті фрагментації культуротворчих процесів. Така фрагментація виступає продуктом різної онтологізації світу окремими підгрупами і, у свою чергу, відтворює нові ціннісні системи, які використовуються в подальшій онтологізації світу в рамках розділених культуротворчих процесів. Вдалим сценарієм розвитку фрагментованого культуротворчого процесу можна вважати створення такого Ціннісно-смислового Універсуму, який запропонує збереження самості культури через функціонування її автентичних цінностей та, водночас, надасть культурі найбільших можливостей до адаптації щодо загально цивілізаційного розвитку.

Перспективним видається подальше вивчення феноменологічного та аксіологічного спадку осередків фрагментованої культури, екзистенційного досвіду зарубіжної україністики, який може стати одним з інструментів подолання кризи національної самосвідомості, запропонувати механізм соціокультурної комунікації нового типу.

[1]*Павленко Ю.В.* Методологічні засади та загальні контури періодизації історії української культури // Феномен української культури: методологічні засади осмислення / В.Шинкарук, Є.Бистрицький, Є.Андрос та ін. Під ред. В.Шинкарука, Є.Бистрицького. – К., 1996. – С.169; [2]Див.: Асмолов А.Г. Психология индивидуальности: Методологические основы развития личности в историко-эволюционном процессе: Учебн.-метод. пособие. – М., 1986. – С.33-38; [3]Див.: Павленко Ю.В. Методологічні засади та загальні контури періодізації історії української культури // Феномен української культури: методологічні засади осмислення / В.Шинкарук, Є.Бистрицький, Є.Андрос та інш. Під ред. В.Шинкарука, Є.Бистрицького. – К., 1996. – С.168-174; [4]Там само. – С.173; [5]Див.: Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С.28-29; [6]*Крымский С.Б., Павленко Ю.В.* Инварианты цивилизационного процесса // Цивилизационные модели современности и их исторические корни / Ю.Н.Пахомов, С.Б.Крымский, Ю.В.Павленко и др. Под ред. Ю.Н.Пахомова. – К., 2002. – С.25-26; [7]Див.: Tikhanov, Galin. Why did Modern Literary Theory Originate in Central and Eastern Europe? // Common Knowledge. – 2004. – 10(1). – P.67; [8]Див.: Davies, Stephen. The Ontology of Musical Works and the Autenticity of their Performance // Critica. – 1991. – №25(1). – P.22; [9]Див.: Заставний Ф.Д. Українська діаспора (розселення українців у зарубіжних країнах). – Львів, 1991. – С.9; [10]Там само; [11]Див.: Carroll, Noel. The Ontology of Mass Art // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. – 1997. – 55(2). – P.189.

Надійшла до редколегії 23.02.2004

С.В.Куцепал, докторант

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ОНТОЛОГІЯ Ж.-П.САРТРА: ДІАЛЕКТИКА БУТТЯ ТА НІЩО

У статті йдеться про головні ідеї онтології Ж.-П.Сартра. Характеризується Буття, розглядається природа й значення Небуття. Розглядаються подібності й відмінності між Сартром та Гегелем, Сартром і Хайдегером.

The essay is about the main expressions of the ontology of J.-P. Sartre. There is charkterisation or Being as well as an observation of nature and meaning of the Non-Existing.Also differences and similitarities between Sartre and Hegel and Sartre and Heidegger are shown.

XX століття стало поворотним пунктом у розвитку філософії, оскільки суб'єкт-об'єктне відношення, характерне для напрацювань мислителів XVIII–XIX ст., котре мало за мету, з одного боку, створити програми суверенізації людини, а з іншого – знайти можливість зв'язку суверенного людського духу зі сферою Іншого, залишилось у минулому. Сучасна західна філософія проголосила несуттєвими дуалізми суб'єкта та об'єкта, буття та свідомості, сутності та явища. На теренах філософії життя та феноменології виникає оновлена онтологія, котра спочатку розумілась як "онтологія суб'єктивності", а потім, під впливом психоаналізу та структуралізму, перетворилась на вчення про світ, в якому не залишилось місця для суб'єкта в якості фундаментального поняття. Значний внесок у формування такої онтології здійснили французькі мислителі, починаючи від Жана-Поля Сартра, котрий довгий час вважався "властителем дум" високоосвіченої західної публіки XX століття, а особливо бунтівної французької молоді 60-х років.

Сучасний стан розвитку філософії характеризується значною кількістю праць, де аналізуються нагальні проблеми сучасної західної філософії. Зокрема, варто відзначити дослідження П.Гайденко, А.Зотова, А.Михайлова, Н.Мотрошилової, А.Руткевича, Е.Соловйова та ін. в Росії, а також розробки українських дослідників: І.Бичка, Б.Головка, А.Єрмоленка, А.Лоя, В.Лук'янця, В.Ляха, Є.Причепія, В.Табачковського, В.Ярошовця та ін.

Серед сучасних філософів, творчість яких підпадає під постійну увагу дослідників та критиків, особливе місце належить представникам французької філософії останніх десятиріч XX століття, оскільки саме вони ставили найбільш нагальні питання – сутність та статус

© С.В.Куцепал, 2004

філософії, проблеми співвідношення буття та існування, питання легітимності метафізики тощо. Філософський спадок Ж.-П.Сартра неодноразово ставав об'єктом вивчення як вітчизняних, так і російських дослідників (Н.Автономова, О.Вайнштейн, О.Заїченко, С.Зенкін, І.Ільїн, В.Кузнєцов, Н.Мотрошилова, О.Соболь, О.Хома), але власне онтологічний вимір творчості Ж.-П.Сартра досліджувався досить фрагментарно, тому дана стаття ***має за мету*** розкриття онтологічної складової, яка міститься у доробку французького філософа, заповнення прогалин у даній галузі знань.

Головні завдання статті – аналіз версії онтології, представленої у роботі Ж.-П.Сартра "Буття та Ніщо", виявлення спільних моментів розуміння онтологічної проблематики французьким філософом та представниками німецької філософської традиції (Г.Геґель та М.Гайдеґґер), а також визначення відмінностей їхніх концепцій.

Сартр вважається творцем феноменологічної онтології, суть якої полягає у тому, що це – онтологія людського існування, котра має вихідною позицією суб'єктивність індивіда. Головна методологічна установка такої онтології – "винесення за дужки" метафізики суб'єктивного ідеалізму шляхом редукції сутності до комплексу явищ, що "самі себе демонструють". Явища, які виявляють сутність, не є ні внутрішніми, ні зовнішніми, вони всі рівноцінні, відсилають до інших явищ, і жодне з них не можна визнати пріоритетним.

Наслідком такого методологічного підходу є позбавлення від кількох груп дуалізмів – внутрішнього та зовнішнього, буття та явища, можливого та дійсного, видимості та сутності, які перетворюються на новий дуалізм – скінченого та нескінченого. Цей новий дуалізм вже не має до метафізики жодного відношення, адже означає не визнання нескінченого в якості "трансцендентного", а лише вказує на постійну можливість трансценденції, тобто виходу за межі наявного, існуючого, "здатність бути розвернутим у серію реальних або можливих явищ". Якщо сутністю явищ є позірність, котра більше не протиставляється будь-якому буттю, то виникає проблема буття саме цієї позірності, на котрій, власне, й базується Сартрове дослідження Буття та Ніщо.

Розрізняючи "феномен буття" та "буття феноменів", Сартр робить важливий висновок , що не-наявне, відсутнє володіє таким самим буттям, як і наявне, бо не можна визначити буття лише як присутність, оскільки відсутність так само розкриває буття, адже не бути в даному місці означає бути деінде.

Власне, онтологія Сартра розпочинається поняттям "пустого" буття, *"буття, яке тотожне Ніщо",* котре знаходиться "всюди і ніде" та характеризується трьома ознаками: *буття є, буття є в собі, буття є те, що воно є.* Буття не можна ні утворити з можливого, ні редукувати до необхідного, "всередині" його не існує жодних відмінностей, а тому у ньому ще немає рефлексії по відношенню до себе, його єдина властивість – власне буття ("*є те, що воно є"*). Оскільки це буття абсолютне, то воно не може мати ніякої активності, на відміну від рефлексивного буття свідомості, тому що свідомість завжди відноситься до самої себе як до власного предмета, тобто вона одночасно і *"в-собі"*, і *"для-себе"*. "Буття, яке тотожне Ніщо" не знає мінливості, воно ніколи не вбачає себе в якості іншого, не може підтримувати ніяких відношень з іншим, є безмежним і вичерпується буттям.

Навпаки, буття свідомості, маючи властивість рефлексії, здатне до неґації. Людина як носій свідомості створює предметний світ, що постає її інобуттям, тобто утворюється "буття того, що не є я сам". Ставлячи запитання, котрі стосуються сутності предметного світу, людина може отримати два види відповідей стосовно предмету запитання – відповідь, що підтверджує його буття ("так"), або відповідь, яка це буття заперечує ("ні"). Отже, людська реальність складається з двох компонентів – позитивного Буття та Ніщо.

Досліджуючи походження та сутність Ніщо, Сартр багато в чому послуговується принципами фундаментальної онтології М.Гайдеґґера, розпочинаючи свої роздуми з утвердження тези про те, що джерелом заперечення постає запитання. Саме запитання окреслює структуру предметного світу, який вступає в певне відношення з тим, хто запитує. "У кожному запитанні ми постаємо перед буттям, яке запитуємо. Отже, кожне запитання передбачає буття, котре запитує, і буття, про яке запитують. Воно не є первісним відношенням людини до буття-в-собі, а навпаки, перебуває в межах цього відношення і підтримує його"[1].

Будь-яке запитання передбачає дві можливі відповіді – позитивну або негативну. Запитування (*вопрошание*) відіграє надзвичайно важливу роль ще й тому, що підводить того, хто запитує, до усвідомлення принципової тези: "нас оточує ніщо". Саме постійна можливість небуття всередині нас і поза нами обумовлює наші запитання про буття. Небуття при цьому виконує організуючу функцію, адже те, чим буття буде з необхідністю, розуміється лише на основі того, що воно не є, тобто – "буття є *це* і поза цим – *ніщо*".

Наступне питання, яке вирішується Сартром, пов'язане з походженням Ніщо. Ніщо привноситься у світ лише людиною, її свідомістю а тому є власне людське Ніщо. "Буття крихке, якщо воно несе у своєму бутті певну можливість не-буття. Проте, знову ж таки, саме через людину крихкість *приходить* у буття, оскільки індивідуалізовані обмеження, які ми зауважили раніше, є передумовою крихкості: *певне* буття крихке, а не *будь-яке* буття, останнє перебуває поза будь-яким можливим руйнуванням. Отже, відношення індивідуалізуючого обмеження, в яке людина вступає з певним буттям на первісній основі свого відношення з буттям взагалі, спонукає крихкість приходити в це буття як перманентна можливість не-буття"[2].

Значну роль у творенні Ніщо відіграє заперечення, а тому буття, з яким пов'язане заперечення, Сартр позначає як *"для-себе-буття"* (на відміну від *"в-собі-буття",* котре характеризується як "повна позитивність", а тому не може виробити Ніщо). Услід за Геґелем, Сартр стверджує, що Буття і Ніщо можуть стати рівноправними і, у той же час, відмінними лише тоді, коли наявна рефлексія, тобто коли первинне Буття, тотожне Ніщо, розділилось на "у-собі-буття" (нагадаємо, що це – первинне "пусте" буття, в якому ще немає рефлексивного відношення до себе) і "для-себе-буття", коли має місце відношення безпосереднього та опосередкованого. Лише у такому випадку можна відрізнити "суте Буття" від "Буття змістовного". Якщо існує "суте Буття", то повинно існувати "суте Ніщо", котре також має бути позбавлене будь-якого змісту.

Сартр наводить відому тезу Геґеля: "Wesen ist, was gewesen ist" (сутність – це те, що було), згідно з якою сутність та суте буття неподільно поєднані, а тому суте буття зовсім не є пустим, а, навпаки, містить у собі всі можливі змісти, тобто сутність передує буттю. Визнаючи наведену тезу Геґеля, Сартр зміщує акценти, показуючи, що буття не відноситься до феномену як абстрактне до конкретного, буття не є "структура серед інших", воно само – умова всіх структур і всіх моментів, та основа, на якій віднаходяться властивості феномену. Сартр зосереджує увагу на людському бутті і визначає його найважливішою характеристикою свободу. За та-

кого підходу сутність людини – як те, що вже було, не передує існуванню людини, а слідує за ним, але такий висновок філософ робить вже на основі феноменологічної концепції Ніщо.

Сартр виділяє два розуміння взаємозв'язку буття та ніщо, котрі можна умовно позначити як "лінія Геґеля", згідно з якою буття та ніщо є однаково необхідними складниками реальності, але при цьому не відбувається "перехід" буття в ніщо; та "лінія Гайдеґґера", де акцентується та сила взаємовиключення, з якою буття та небуття впливають одне на одне, а вся існуюча реальність – лише та напруга, що випливає з цих двох антагоністичних сил. Саме це й дає можливість довести, що буття та небуття вже не є пустими абстракціями. Згідно з Гайдеґґером, ніщо не є, воно підтримується та обумовлюється трансцендентністю.

Сартр погоджується з Гайдеґґером у тому, що виникнення людської реальності представляє собою раптове "виникнення буття у небутті", оскільки саме у ніщо світ міститься в "непроявленому" стані, тобто, що заперечення має свою основу в ніщо.

"Але коли ніщо засновує заперечення, то це тому, що ніщо містить у собі суттєву структуру *ні*. Іншими словами, те, що ніщо створює підґрунтя для заперечення, не є байдужою порожнечею або замаскованою відмінністю. Ніщо – джерело неґативного судження, оскільки само є запереченням. Воно засновує заперечення як *дію*, оскільки воно є запереченням в якості *буття*. Але ніщо може бути ніщо лише тоді, коли воно неантизує себе саме як ніщо світу; інакше кажучи, якщо у своїй неантизації воно виразно скеровує себе до світу, аби конституювати себе як відторгнення світу. Ніщо несе буття у своєму осерді. Але як це виникнення може пояснювати таке неантизуюче *відторгнення*? Далеко від істини те, що трансценденція, яка є "проектом себе по той бік...", може засновувати ніщо; навпаки, ніщо є самим ядром трансценденції та обумовлює її" [3].

Відповідно до думки Сартра, зовсім не обов'язково занурювати світ у ніщо для того, щоб осягнути ті елементи небуття, які постійно зустрічаються в глибинах буття (на кшталт: "П'єра тут немає", "Я не маю більше грошей" та ін.). Для цього достатньо просто заперечити наявність у предмета певної властивості або ознаки, знаходячись у цей момент у межах буття.

Сартр уводить нове поняття – заперечність (négatité): це реальності, котрі не лише являють собою об'єкти судження, але, у той же час, переживаються, ставляться під сумнів, живуть запереченням у своїй внутрішній структурі, і саме це є необхідною умовою їх існування. Ці заперечення неможливо перевести в ніщо, оскільки вони є розсіяними в бутті, підтримуються буттям і суть умови реальності. "Ультрасвітове ніщо відповідає за абсолютне заперечення; але ми тільки-но виявили безліч різновидів ультрасвітового буття, які мають таку ж реальність і силу, як і інші типи буття, але вміщені у рамки свого небуття. Вони потребують пояснення, яке залишається в межах реальності. Ніщо, якщо воно не підтримується буттям, зникає *як ніщо*, і ми впадаємо в буття. Ніщо може бути неантизованим лише на тлі буття; якщо ніщо і може бути даним, то ні до, ні після буття, ані (якимось загальним чином) по той бік буття, але в самому ядрі буття, його осерді, як хробак"[4].

Незважаючи на непогодження Сартра з Гайдеґґером у деяких деталях (наприклад, французький філософ не вважає придатність та спідручність тими первинними характеристиками, за допомогою яких відкриваються об'єкти світу, "для того, щоб тотальність буття упорядковувалася навколо нас у спідручності, аби вона подрібнювалась у диференційованих комплексах, які посилаються один на одного й котрі можуть нам *слугувати*, потрібно, аби неґація виникала не як річ серед інших речей, а як поняттєва рубрика, що відає порядком і розподілом великих мас буття в речах"[5]), він приймає головний гайдеггерівський принцип, згідно з яким людська суб'єктивність є вихідною точкою, основою нової онтології. Щоб побудувати цю нову онтологію, потрібно дослідити природу Ніщо.

Основна теза, котра є першопочатком Сартрової теорії, полягає в тому, що тим, що знищується в запереченні, а після цього існує як таке, котре зазнало на собі заперечення, може бути лише буття, оскільки, перш ніж неантизуватися, потрібно все ж таки бути"... Ніщо не може перебувати поза буттям ні як додаткове й абстрактне поняття, ані як нескінченне середовище, в якому буття перебувало б у підвішеному стані. Треба, аби ніщо було дане в надрах буття, щоб ми могли вловити цей частковий тип реальності, який ми назвали неґативностями"[6]. Ніщо володіє наступними атрибутами – Ніщо не є, Ніщо було, Ніщо не неантизує себе: Ніщо *неантизоване*. Власне, у цьому криється розуміння новації Сартра у сфері феноменології, адже на перший план виходить людина зі своєю свідомістю, а також зі здатністю свободи, породженої цією свідомістю, оскільки саме свобода редукується Сартром до здатності заперечення. "Людина презентує себе... як якесь буття, що примушує ніщо з'явитись у світ..."[7]. Буття, за допомогою якого Ніщо приходить у світ, – це суще, у бутті якого міститься запитання про Ніщо його буття, тобто, суще, за участі котрого буття приходить у світ, має бути його власним Ніщо, власною онтологічною характеристикою.

Усі попередні роздуми Сартра доводять, що здатністю ставити запитання, отримувати заперечні відповіді, певною мірою ставити себе "поза буттям", наділена лише людина. Філософ стверджує, що сутність людського буття – свобода, оскільки це буття має рефлексивну природу, тобто є буттям свідомості. Людина Сартра – це "свідомість у плоті", котра не може не бути свободною, буття свідомості тотожне свідомості свободи. Лише людині властиве почуття туги – відділення за допомогою Ніщо (Rien) минулого від майбутнього, теперішнього від минулого. Саме туга підводить людину до усвідомлення необхідності вільного вибору та прийняття рішення. Коли людина тужить, вона відділяє себе за допомогою ніщо від того, що вже сталося, від власної сутності, відбувається негація власного минулого, залишається лише майбутнє у вигляді набору власних можливостей. Здійснити таку операцію негації надзвичайно важко, тому людина, котра потрапила у ситуацію вибору, намагається будь що відстрочити вибір "тут та зараз". Якщо ж людині все ж вдається переконати себе у неможливості вибору у даній ситуації (сила обставин, тиск авторитету, воля батьків, Бога, службовий обов'язок тощо), то настає полегшення, туга на деякий час зникає, але це досягається ціною відмови людини від власної свободи, а без свободи людина перетворюється на "річ". Так виникає новий стан свідомості, нова онтологічна характеристика – "буття-для-себе", котра позначається у Сартра терміном самообман та похідним від нього концептом (la mauvaise foi), який можна перекласти "марна віра" (дурная вера).

Людська свідомість не обмежується лише розглядом заперечностей, вона сама конституюється як ніщоження, неантизація можливості, котру інша людська реальність проектує як свою можливість. У зв'язку з цим Сартр розглядає декілька можливих варіантів негації: 1) "ні" у значенні захисту або заборони ("ні" господаря для раба, тюремного наглядача для ув'язненого, котрий намагається влаштувати втечу), більш того, Сартр

стверджує, що існують навіть люди, котрі все своє життя втілюють лише "ні" – тюремники, наглядачі, охоронці; 2) "ні" у значенні вразливості (образливості) – коли спрямована назовні негативність утілюється в людських особистостях, які уявляються вразливими людьми виключно як "носії зла"; 3) "ні" у значенні іронії – людина дещо стверджує для того, щоб це заперечувати. "В іронії людина знищує те, що вона стверджувала, у межах одного й того самого акту; вона спонукає вірити, щоб не вірили; вона стверджує, щоб заперечити, і заперечує, щоб стверджувати; вона створює позитивний об'єкт, але такий, який не має іншого буття, крім свого ніщо"[8].

До цієї ж групи належить і самообман, коли людина, замість того, щоб заперечувати дещо зовнішнє до розуму, заперечує своє власне буття в якості такого, яким воно є. Тобто, відбувається, власне, самозаперечення, але у досить специфічній формі: людина не бажає зізнатися собі, що їй властиві ті або інші якості. Цей вид негації потрібно відрізняти від обману, коли людина, котра обманює, повністю володіє істиною, яку вона приховує, а тому її твердження – це ніщо інше як зміст власних слів, як події, що відбуваються в її світі, а тому включаються в онтологічному плані у той вид буття, котрий М.Гайдеґґер визначив терміном ***Mit-Sein*** (спільне буття) і є дією трансцендентності. Навпаки, самообман лише має вигляд обману. "Цього не може бути у разі нещирості, якщо воно, як ми вже говорили про це, є брехнею *собі*. Звісно, для того, хто практикує нещирість, йдеться про те, щоб маскувати неприємну істину, або представити приємну помилку як істину. Отже, нещирість лише з вигляду має структуру брехні. Те, що змінює все, це той факт, що в нещирості я приховує істину саме від себе. Отже, дуалізму того, хто обманює, і того, кого обманюють, тут не існує. Нещирість, навпаки, містить у собі єдність *однієї* свідомості"[9].

На прикладі роздумів жінки, котра вирушила на перше побачення, Сартр показує, як вона у своїй власній свідомості здійснює два види трансформацій: по-перше, переводить у небуття те, що існує у поведінці її партнера, тобто те, що існує "в-собі", тлумачить його бажання як таке, що не є саме таким сущим, як воно є; по-друге, власне бажання та жагу свого тіла переводить у свідомості в такий собі пасивний об'єкт, де відбуваються певні процеси, але вони відбуваються нібито поза нею, незалежно від її волі та бажання.

Саме в цьому, згідно із Сартром, виявляється двоїста природа людського буття – його фактичність та трансцендентність, а умова можливості самообману криється в тому, що людська реальність у своєму безпосередньому бутті, в зовнішній структурі дорефлективного cogito суть те, чим вона не є, і не суть те, чим вона є.

Наступний вид буття, котрий аналізується Сартром, позначається ним як "буття-для-себе". Потрібно підкреслити, що Сартр не погоджується з гайдеґґерівською трактовкою здатності розуміти, котра подібна до "речової" трактовки свідомості (коли свідомість розуміється як здатність високоорганізованої матерії на зразок протяжності або ваги). За такого підходу проблеми людського буття та його цілісності замінюються дискусіями про людину з її специфічними властивостями, а свідомість, якщо й розглядається, то лише як відображення, як властивість, що належить усій матерії. Але для Сартра (як і для Гегеля) свідомість – це, перш за все, рефлексія, а буття свідомості полягає у тому, щоб ставити запитання стосовно власного буття. "Буття свідомості є буттям, для якого у його бутті існує питання щодо свого буття"[10]. У цьому й криється різниця між "самодостатнім" дорефлексивним cogito та cogito рефлексивним, тобто свідомістю. На противагу "буттю-в-собі", котре є єдиним та самодостатнім, свідомість – це буття, яке не має єдності, є "розпорошеним" та "розщепленим". "...Характеристикою свідомості є розрідження буття. Справді, її неможливо визначити як збігання з собою"[11].

Так відкривається "для-себе-буття", котре відділяється від самосвідомої свідомості через Ніщо, адже свідомість провела власну негацію, і це Ніщо є її власне Ніщо. "Ніщо ставить під сумнів буття через буття, тобто є саме свідомістю чи для-себе. Це – абсолютна подія, яка приходить до буття через буття і яка, не маючи буття, безперервно підтримується буттям. Буття-у-собі ізольоване у своєму бутті через загальну позитивність, а ніяке буття не може продукувати буття, і ніщо не може дійти до буття через буття, якщо це не є ніщо. Ніщо – це власна можливість буття, його унікальна можливість. Крім того, ця своєрідна можливість з'являється лише в абсолютному акті, який її реалізує. Ніщо, будучи буттєвим ніщо, може прийти до буття лише через саме буття"[12].

Ця негація називається у Сартра онтологічним актом людської реальності, що має місце в онтології людського буття, оскільки людська реальність, будучи буттям як воно є у своєму бутті і для свого буття, є єдиною основою Ніщо в глибині Буття.

Людське буття проявляється у певних ситуаціях, тобто є фактичним буттям. Мисляча людина розуміє, що, хоча вона й присутня у світі, але зовсім не вона є основою всього існуючого в цьому світі. Витоки такого розуміння знаходяться вже у декартівському сумніві, у рефлексивному cogito. Адже, якщо є сумнів, то це дає підстави людині зрозуміти власну недосконалість. Таке усвідомлення відкриває людині розуміння недосконалості та випадковості власного буття. "Зрештою, це якраз у-собі, поглинене та неантизоване в абсолютну подію, яка є виявом основи чи виникненням для-себе, залишається у серцевині для-себе як його первісна випадковість. Свідомість є своєю власною основою, але залишається випадковим, *що* свідомість *існувала* швидше, ніж просте у-собі у нескінченності. Абсолютна подія чи для-себе є випадковими у своєму ж бутті... Для-себе підтримується безперервною випадковістю, яку воно бере на свій рахунок і поглинає без будь-якої можливості її скасувати. Ця випадковість, що безперервно розчиняється в у-собі, яке переслідує для-себе, прив'язує його до буття-у-собі і ніколи не дається себе вловити, – це і є те, що ми будемо називати *фактичністю* для-себе. Саме ця фактичність дає можливість стверджувати, що воно (для-себе) є, що воно *існує*, хоча ми ніколи не можемо *реалізувати* її та яку ми завжди осягаємо через для-себе"[13].

Можливості людського буття передують його актуальному буттю в якості його власних можливостей, а тому справжнє, дійсне буття людини – це свобода, а основні здатності людини – мислити та творити.

Для перетворення буття "для-себе" на буття "в-собі" необхідна самість, котра робить можливими людські досконалість та самодосконалість. Ми знаємо, що людська реальність із самого початку існує як щось недосконале, тобто знаходиться у безпосередньому зв'язку, який має синтетичний характер, з тим, чого їй не вистачає. Отже, вона за самою своєю природою існує як неповне буття. Це спонукає людину весь час намагатися досягнути згоди з собою, так само як картезіанське cogito прагне до тотожності з "буттям-у-собі", а недосконале буття лине до досконалого.

Тому свідомість людини – це завжди нещасна свідомість, бо у своєму конкретному бутті людина страждає від неможливості досягнення "краси", "істини", "добра" тощо, які постають в якості цінностей, Тому буття людини також можна визначити як "буття-для-

цінностей". За допомогою рефлексії цінності "опредметнюються", перетворюються для індивіда на регулятивний принцип або ідеальну ціль. При цьому у сфері цінностей людина може залишитися свободою (або звертати свою увагу на певні цінності, або нехтувати ними). Цінності мають властивість проявляти себе у будь-якому феномені людської реальності.

Наступна категорія, що підлягає докорінному перегляду, – категорія можливості. Традиційно можливість потрактовувалась або як виключно суб'єктивна внаслідок недостатності знань, що приводило до твердження: в природі як такого можливого немає – є лише те, що було, є або буде (Спіноза); або як існування в світі певних спів-можливих варіантів події (існує світ, в якому Адам з'їв запропоноване Євою яблуко, також спів-існує світ, в якому Адам не став їсти яблуко, і, навіть, спів-існує світ, в якому Єва взагалі не пропонувала яблуко Адаму – Ляйбніц). Сартр стверджує, що ці трактовки мають спільну основу – всюди мова йде про світ, котрий є зовнішнім по відношенню до людської свідомості, але цей світ не єдиний, оскільки людина, наділена свободою, володіє певними варіантами можливостей (наприклад, я очікую свою подругу; її прихід не залежить від моїх висновків з цього приводу; оскільки вона володіє свободою, то можливості приходу – це виключно її можливості). Це означає, що існує світ людських можливостей і кожна людина має власний горизонт можливостей, адже можливе – це те, чого недостатньо для-себе для того, щоб бути собою.

Ми спробували проаналізувати лише окремі моменти феноменологічної онтології Жана-Поля Сартра і можемо зробити певні висновки.

На відміну від традиційної онтології, котра була вченням про фундаментальні структури світу, Сартр розробляє онтологію свідомості. Сартр багато в чому послуговується ідеями М. Гайдеґґера, але при цьому гайдеґґерівська конструкція "буття-в-світі" перетворюється французьким філософом на поняття "людська реальність". Свідомість розглядається Сартром як неантизація (néantisation), ніщоження і як свобода. Саме свобода дає можливість "піднятися" над ситуацією і зрозуміти, що будь-яка рефлексія передбачає дорефлексивну свідомість.

Свідомість має суперечливу природу, оскільки розуміється як буття, котре є те, чим воно не є, і не суть те, чим воно є. Тому людське буття можна характеризувати як незавершене, відкрите в можливості, а його суттєвою характеристикою є часовість. Свідомість постійно "проецирує" себе в майбутнє, якого ще немає, і, в той же час, постійно неантизує себе, тобто не є вже тим, чим було лише мить тому.

[1]*Сартр Ж.-П.* Буття і ніщо. Нарис феноменологічної антології / Пер. з франц. В.Лях, П.Таращук. – К., 2001. – С. 41; [2]Там само. – С.45; [3]Там само. – С.59; [4]Там само. – С.62–63; [5]Там само. – С.66; [6]Там само – С.63; [7]Там само. – С.65–66; [8]Там само. – С.96–97; [9]Там само. – С.99; [10] Там само. – С.132; [11]Там само. – С.133; [12]Там само. – С.138; [13]Там само. – С.142–143.

Надішла до редколегії 14.05.2003

Т.В.Мотренко, канд. філос. наук

РОЛЬ М.О.БАКУНІНА В ПОШИРЕННІ ГЕГЕЛЬЯНСТВА В РОСІЇ

У статті розглядаються ідеї відомого російського мислителя М.Бакуніна та його роль у поширенні гегелівської філософії в Росії.

This article is about ideas of famous Russian thinker M.Bakunin and his role in dissemination of Hegel's philosophy in Russia.

Адекватне осягнення нашої духовної історії, зокрема історії розвитку філософської думки, пов'язане з подоланням численних стереотипів радянської історіографії, яка, керуючись партійно-класовими принципами, розглядала її однобічно, підкреслюючи провідну роль усіляких революційних сил і негативно оцінюючи діяльність усіх інших. Тому, наприклад, при розгляді історико-філософського процесу на теренах колишньої Російської імперії до числа мислителів, які, освоївши гегелівську діалектику, підняли її на вищий щабель і тим самим забезпечили прогрес у цій сфері, були віднесені діячі так званого революційно-демократичного табору – Бєлінський, Чернишевський, Добролюбов. Насправді ж усі вони, за винятком Герцена, у сфері філософії були дилетантами, а нігілісти Писарєв та Антонович прославились як ревні "гонителі й хулителі" філософії, які у своїх висловлюваннях на адресу Гегеля доходили до непристойностей. Вирішальний же внесок у розвиток тогочасної російської та української філософської думки зробили саме ті, що були віднесені радянською історіографією до реакціонерів і мракобісів – слов'янофіли, діячі Київської релігійно-філософської школи, В.Соловйов та інші представники російської релігійної філософії.

У цьому контексті слід відзначити М.Бакуніна. Радянська історико-філософська наука оцінювала його діяльність також вельми тенденційно. Анархіст, який вів боротьбу з Марксом в "Інтернаціоналі", звичайно ж, і в інших відношеннях не заслуговував високої оцінки. Однак у часи, коли гегелівські ідеї тільки почали проникати в Росію, саме молодому Бакуніну належить помітна роль у їх рецепції російською філософською свідомістю. Слід детально розглянути його діяльність у цій царині, оскільки з нею пов'язані деякі характерні особливості подальшого розвитку гегельянства в Росії.

Свою філософську діяльність Михайло Олександрович Бакунін (1814–1876) розпочинає в гуртку М.Станкевича, з яким він зблизився у березні 1835 р. На той час гуртківці тільки почали знайомитися з гегелівською філософією, та й то опосередковано, за популярними (за висловом О.Герцена – "нікчемними") брошурами німецьких авторів. Сам М.Станкевич, проявляючи інтерес до гегелівських ідей, водночас застерігав проти надмірного захоплення ними. Влившись в гурток, колишній артилерійський офіцер М.Бакунін з німецькою філософією взагалі ще не був знайомий. Під впливом М.Станкевича й одночасно з ним він намагається опанувати "Критику чистого розуму" Канта, читає "Про призначення вченого" (перші з п'яти лекцій він перекладає для "Телескопа") і "Настанови до блаженного життя" Фіхте. Останній залишив у душі М.Бакуніна великий відбиток. Д.І.Чижевський справедливо відзначає, що навіть літературний стиль і мова М.Бакуніна несуть із тієї юнацької пори відбиток "фіхтеанського". Справа, звичайно, не тільки в мові. Бакунінське листування 1836 р. (особливо листи до сестер, що набули характеру явно фіхтеанських "настанов") свідчить про те, як глибоко перейнявся він ідеями Фіхте. Містично-романтичний настрій Бакуніна знаходить філософську опору і виливається у своєрідну концепцію "секулярної релігійності" (В.В.Зеньковський) із властивим їй релігійним імманентизмом. Листи його наповнені міркуваннями (або, точніше, "гімнами") про Бога, але не про того, "якому моляться в церквах", а про того,

© Т.В.Мотренко, 2004

"який живе в людстві"[1], про "життя в Богові", "в абсолюті". "Тільки той, хто став вище свого особистого щастя, хто вміє знаходити своє щастя в житті абсолютного розуму, гідний особистого щастя, – пише М.Бакунін сестрі В.О.Бакуніній 15 грудня 1836 р. – ...Потрібно жити в абсолюті, потрібно звільнитися від усіх відносних умов, що сковують нас дріб'язками... жити в абсолютному житті – значить жити в Богові, розуміти і любити Бога, виражати його в усіх своїх вчинках, піднімати зовнішній світ до цього божественного ідеалу, який корениться в людській душі, – ось у чому полягає щастя"[2]. Навіть у розпалі захоплення філософією Гегеля М.Бакунін не перестає захоплюватися Фіхте і відзначає своє духовне споріднення з останнім: Фіхте, пише М.Бакунін А.О.Беєр на початку березня 1840 р., – "ось істинний герой нового часу, я завжди глибоко любив його і заздрив його дивній силі, його здатності відволікатися і від усіх сторонніх, і від зовнішніх обставин, і від громадської думки для того, щоб прямо і невтомно йти до передбачуваної мети... У мене в самого є щось подібне, але мені потрібно ще сформувати свою силу, здатність опиратися на себе і діяти незалежно і всупереч усьому зовнішньому"[3].

Навесні 1837 р. М.Бакунін знайомиться з філософією Гегеля. "Гегель дає мені зовсім нове життя. Я цілком захоплений ним"[4], – пише він сестрам на початку травня. Влітку він читає і конспектує деякі гегелівські праці. На початку липня він береться за "Феноменологію духу". Опустивши передмову і вступ, він починає з першого розділу і протягом двох тижнів викладає його конспективно чотири рази[5]. Читання дається через силу, тому, ледь почавши другий розділ "Феноменології духу", М.Бакунін "відступає" і береться за "Енциклопедію філософських наук"[6], але й тут подужує тільки передмови та вступ[7]. Паралельно з цим М.Бакунін читає гегелівські лекції з філософії релігії і, судячи з конспекту, доводить це читання до кінця[8].

У вересні 1837 р. М.Бакунін знову береться за читання "Феноменології духу" і "Енциклопедії філософських наук". З "Феноменологією духу" справа закінчується черговим (шостим!) конспектом першого розділу, хоча цього разу простудійований вступ[9]. Читання "Енциклопедії філософських наук" продовжується біля року, але неясно, чи було воно закінчене. Справжнє вивчення Гегеля, проникнення в його філософську систему відбувається вже в Німеччині, у Берлінському університеті, куди М.Бакунін потрапляє 1840 р., уже розірвавши стосунки з колом М.Станкевича (гурток розпався ще у 1839 р.). Перебуваючи в Німеччині, М.Бакунін займався "німецькою метафізикою, в яку був занурений винятково, майже до божевілля, і день і ніч нічого іншого не бачачи, крім категорій Гегеля"[10].

Але як тільки М.Бакунін почав вдумуватись у предмет, який захоплював його протягом трьох років, від захоплення не лишилося і сліду: "сама ж Німеччина вилікувала мене від переважаючої в ній філософської хвороби, – напише він пізніше в "Исповеди", – познайомившись ближче з метафізичними питаннями, я незабаром переконався в незначності і суєтності всякої метафізики: я шукав у ній життя, а в ній смерть і нудьга, шукав справи, а в ній абсолютне неробство... я залишив філософію і кинувся в політику"[11].

Наведені вище відомості про хід вивчення гегелівської філософії М.Бакуніним, на наш погляд, дуже важливі для розуміння тих філософських процесів, що відбувалися в Росії наприкінці тридцятих років XIX ст., і багато в чому прояснюють характер того захоплення гегелівськими ідеями, яке мало тут місце.

У "Нарисах гоголівського періоду російської літератури" М.Г.Чернишевський, аналізуючи літературно-філософські процеси 30–40-х років, зауважує, що тут "менше, ніж у якомусь іншому випадку, відчувається потреба в біографічних міркуваннях"[12], що "особистість тут є тільки служницею часу й історичної необхідності"[13]. Але "час" та "історична необхідність" – всього лиш абстракції. Суспільство завжди живе в людях. Вивчити розумові процеси, що відбуваються в ньому, можна лише заглибившись в індивідуальність його "типових представників". Без цього багато чого в цих процесах лишилося б неясним. У всякому разі, драматизм "переживання" Гегеля нашими співвітчизниками наприкінці 30-х років, якась патологічна, хвороблива захопленість його ідеями багато в чому пояснюються не "часом" та "історичною необхідністю", а тими конкретними історичними особистостями, їхніми індивідуально-психологічними особливостями, завдяки яким гегелівська філософія стала предметом "переживання" і навіть якогось релігійного поклоніння.

Саме в особистості М.Бакуніна, на наш погляд, варто шукати причини того "гегелівського фанатизму", що проявився в окремих колах російської молоді наприкінці 30 – на початку 40-х років.

М.Бакунін був людиною безумовно незвичайною – сильна, потужна, яскрава особистість, імпульсивна і жагуча, народжена під кометою (Герцен), а не під нерухомою зіркою. Його одержимість ідеєю воістину разюча, за силою філософського фанатизму йому немає рівних, принаймні в Росії. При всьому цьому, могутній розум та обдарованість поєднались в характері М.Бакуніна з величезним самолюбством і навіть із властолюбством, із пристрастю "до авторитету і прозелітизму" (Бєлінський), із якоюсь крижаною холодністю і жадобою руйнування. "Сила, дика міць, неспокійний, тривожний і глибокий рух духу, невпинне прагнення вдалину, без задоволення теперішнім моментом, навіть ненависть до нинішнього моменту і до самого себе в нинішній момент, поривання до загального від окремих явищ – ось твоя характеристика, – писав йому В.Г.Бєлінський 12 жовтня 1838 р., – до цього треба ще додати нестачу *задушевності*, ніжності... у стосунках із людьми, близькими до тебе... від цього – те, як ти душив собою всіх"[14].

Судячи зі спогадів сучасників, М.Бакунін був одержимий якоюсь шаленою любов'ю до "загального, відірваного від окремих явищ". Чи треба дивуватися тому, що, ледь познайомившись із Гегелем, молодий М.Бакунін був зачарований величчю гегелівської схеми світобудови, його впевненістю в могутності духу, в якому людина повинна знаходити джерело усіх своїх радощів і насолод. Він відчув, що вступив "у те святилище абсолютної істини, де все вічне, все величне, все блаженне"[15], у "те царство святого духу, ту громаду божу, яка є результатом філософії Гегеля"[16].

Чи міг М.Бакунін при своїй поривчастості витрачати час на те, щоб глибше вникнути в суть гегелівських ідей? Читання, як ми бачили, давалося непідготовленому, хоча й дуже обдарованому М.Бакуніну важко – "схоплювалися" і відкладалися у свідомості якісь окремі шматки, фрази, цитати, але як вони захоплювали! Не дивно, що, ледь познайомившись із Гегелем, "лише проникаючись новими поглядами Гегелевої системи, Мішель, за властивістю своєї натури, уже спішив повідомити їх"[17] своїм близьким і друзям.

Друзі М.Бакуніна – всі ті, хто входив в "гурток" М.Станкевича. З від'їздом останнього за кордон М.Бакунін став його лідером. У Мішелеві, як звали його друзі, не було ні тонкого естетичного чуття, ні внутрішнього такту, ні "легкості" Станкевича, він не міг стати "душею" гуртка, створеного чарівністю М.Станкевича; у силу своїх душевних якостей М.Бакунін міг стати тільки

духовним вождем, диктатором – і він ним став. Будь-яке інакомислення, найменша спроба висловити думку, яка не збігається з його, бакунінською, – завжди "єресь", "вульгарність", "дурість" тощо. Будь-яка помилка, непослідовність, сумнів – завжди предмет бакунінських глузувань і презирства. Листи близьким – суцільне повчання і напучування, будь-яка подія в родині – предмет "отруйної рефлексії" і привід для чергової поради "жити в абсолюті". Листи "інакомислячим" – обвинувачувальні акти. Надзвичайний розум, внутрішня сила і глибока переконаність М.Бакуніна зміцнювали його авторитет. "Зверх того, – писав, звертаючись до нього, В.Бєлінський, – в усіх суперечках на твоєму обличчі й у твоїй безпосередності виражалася (і дуже ясно) така *задня думка*: "Ти можеш мені й не повірити, можеш із мною і не погодитися, – вільному воля, врятованому рай, але в такому випадку ти паскудник". А нам не хотілося бути паскудниками у твоїх очах, тому що це значило для нас справді бути паскудниками, – *і ми змушували себе переконуватися* в непорушній істинності твоїх ідей. Зрозуміло, це було тяжким ярмом, яке самостійні натури не могли довго носити на собі. Так (*частково*, між іншим) прийняв я від тебе фіхтеанізм; *так* Боткін переконався, що йому треба вчитися філософії, кинути комору і не сміти писати статей про музику. Звідси вічна ворожість у наших ставленнях до тебе. Я ніколи не забуду... яку явну холодність та яке явне *презирство* став ти мені виявляти, коли я навідріз заявив тобі, що хочу жити своїм життям, своїм розумом, розвиватися самобутньо"[18].

Стосовно ролі М.Бакуніна в поширенні ідей Гегеля в Росії найбільш точною видається характеристика його як "*першого у нас насадителя* (курсив наш. – *Т.М.)* гегельянської філософії"[19]. М.Бакунін саме насаджував філософію Гегеля, причому в тому вигляді, як він її зрозумів. Для нього це було, мабуть, часткою тієї великої місії, яку він, Михайло Бакунін, покликаний був здійснити на землі: "Я вам пишу: чи розумієте ви усю важливість цієї справи? – звертається він до сестер наприкінці 1837 р. – Я! Михайло Бакунін, посланий провидінням для всесвітніх переворотів, для того, щоб скинути мерзенні форми старовини і забобонів, вирвавши батьківщину мою з неосвічених обіймів г-на, вкинути його у світ новий, святий, у гармонію безмежну"[20].

З точки зору вищесказаного стає зрозумілою та атмосфера "шаленства", яку застав Герцен у "гуртку Станкевича" наприкінці 30-х років: "Нові знайомі, – згадує він, – прийняли мене так, як приймають емігрантів і старих бійців, людей, що виходять із тюрем, що повертаються з полону або заслання; із почесною поблажливістю, з готовністю прийняти у свій союз, але водночас не поступаючись нічим, а натякаючи на те, що вони – *сьогодні, а ми – уже вчора*, і вимагаючи безумовного прийняття "Феноменології" і "Логіки" Гегеля, і притому за їхнім тлумаченням. Говорили ж вони про них безупинно"[21].

На своєрідність же цього "тлумачення" Гегеля вплинули принаймні дві обставини: незнання або недостатнє знання першоджерела переважною більшістю російських послідовників і популяризаторська діяльність М.Бакуніна.

Про першу обставину свідчить безліч фактів. У своєму колі М.Бакунін був найбільш "знаючим" у тонкощах гегелівської філософії – його "філософський арсенал" тих років нам уже відомий. В.Г.Бєлінський Гегеля не читав, тому що не знав німецької мови, і знайомився з гегелівськими ідеями по розповідях і конспектах М.Бакуніна і М.Каткова. Останній, "за химерною порадою, отриманою ним від Станкевича через Боткіна, – зауважує О.Корнілов, – почав своє знайомство з Гегелем з "Естетики", зовсім не знаючи ні "Феноменології", ні "Логіки" Гегеля"[22], що само по собі свідчить про "глибину" його проникнення в гегелівську систему. У зв'язку з цим не можна не згадати лист В.Бєлінського М.Станкевичу від 29 вересня (18 жовтня) 1839 р.: "Приїжджаю в Москву з Кавказу, – пише він, – приїжджає і Бакунін, ми живемо разом. Улітку *переглянув* (курсив наш. – *Т.М.*.) він філософію релігії і права[23] Гегеля. Новий світ нам відкрився"[24]. Це "переглянув" – дуже характерне для того періоду захоплення Гегелем у Росії. М.Бакунін хоча б дещо "переглянув" і дещо прочитав – на цьому тримався його авторитет серед "маси" непосвячених. Навіть Герцен у ті роки ще не читав Гегеля – що вже говорити про інших. Поверхове засвоєння гегелівських ідей як основну особливість 30–40-х років підкреслював І.В.Кіреєвский, відзначаючи, що справжнє джерело загального поширення філософських знань "полягає не у вивченні філософських письменників, не в засвоєнні тих або інших систем, а, так би мовити, у тому повітрі, яким ми дихаємо"[25]. Далі І.В.Кіреєвський пише: "Поспілкуйтесь із будь-яким мислителем, яких у нас тепер так багато: ви помітите з першого погляду, що усі його думки ґрунтуються на визнанні філософії Гегеля за вищу істину; що він відхиляє те, приймає інше, діє таким способом, навіть почуває так, а не інакше тільки тому, що цей спосіб думок і діянь узгоджується із тією системою, в якій він переконаний більше, ніж у всякій іншій істині, та яку саме тому він бере за основу всього розумового і справжнього життя свого. А тим часом, якщо ви вдивитеся у той розумовий процес, за допомогою якого цей шанувальник Гегеля набув свого основного переконання, то з подивом побачите, що процесу не було ніякого. Частіш за все він навіть зовсім не читав Гегеля. А з тих, що читали, один прочитав тільки застосування першопочатків до інших наук, другий читав одну естетику, інший тільки почав читати його філософію історії, той – декілька сторінок з логіки, той бачив феноменологію; більша частина читала щонебудь про філософію Гегеля або чула про неї від людей, гідних віри, від людей освічених, які стежать за сучасною освітою і знають дуже добре, що філософія Гегеля в наш час напевно визнана за вищу і за єдино можливу... Так, прийняття чужих переконань – справа така звичайна, що з декількох сотень гегельянців, відомих мені, я ледь міг би назвати трьох, що справді вивчали Гегеля"[26]. І це написано в 1845 році!

Що стосується другої обставини – популяризаторської діяльності М.Бакуніна, то мова йде про бакунінський хист передавати думки Гегеля в доступній і для не надто досвідченого читача або слухача формі. Кажуть, що коли О.Конт звернувся до Гегеля із запитанням, чи не можна його вчення викласти коротко, французькою й популярно, Гегель дуже образився і відповів, що не можна. Учень і слухач Гегеля Г.Гото відзначав у своїх спогадах навмисну неясність гегелівського викладу і заборону вчителя перекладати його вчення з езотеричної мови на екзотеричну[27]. М.Бакунін же все зробив навпаки: він прагнув недоступне перетворити в доступне і незрозуміле у зрозуміле. І йому це вдавалося. О.Герцен згадував, що М.Бакунін "мав чудову здатність розвивати найабстрактніші поняття з ясністю, яка робила їх доступними кожному, причому вони анітрохи не втрачали у своїй ідеалістичній глибині"[28]. Те ж відзначав і М.Чернишевський, підкреслюючи, що М.Бакунін висловлювався "у гегелівському сенсі більш рішуче і нещадно, ніж сам Гегель"[29]. Саме його таланту перекладача і проповідника Росія зобов'язана популяризацією гегелівських ідей.

У період захоплення філософією Гегеля М.Бакунін переклав та опублікував зі своєю передмовою "Гімназичні промови Гегеля"[30], а також одну з двох статей "Про філософію"[31] (друга вперше надрукована в 1934 році). Характерно, що, "занурившись" у Гегеля, М.Бакунін не розлучається з колишніми фіхтеанськими поглядами. Як справедливо зауважує Д.Чижевський, "Бакунін перекладає думки Гегеля, які йому відомі тільки загалом, на мову "Настанов до блаженного життя"[32]. Душа повинна створити новий "зовнішній світ", підпорядкований законам людського розуму, які збігаються із законами розуму божественного: "єднання людей у Богові... – ось що складає божественний зовнішній світ, святу громаду, святу церкву, в якій людина повинна жити, щоб бути людиною". Цей шлях створення нового "зовнішнього світу" є одночасно й шляхом руйнування: "Гармонія повинна бути зруйнована зіткненням зі світом, або, як говорить Гегель, гармонія, винесена із дому, ще не є істинна гармонія. Вона повинна піддатися буремним суперечностям, пережити страшну боротьбу, дати зруйнуватися, змусити людину страждати і примусити її відновлювати її за допомогою думки"[33]. Думка веде до нової гармонії, досягнення якої є "непохитною запорукою непорушного блаженства"[34] Ось така бакунінська версія гегелівського вчення про розвиток. Філософія Гегеля набирає в М.Бакуніна форми якоїсь нової релігії – тому не є дивним релігійний характер "поклоніння Гегелеві" наприкінці 30–початку 40-х років.

Бакунінське захоплення гегелівськими ідеями продовжувалося недовго – усього 3–4 роки. Воно "змінюється" політичним радикалізмом і відмовою від філософії взагалі. Характерно, що, не ставши гегельянцем у власному розумінні цього слова, М.Бакунін пережив безсумнівний вплив Гегеля, який відбився на його наступному розвиткові. Політичний радикалізм Бакуніна відштовхується від своєрідно засвоєного і витлумаченого ним Гегеля. На відміну від німецького філософа, для якого покладання й заперечення, утвердження і протилежність не рівноправні, і покладання має першість в діалектичному процесі, Бакунін утверджує "перевагу заперечення", тому що "негативне, як певне життя самого позитивного, містить в самому собі цілісність суперечності" і воно, таким чином, "абсолютно виправдане". Виходячи з такого розуміння, він відхиляє існування позитивного в дійсності взагалі, проповідуючи заперечення і знищення з такою ж пристрастю, як раніше "любов" і "Бога".

У 1873 р. в роботі "Державність та анархія" М.Бакунін пише про гегелівську філософію: "Хто не жив у той час, той ніколи не зрозуміє, до якої міри була сильною чарівність цієї філософської системи в тридцятих і сорокових роках. Вважали, що вічно шуканий абсолют, нарешті, знайдено й осягнено, і його можна купувати в роздріб або оптом у Берліні. Філософія Гегеля в історії розвитку людської думки була дійсно явищем значним. Вона була останнім і остаточним словом... пантеїстичного й абстрактно-гуманістичного руху німецького духу"[35], створила високоідеальний світ, "світ нескінченно широкий, багатий, високий і нібито цілком раціональний, який, однак, лишався настільки ж чужим землі, життю, дійсності, наскільки був чужим християнському, богословському небу"[36]. Філософія Гегеля, пише він, "цілком висловила і пояснила його своїми метафізичними побудовами і категоріями і тим самим убила його, прийшовши шляхом залізної логіки до остаточної свідомості його і своєї власної безконечної неспроможності, недійсності і... порожнечі"[37]. І далі, мабуть, про себе: "Цей світ, як фата-моргана, не досягаючи неба і не торкаючись землі, висячи між небом і землею, перетворив саме життя своїх прихильників, своїх рефлектуючих і поетизуючих мешканців у безупинну низку сомнамбулічних уявлень і досвідів, зробив їх ні на що не придатними для життя або, що ще гірше, присудив їм робити у світі дійсному зовсім протилежне до того, що вони обожнювали в поетичному або метафізичному ідеалі"[38].

Отже, коло Станкевича–Бакуніна не дало Росії "гегельянців" в історико-філософському значенні цього слова. Воно не було власне "гегельянським" у значенні певної школи, що ґрунтується на філософії Гегеля. Його основою була, як ми бачили, уся німецька класична філософія – від Канта до Гегеля, у ньому був сильний дух німецького романтизму. Народжене як "притулок" російської думки, воно міцніло і набирало сили, досягнувши своєї кульмінації в "релігійному" захопленні гегелівською філософією. У цьому "переживанні" гегелівських ідей було багато хлоп'ячого, екзальтованого, поверхового, наївного, але такого необхідного для власного філософського розвитку. Завдяки колу Станкевича, і перш за все – М.Бакуніну, філософія Гегеля стала відомою, до неї пробудився інтерес, її захотіли знати – і це вельми важливий підсумок. У гуртку Станкевича вчилися думати, намагалися мислити самостійно – і це підсумок ще більш важливий. Гурток Станкевича розпався, і це було неминучим – рано чи пізно. Він не міг залишатися замкнутим колом, не перейшовши в "німецький доктринаризм, – живі люди з росіян до цього не здатні"[39]. Гурток розпався, але ідеї Гегеля залишилися і потрапили на благодатний ґрунт, принісши незабаром перші плоди.

[1]*Бакунин М.А.* Избранные философские сочинения и письма. – М., 1987. – С.63; [2]Там само. – С.76; [3]Там само. – С.134; [4]Там само. – С.84; [5]Див.: *Корнилов А.А.* Молодые годы Михаила Бакунина. Из истории русского романтизма. – М., 1915. – С.390; [6]Див.: Там само. – С.396; [7]Див.: Там само. – С.392; [8]Див.: Там само. – С.393; [9]Див.: Там само. – С.394; [10]Там само. – С. 252; [11]Там само; [12]*Чернышевский Н.Г* Очерки гоголевского периода русской литературы. – М., 1984. – С 238–239; [13]Там само. – С.239; [14]*Белинский В.Г.* Полное собрание сочинений. – М., 1959. – Т.11. – С.345; [15]*Бакунин М.А.* Избранные философские сочинения и письма. – М.,1987. – С.84; [16]Там само. – С.89; [17]*Корнилов А.А.* Молодые годы Михаила Бакунина. Из истории русского романтизма. – М., 1915. – С.400; [18]*Белинский В.Г.* Полное собрание Литературно-критические работы в 2-х т. – М., 1989. – Т.2. – С.134; [19]*Овсянико-Куликовский Д.Н.* Литературно-критические работы: В 2-х т. – М., 1989. – Т. 2. – С.134; [20]*Бакунин М.А.* Избранные философские сочинения и письма. – М., 1987. – С.111–112; [21]*Герцен А.И.* Былое и думы. – М., 1946. – С.216; [22]*Корнилов А.А.* Молодые годы Михаила Бакунина. Из истории русского романтизма. – М., 1915. – С.451; [23]М.Бакунін вивчав філософію права уже в Німеччині, до від'їзду з Росії він з нею не був знайомий. Див.: *Корнилов А.А.* Молодые годы Михаила Бакунина. Из истории русского романтизма. – М., 1915. – С.451; [24]*Белинский В.Г.* Полное собрание сочинений. – М., 1959. – Т.11. – С.386–387; [25]*Киреевский И.В.* Критика и эстетика. – М., 1979. – С.223; [26]Там само; [27]Див.: *Томилов В.Г.* Борьба с неосократизмом в русской литературе XIX века. – Томск, 1988. – С.90–91; [28]*Герцен А.И.* Собрание сочинений: В 30–ти т. – М., 1959. – Т.7. – С.353; [29]*Чернышевский Н.Г.* Полное собрание сочинений: В 16-ти т. – М., 1950. – Т.3. – С.215; [30]Див.: Московский наблюдатель. – 1838. – Ч.16. – Март. – Раздел 1. Наука. – С.5–21; [31]Див.: Отечественные записки. – 1840. – Т.9. – № 4. – Отд. II. – С.51–78; [32]*Чижевский Д.И.* Гегель в России. – Париж, 1989. – С.89–90; [33]Там само. – С.83; [34]Там само; [35]*Бакунин М.А.* Философия. Социология. Политика. – М., 1989. – С.431; [36]Там само; [37]Там само. – С.432; [38]Там само. – С.431; [39]*Герцен А.И.* Былое и думы. – М., 1946. – С.228.

Надійшла до редколегії 03.03.2004

Н.А.Прядко, пошукач

МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ КРИТЕРІЇ ОСОБИСТОСТІ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ТРАКТАТІ І.ГІЗЕЛЯ "МИР З БОГОМ ЧОЛОВІКУ"

У статті розглядається морально-етичний аспект сутності людини у системі релігійно-філософського вчення І.Гізеля.

This article is about moral and ethical aspect of human essence in the system of I.Gizel's religious-philosophical doctrine.

Досліджуючи питання сутності людини, бачимо необхідність з'ясувати співвідношення морально-етичного аспекту із загальним філософським теоретизуванням. Специфіка української філософії XVII–XVIII ст. полягає в тому, що вона є синтезом західного ренесансу і східних традицій. Останні можна назвати стародавньою антропологією або антропологічною орієнтацією світогляду, який слід визначити як синкретичне вчення, що являє єдність моралі, релігії та історії. Звідси – неоднозначне тлумачення подальшого розвитку української філософії. Серед дослідників існує точка зору, що це історія не філософського знання, а знання, яке цілком перетворюється у "просту мудрість, мораль і повчання", тобто вся досліджувана філософія лежить поза межами філософії як знання, науки[1]. Звичайно, якщо абсолютизувати чисте теоретичне знання, то така оцінка виправдана. Якщо ж розуміти філософію як особливу сферу духовної культури, спрямовану на усвідомлення граничних підстав людського буття, кола смислових проблем життя, то такий погляд безпідставний[2].

Об'єктом нашого дослідження є релігійно-філософська спадщина Інокентія Гізеля, **предметом** – морально-етичний аспект його вчення про людину та її сутність.

Дослідниками української філософії Києво-Могилянської періоду, зокрема, В.С.Горським, В.М.Нічик, Я.М.Стратій, М.В.Кашубою, закладені методологічні засади аналізу різноманітних аспектів української філософії XVII ст., в тому числі й морально-етичного. М.В.Кашуба зазначає, що в цей період створюються окремі праці морально-дидактичного характеру, які свідчили про підвищення у суспільстві того часу інтересу до проблем моралі, до людини як центру Всесвіту[3]. Дослідниця розглядає трактат І.Гізеля "Мир з Богом чоловіку" як твір, який пробудив інтерес до критичного мислення та став типовим явищем гуманістичної та реформаційної культури[4]. В.С.Горський висловлює думку, "що сама по собі така констатація ще недостатня для розуміння особливостей того типу філософії, який ширився у стінах Києво-Могилянської Академії"[5]. Він погоджується з Я.М.Стратій, яка вважає, що ближче стоїть до усвідомлення сутності цієї філософії визначення "барокова схоластика".

Учення про людину Гізеля, зокрема його морально-етичний аспект, містить моменти мало або недостатньо висвітлені у сучасній літературі. Тому **метою** статті є аналіз морально-етичних критеріїв сутності людини, визначення значущості його концепції у формуванні релігійно-філософської системи даного періоду. Відповідно до мети визначено основне **завдання** – виявити аспекти та тенденції, які формують етичний ідеал релігійно-філософського вчення Гізеля.

В основі етичного вчення Києво-Могилянської доби лежить з'ясування ставлення людини до Бога, власної душі й суспільства. В усіх цих аспектах моральність пов'язується з побожністю та благочестям, багато уваги приділяється проблемам добра і зла, моральних цнот і вад, а також морального обов'язку. Етика в лекційних курсах Києво-Могилянської академії поділялася на теоретичну і практичну. Перша визначала місце людини у світі, розглядала проблеми сенсу життя, свободи волі, міри відповідальності за свої вчинки. Друга вказувала на шляхи й способи влаштування особистої долі, досягнення щастя, розробляла систему виховання відповідно до уявлень про досконалу людину[6]. Філософія епохи бароко, в межах якої розвивалася українська філософська думка XVII–XVIII ст., утверджувала розуміння людини як важливої частини світобудови, унікальної в тому сенсі, що в її сутнісній основі поєднуються атрибути протяжності й мислення. Вона розкрила трагічну внутрішню боротьбу різних за своєю природою душевних сил людини: пов'язаних її тілом вегетативної і чуттєвої з розумною, божественною за походженням, душевною силою. Ця філософія вказала також і на шляхи подолання спричинених цією боротьбою душевних сил внутрішніх конфліктів людини з самою собою, уможлививши нове обожнення людини, одначе не цілісної її природи, а лише її розуму.

У дусі барокової ментальності професори Києво-Могилянської академії розглядали людину як частку природи і суспільства, що в єдиному ланцюгу світової детермінації мусить виконати відведену їй встановленим Богом природним законом роль, забезпечити гідне життя.

Етичні вчення XVII ст., незважаючи на свою гуманістичну спрямованість і співвідносність із потребами практичного життя, ще тісно пов'язані з офіційною релігією. Це проявляється насамперед у вірі в потойбічне щасливе життя, яке Бог призначив людині в нагороду за цнотливість, смиренність і страждання на цьому світі. Таке становище було закономірним, адже і в етичних теоріях Нового часу емансипація з-під влади теології проходила значно повільніше і давалась важче, ніж, скажімо, у натурфілософії.

Це явище є проявом загальної закономірності становлення і розвитку форм суспільної свідомості, однією з яких є мораль. Зокрема, на ній позначається відставання суспільної свідомості від суспільного буття. Воно проявляється у побутуванні пережитків, у консерватизмі моральних норм і звичаїв. Причиною такого стану є наявність в нових умовах після зміни соціально-економічного життя залишків попереднього соціального становища та носіїв старих етичних законів. Вони складають вагому частину середовища, де виховуються нові покоління, яким передаються моральні традиції, тенденції, звичаї, закони тощо. Через це остаточний переворот у галузі моральної свідомості здійснюється значно пізніше, ніж переворот соціальний, а перетворення принципів нової моралі в норми поведінки більшості пов'язане з тривалим процесом виховання.

Однак, і в світогляді вже у XVII ст. намітились істотні зрушення: "царство Бога" поступово поступалося місцем "царству людини", "знання людське" ставилося нарівні з теологією. Хоча в масштабах Всесвіту все ще діяли всемогутність і безпосереднє втручання Бога, людина вже визначалась господарем земного царства. Провидіння боже ототожнюється з природними законами, воля людини звільняється від підкорення трансцендентним силам – земне життя ставало полем діяльності вільної волі людини, єдиний керівник якої – збагачений знаннями розум. Знання стає головною етичною категорією, що розкриває сенс земного призначення люди-

© Н.А.Прядко, 2004

ни. Нове розуміння гідності людини, її шляхів до досягнення щастя на землі, підкреслення величі її розуму, свободи волі й творчого начала в самій, людській природі становили суть гуманістичної вітчизняної етики XVII ст. і вели до переоцінки традиційних норм моралі.

Ця тенденція вже помітна у творі Гізеля "Мир з Богом чоловіку", який був написаний з практичною метою – виправити мораль тогочасного суспільства, викоренити моральне зло та адресований цареві Олексію Михайловичу. Книга Гізеля не була сприйнята позитивно, навпаки – засуджена як єретична, і була заборонена. Та, без сумніву, за практичною спрямованістю "Миру" криється пошук етичного ідеалу, що є однією з класичних філософських проблем.

Для всіх морально-етичних творів, проповідей і настанов XVII–XVIII ст. характерний тісний зв'язок з практикою суспільного життя. Виходячи з потреб цієї практики, автори творів, зокрема Гізель, відверто ставали на шлях заперечення християнської моралі як такої, що засуджує фізіологічну основу життя, пропагує занедбаність тіла й кличе дбати лише про душу. Морально-етичний аспект релігійно-філософського вчення Гізеля пронизаний ідеєю громадянського гуманізму. Врешті, його настанови спрямовані на те, щоб зробити людину здоровшою, кращою, добрішою, гуманнішою, вселити в неї віру в свої сили. У книзі вже з перших рядків передмови до читача виразно виступає глибока повага до людини, віра в людський розум, інтерес до справжнього знання, незалежно від кого воно походить: "Ибо не токмо в иноверных, но и в эллинских учениях иногда истинные и здравому разуму служащая новости яко зла то посреди блага обретаются"[7].

У творі ми знаходимо осмислення автором усіх сторін життя тогочасного суспільства. "Його "Мир" є ніби керівництвом до розуміння тих моральних засад, на яких грунтується тогочасне життя у свідомості представників верхньої верстви суспільства, вже зачепленої новизною, що відображала вторгнення у феодальний світогляд нових понять класу, який почав своє сходження"[8], – відмічає відомий дослідник В.М.Перетц. В тій главі, де Гізель аналізує гріхи правителів, ми знаходимо поняття "спільне благо", bonum publicum, – принцип, якому повинна підпорядковуватись діяльність ієрархів. Це поняття Нового часу. Мірилом для правителя, за Гізелем, повинна бути його власна совість; правитель та його помічники повинні запитати її, "аще возлагают на подданных свои необычные уроки и дани без народноя потребы, истязающе их на своя избытки и пированиях, украшениях, дарах и иных суетствах". Далі автор робить прямі викриття влади, що було дещо незвично чути від офіційної особи, ректора Києво-Могилянської академії, а пізніше печерського архімандрита: влада визнає закони не заради спільного блага, "но дабы ся сами из преступников обогащали"; притісняє людей, змушуючи їх продати їм бажане; не захищає православної віри, вдів, сиріт і убогих; "аще не имут попечения, дабы подданныи их жили в мире, без обиды и насилия"[9]. Загалом, тут міститься змістовний перелік злочинів проти "спільного блага". Є у книзі й моменти, пронизані ідеями социніан – противників репресій і війн. Наприклад, торкаючись гріховності вбивства при захисті маєтків від грабіжників чи злодіїв, Гізель пише: "Сих самых лучше отщетитися, неже убити"[10]. Корінням своїм мотив "отщетитися имений" сягає вчення російських єретиків-нестяжателів, які виступали проти нагромадження православною церквою великих земельних володінь і маєтностей вже у XIV–XVI ст.

Книга Гізеля, по суті, є кодексом моралі бюргерства XVII століття – автор висуває на перший план пороки, злочини проти особистості, а не проти майна, для нього важлива не прямолінійна принциповість, а практичний бік кожного питання. Він засуджує бездіяльність, лінощі, розкоші, безтурботне життя можновладців, їх невігластво та зневагу до своїх обов'язків.

У творі Гізеля людина постає як творець свого щастя, володар своєї долі, повноправний господар своїх вчинків. Вона не є сліпим знаряддям в руках провидіння божого. Совість розумної людини є критерієм добра і зла, вона керує всіма діями людини. "Совесть есть сведение себя самого, или рассуждение умное о себе, иле же человек рассуждает аще достоит ему что творити или не достоит? и аще добро есть или зло то, еже творит? или же сотворил?"[11]. Лише совість може розпоряджатися долею та вчинками людини, лише совість може звинувачувати та засуджувати людину. Зазначимо, що Гізель одним із перших вітчизняних мислителів свого часу поставив природне право як критерій поведінки вище закону божого: "Ина есть совесть правая и истинная, яже право и истинно судит творити то, еже повелевается или законом естественным, или заповедью божею, или преданием церковным"[12].

Звертаючись до різних аспектів морального життя людини, Гізель визначає ще один критерій добра і зла – людський розум. Саме раціональне дає можливість піднятися людині на той щабель пізнання Бога, світу, самої себе та свого внутрішнього духовного життя, де переважає орієнтація на розум, хоча й не виключаються елементи таїни, інтуїтивних спалахів і прозрінь у царині підсвідомого, де впродовж історії людства нагромадився величезний пізнавальний досвід. Слід зазначити, що Гізель був одним з кращих учнів та послідовників Петра Могили, який започаткував в Україні, а далі й у всьому православному слов'янському регіоні, вивчення й опрацювання теорій раціонального пізнання, засобів і методів абстрактного мислення, а також піднесення й звеличення людського розуму, що, зрештою, стало підґрунтям для його подальшої абсолютизації у філософії Просвітництва[13].

Доречним є зауваження С.Б.Кримського про те, що в українській філософії XVI–XVII і попередніх століть, говорячи про розум, переважно мали на увазі саме духовний розум, який, згідно з їхніми тлумаченнями, був органічно поєднаний із серцем. Раціональне та ірраціональне, як вони вважали, не лише не суперечать, а й взаємно доповнюють одне одного. Відповідно до цього розуміння зближувались і такі поняття, як істина, правда, справедливість.

У такому ж контексті розглядається людський розум у морально-етичному вченні Гізеля. Людині притаманна вільна воля – "сила духовная души разумной, ею же душа преклоняется к благому от разуму предпознанному"[14], – воля вільна остільки, оскільки нею керує розум, який визначає межу між добром та злом. Про глибоку повагу до розуму в дусі гуманізму свідчить також те, що Гізель переконує, ніби немає гріха тоді, коли людина тлумачить на свій розсуд певний статут або заповідь, і діє згідно зі своїм розумінням: "Вина благословная освобождает од греха тогда, егда кто в коем случае творит протиру заповеди или установления человеческого, толкующи то й устав по разуму, яко в таковом случае не обовязует"[15].

Навіть церковні настанови та божі заповіді автор тлумачить раціонально, з точки зору здорового глузду. Його розважання про людські гріхи та провини сповнені гуманістичної поваги до людини, її розуму, людської гідності, співчуття до знедолених. На думку Гізеля, гріх іноді може і не бути гріхом, або бути цілковито нікчемним. Наприклад, церковну заповідь "не кради" Гізель

тлумачить залежно від обставин. Порушення цієї заповіді заради врятування життя людини він не вважає гріхом: "Последняя нужда освобождает от греха в делах смертных сил: в неправедном взятии и удержании вещей чуждых, еже бывает в последней нищете, еже ради не могл бы кто отнюдь живота соблюсти, аще бы чуждаго у себе не имел и тем себе не живил: понеже в последней нужде вся суть обща"[16]. Так само трактується заповідь "не убий". Якщо вбивство сталося "в праведном защищении живота или своего или ближнего", то воно не є гріхом.

Згідно з теорією моралі Гізеля, саме "проста людина" повинна знайти своє місце в земній ієрархії цінностей, осягнути свою гідність. Її не пригнічує велич ні світських, ні духовних правителів. Причому, згідно з його кодексом моралі, в єпископів, як і в інших правителів, набагато більше можливостей грішити, ніж у простих людей. Книга пронизана вірою у "просту людину", автор апелює до її здорового глузду і всі питання вирішує з точки зору розсудливого громадянина, а не фанатичного "блюстителя" божих заповідей.

Для Гізеля важлива не пасивна покора, а сміливе суперництво з догмою, де проявляється сила розуму, твердість духу, оптимізм, віра у можливість активного втручання людини у земний перебіг подій. У подібних розмірковуваннях відчуваються риси, що характеризують загальну світсько-раціоналістичну спрямованість умонастроїв передової частини суспільності тих часів: широка зацікавленість і повага до знання як важливого чинника культури, тверезість і раціоналізм практичного мислення, нове ставлення до релігії.

До релігійного уявлення про взаємовідносини людини з Богом вносять свої корективи зростаюча самосвідомість особи, віра в широкі можливості розумної людської активності. Гізель акцентує увагу на внутрішній релігійності. При каятті, на думку мислителя, необхідне "жалєніє сердца". "Жалєніє" може бути зовнішнім і внутрішнім. Зовнішнє "жалєніє" – це коли людина змушує себе сумувати й плакати. У трактаті не заперечується цінність такого "жалєнія" при каятті, воно "добро есть и похвально", проте "не всегда нужно". Набагато більшу цінність має "жалєніє" внутрішнє, "которое на самой воле пребывает… когда воля отвращается от греха и гнушается им"[17]. Із контексту трактату випливає, що кожна людина несе індивідуальну відповідальність перед Богом і повинна сама спокутувати власні гріхи.

Звеличуючи раціональне в людині, Гізель надає особливого значення її моральному вихованню й освіті, вбачаючи в них шлях до природного, земного щастя, досяжного зусиллями людей. Він переконаний, що церковники не повинні втручатися до світських справ, прагнути влади чи світських благ, їхній обов'язок, на думку автора, – турбота про освіту народу й про поліпшення моралі, про викорінення моральних вад, найбільшою з яких він, як справжній гуманіст, вважає невігластво. Саме ця вада є причиною того, що чоловік "поступает с женою аки со рабынею, не разсматряя яко дружня его и едино тело с ним есть; аще без вины безчестит ее и бьет… творящи то из гнева и ненависти…"[18]. У ставленні до жінки, яку церква вважала нижчою, негідною істотою, Гізель продовжує думку своїх попередників – зокрема К. (Транквіліона) Ставровецького, думку, сповнену гуманістичної поваги до жінки-матері і трудівниці. Такою ж повагою пройнята турбота про дітей. Важкою провиною батьків він вважає те, що до хворих дітей вони запрошують не лікарів, а "баб чарующих или шепчущих", не дають дітям доброго виховання, не вчать поважати людей, "до учения или до художества уже удобных держат в праздности, ниже вдают кому в научение, понуждают прияти иночество или женитися, яковые саны подобает избирати волею"[19]. Така постановка питання в Україні того часу мала своїх попередників у діячах братських шкіл, вона повністю збігалася з гуманістичними принципами навчання й виховання, пропагованими видатними гуманістами Еразмом Роттердамським та Яном Амосом Каменським.

Глибокою повагою до людини, до розуму проникнуті детальні поради духівникам. Він нього залежить душевний стан людини, а цей стан впливає не лише не її діяльність, а й на її єство. "Смущение совести ослабляет человека… не спокойная совесть бывает от страха, она мучает ум, вредит душевным силам"[20]. Така людина, на думку Гізеля, не може ні пізнати істину, ні судити про неї правильно. Страх, неспокійна совість робить людину слабкодухою, податливою, а така не може бути господарем своєї долі. Ідеалом Гізеля є сильна людина, повноправний володар своїх вчинків, людина розкута, позбавлена всяких забобонів і церковних обмежень. Щоб почувати себе сильним, радить автор, треба веселитися, багато читати, уникати нерозсудливого томління плоті через надмірні пости, остерігатися невігластва, частої сповіді тощо. Він глибоко вірить у силу людського розуму і переконаний, що людина може сама, без сторонньої допомоги протистояти поганим пристрастям і нахилам: "Над вся же имат человек мужественное сотворити предложение, – …все дела свои со рассуждением, с благим намерением и с опаством начинати"[21]. Коли людину переслідують "наглые страсти" – гнів, нетерпіння, бажання помсти, то й тоді вона має силу їм не піддаватися – адже має розум і волю, які сильніші над усі пристрасті і панують над ними: "Розсуждати тогда требе прилежно, яко в гресех не токмо разсматривается самое внешнее дело, но и содействование разума и воли, чрез совершенное разсуждение и соизволение"[22].

У висновку можна констатувати, що в українських релігійно-філософських концепціях з'являються нові тенденції трактування етичних норм християнської моралі. Гізель розглядає совість та розум людини як критерій добра і зла, її "вільна воля" визначає межу між добром та злом, а гріхи він аналізує в контексті гуманістичної поваги до людини, розуму та людської гідності. Акценти поступово зміщуються до розуміння шляхів досягнення природного земного щастя, що стає можливим завдяки зусиллям "простої людини". Незважаючи на те, що ця людина перебуває в складних реаліях "грішного" світу, вона знаходить можливості, силу та волю повернутися до духовних цінностей, визначених божою мудрістю. В основі морально-етичної доктрини Гізеля лежать гуманістично-реформаційні ідеї про автономію особистості, які звеличують "просту людину", ставлять її розум та волю керівником її дій, відкинувши провидіння боже та сліпий фатум.

[1]*Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // Сочинения. – М., 1989. – С.121; [2]*Горський В.С.* Історія української філософії. Курс лекцій. – К., 1996; [3]Памятники этической мысли на Украине. / Сост. М.В.Кашуба. – К., 1987. – С.10; [4]Філософія Відродження на Україні / М.В.Кашуба, І.В.Паславський, І.С.Захара та ін. – К., 1990. – С.273; [5]*Довга Л.* До питання про барокову ментальність українців // Mediaevalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей. – Т.1. – К., 1992. – С.105; [6]*Горський В.С.* Філософія в українській культурі: (методологія та історія). // Філософські нариси. – К., 2001. – С.113; [7]Мир с Богом человеку Иннокентия Гизеля. – К., 1669. – Предисловие к читателю; [8]*Перетц В.Н.* Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков. – М.–Л., 1962. – С.185; [9]Мир с Богом человеку Иннокентия Гизеля. – К., 1669. – С.403–405; [10]Там само. – С.33; [11]Там само. – С.1; [12]Там же. – С.1; [13]*Нічик В.М.* Петро Могила в духовній історії України. – К., 1997. – С.216; [14]Мир с Богом человеку Иннокентия Гизеля. – К., 1669. – С.2; [15]Там само. – С.32; [16]Там же. – С.32–33; [17]Там само. – Сторінки не нумеровані; [18]Там само. – С.390; [19]Там само. – С.393; [20]Там само. – С.598; [21]Там само. – С.601; [22]Там само. – С.622.

Надійшла до редколегії 23.02.2004

Є.М.Суліма, канд. філос. наук

ПРОБЛЕМА ГЛОБАЛЬНОГО СОЦІАЛЬНОГО НАПРУЖЕННЯ

У статті розглядаються головні соціальні проблеми сучасного глобалізованого світу.
This article is about main social problems of contemporary global world.

За словами В.Іноземцева, "соціальні суперечності, що виникають по мірі здобуття постіндустріальним суспільством зрілих форм, перевищують за рівнем їх комплексності будь-який попередній тип соціального протистояння"[1]. Дійсно, результатом глобальних трансформацій останніх десятиліть, спричинених постіндустріальною революцією, стало формування якісно нового глобального соціального простору, який є неоднорідним, поляризованим, конфліктогенним. Глобальна соціальна нерівність, розшарування за ознаками якості життя, статусу і можливостей самореалізації у глобальному суспільстві продукують атмосферу соціального напруження, дослідження природи і проявів якого є метою даної статті.

Загалом проблема соціального напруження є предметом інтересу сучасних конфліктологів, соціологів, психологів, соціальних філософів, серед яких варто відзначити Т.Парсонса, Н.Смелзера, Л.Авер'янова, В.Іноземцева, Є.Головаху, Н.Паніну, А.Давидова, П.Куконкова, Ю.Леваду, В.Рукавішнікова, В.Тепечина, В.Ядова, О.Яницького та ін.

Осмислення проблеми соціального напруження історично здійснювалось у контексті вивчення таких явищ, як соціальна дезінтеграція або відсутність солідарності взаємодіючих суб'єктів, девіація, аномія, втрата соціальної ідентичності, депривація і фрустрація основних потреб особи чи соціальної спільноти, класова боротьба, соціальна криза і колапс як повна втрата керованості суспільних процесів та розпад суспільних зв'язків.

Безпосередній зв'язок соціального напруження і конфліктів був показаний Т.Парсонсом, який вводить у структуру соціальної дії поняття норми, тим самим вказуючи, що нормативний елемент, зустрічаючи опір при реалізації соціальної дії, є джерелом соціального напруження і потенційного конфлікту. Він визначає напруження як тенденцію до порушення рівноваги у балансі обміну між двома чи більше компонентами соціальної системи. У випадку надто великого напруження контрольні механізми системи можуть не витримати, і баланс соціальних відносин буде зруйновано, що призведе до трансформації соціальної структури. Разом з тим, виникнення і зростання соціального напруження також корелюється з певними внутрішніми станами реальних учасників соціальної взаємодії, котрі розподіляються "вздовж основних осей надії і страху, оптимізму і збудження". Отже, мотиваційні компоненти в концепції Т.Парсонса є симптомами збурень в інституціоналізації соціальних структур.

Соціальне напруження є не просто сигналом про кризовий стан соціальної системи, про порушення балансу її структур і функцій, але також і відбиттям певного духовного стану суспільства, невдоволеності існуючим становищем. Н.Смелзер визначає напруження як "невідповідність між компонентами дій, і звідси, їх неадекватне функціонування". На рівні організації та мотивації джерелом соціального напруження є насамперед невідповідність між відповідальним виконанням рольових функцій та характером винагород, на рівні норм воно визначається характером і ступенем дезінтеграції у соціальній взаємодії, на рівні цінностей – особливостями соціокультурних настанов та їх взаємодії.

У цьому сенсі головним джерелом глобального соціального напруження є усвідомлення нееквівалентного характеру сучасних економічних і культурних обмінів між постіндустріальним центром і світовою периферією, між глобальною елітою, вихованою у цінностях постмодерну, і національними суспільствами з переважанням традиційних або модерних систем цінностей і світогляду. Результати цього нееквівалентного обміну вбачаються у конкретних соціальних та економічних проблемах суспільств, починаючи від бюджетного дефіциту і заборгованості й закінчуючи засиллям продуктів західної "культури споживання".

Переростанню напруження у конфлікт сприяє ситуація невизначеності статусів і відповідних їм рольових вимог, наслідком чого є невизначеність оцінок діяльності різних соціальних суб'єктів. Формою реакції на невизначеність може бути як сподівання на краще, так і пошук крайнього, ворожість та насильство. Маргіналізовані соціальні групи і суспільства стають тому найбільш схильними до агресивності.

У багатьох соціальних спільнот глобальні трансформації спричинили соціальну дезорієнтацію, втрату соціальної ідентичності. Типовим прикладом цього стала спричинена геоекономічними зсувами девальвація у пострадянських країнах соціального статусу груп, пов'язаних із виробництвом або поширенням високих технологій – науковців, учителів, працівників оборонно-промислового комплексу, при збереженні високого рівня вимог і очікувань по відношенню до них з боку суспільства. В умовах, коли соціальний статус людини постіндустріального суспільства значною мірою визначається рівнем її освіти, а все більша кількість людей з робітничого середовища навчається досить довго, щоб стати працівниками інтелектуальної сфери, у пострадянських країнах природним або штучним чином звужується можливість для самореалізації людини у постіндустріальних сферах діяльності. Звідси й посилення потоків інтелектуальної еміграції, яка не розв'язує проблеми соціального напруження ні на їх батьківщині, ні у суспільстві, до якого вони намагаються інкорпоруватись.

Загалом, до основних ознак соціального напруження можна віднести: (1) поширення настроїв невдоволення існуючим станом справ у життєво важливих суспільних сферах; (2) криза толерантності, терпимості по відношенню до позицій і дій "не своїх", з яким пов'язується поява причин невдоволення; (3) втрата довіри до владних структур, їх делегітимація, поширення песимістичних оцінок майбутнього, загальне емоційне збудження суспільства; (4) масова соціальна дія, в тому числі підвищена міграційна активність, активізація соціально-політичних рухів протесту та стихійних його проявів.

Разом з тим, картина соціального напруження суттєво трансформується, якщо до його безпосередніх показників додати латентні, що відповідають стадії його поступового формування і далеко не завжди можуть бути виявлені безпосередньо. Як приклад таких латентних чинників – болісне сприйняття зміни соціального статусу, невдоволення зростаючою регіональною диференціацією рівня життя чи нееквівалентністю виробленого доходу та наявних фінансових можливостей, або занепокоєність певної частини дорослого населення пострадянських

© Є.М.Суліма, 2004

країн та країн, що розвиваються, неможливістю для їх дітей отримати високоякісну освіту.

Соціально-психологічні параметри вирішальним чином обумовлюють соціальне напруження і протистояння у глобалізованому постіндустріальному суспільстві. Насамперед воно знаходить прояв у зростаючому відриві елітарних психології та світогляду від масових, в основі якого – небачена раніше відірваність вищого класу від нижчих соціальних верств, зумовлена автономністю інформаційно-фінансового сектору "нової економіки". Глобальне соціальне напруження є важливою перешкодою на шляху досягнення реальної соціальної інтеграції на рівні глобального суспільства. Навпаки, воно провокує могутні конфліктогенні процеси, спричинені негативними соціально-психологічними наслідками глобалізації, насамперед розчаруваннями як з боку "жертв" неоліберального глобалізму, так і з боку самих "глобалізаторів".

Основою переходу від ситуації соціального напруження до конфліктної ситуації виступає несвоєчасне чи неадекватне задоволення потреб і вимог, що породжує у певних соціальних суб'єктів стан незадоволеності. Соціальне невдоволення може знаходити об'єктивацію як у формах внутрішньої еміграції, так і в переростанні у соціальний конфлікт. Показово, що зворотнім боком глобалізації фінансово-інформаційного простору є локалізація соціальних зв'язків у країнах світової периферії, результатом чого є те, що на нинішньому етапі саме внутрішня еміграція домінує серед способів реакції на виклики глобальних трансформацій, і це незважаючи на великі масштаби реальних міграційних потоків.

О.Іванова визначає внутрішніх емігрантів як "людей, не згодних з політикою, ідеологією, діями держави, громадянами якої вони є, але які не можуть безперешкодно, в силу репресивних заходів держави, цю незгоду висловити"[2]. З цим визначенням в принципі можна погодитись, якщо зауважити, що далеко не завжди існує саме побоювання висловлювати незгоду, тим більше пов'язане з можливістю репресивних заходів. Значно частіше спостерігається відсутність можливості і бажання емігрувати.

У такому випадку внутрішня еміграція – це спосіб соціально-психологічного самозахисту від небажаного оточуючого середовища шляхом створення внутрішнього "віртуального" культурного світу, в якому людина намагається реалізувати потреби у компенсації власного невдоволення. Внутрішня еміграція не в останню чергу викликана побоюванням соціалізації внутріособистісного конфлікту. Якщо ж людина не просто пов'язує причини свого невдоволення з певними зовнішніми об'єктами, але й виявляє здатність до активної соціальної дії, то соціальне невдоволення переростає у конфлікт.

Саме встановлення причинно-наслідкових зв'язків між характером об'єкта невдоволення та діяльністю інших соціальних суб'єктів веде до утворення контрсуб'єкта, з появою якого відношення невдоволеності фактично трансформується у соціальне протистояння. Разом з тим, феномен соціального напруження може за певних обставин викривлювати реальну картину невдоволення певних соціальних спільнот різними аспектами своєї життєдіяльності.

Простір і рівень соціального напруження надзвичайно посилюються в умовах перманентного виробництва ризиків у сучасному суспільстві. Якщо раніше групи ризику були периферійним явищем у соціальній структурі, то сьогодні до цієї категорії може віднести себе майже кожна соціальна група. Серед них біженці, вимушені переселенці, мешканці "гарячих точок", нелегальні іммігранти та особи, що тимчасово їдуть працювати за кордон, носії стрес-синдромів, особи, що живуть за межею бідності, безпритульні, особи, що займаються контрабандою чи іншим тіньовим бізнесом, та багато інших. Кожна нова критична ситуація породжує нову групу людей, що може бути ідентифікована як група ризику. Разом вони утворюють суцільно ризикогенний соціальний простір, властивістю якого є перманентне соціальне напруження, що продукує конфліктні ситуації.

Вибір типу соціальної дії між активним і пасивним, тобто між протистоянням і внутрішньою еміграцією, залежить від потенціалу терпіння як способу економії і накопичення життєвого ресурсу. Терпіння може набувати вигляду або розрахованого очікування, що потім переходить у нетерпіння, або іскейпа, внутрішньої еміграції, побудови "внутрішнього Кітежа". "Розпад та, особливо, свідоме руйнування порядку, що склався, веде до розділення, розколу суспільства на тих, хто терпить (кріпиться, тримається), і тих, хто не терпить, а навпаки, активізує свої зусилля, свідомо йде на ризик для "мисливства", для привласнення/експропріації нічийних або чужих ресурсів"[3].

Терпіння може бути певною ресурсозберігаючою технологією або способом конвертації ресурсів. О.Яницький, відзначаючи, що "терпіння – найдавніша стратегія й, одночасно, повсякденна практика індивідуальної і колективної дії", звертає увагу на те, що "терпіння із самого початку є дволиким: воно є й елементом праці або іншої будівничої діяльності (сімейні справи, виховання дітей, навчання), і непереборюваним елементом боротьби і насильства (полювання, боротьба за ресурси, за життєвий простір)"[4]. Виступаючи як спосіб економії креативних ресурсів, терпіння супроводжується одночасним накопиченням негативних ресурсів, тому потенційно терпіння є процесом накопичення ризиків. Таким чином, будучи способом захисту від ризикогенного соціального середовища, терпіння само продукує нові ризики.

Сучасне глобальне "суспільство ризику" характеризується переважанням терпіння над бунтом, пасивного невдоволення над активною боротьбою. Це підтверджується прикладом пострадянських держав – країн, що зазнали найбільших втрат від неоліберальної стратегії глобалізації та пов'язаних з нею соціальних трансформацій. Тут переважає терпіння або як прояв страху гіршого майбутнього, або як сподівання на краще. Воно ж є свідченням того, що в цих суспільствах є дуже високим рівень прийнятності ризиків, адаптації до перманентно ризикового існування з його невизначеністю та непередбачуваністю.

Якщо суспільство у пострадянських країнах скоріше дотримувалось стратегії терпіння-мобілізації, яке передбачає соціальну і просторову мобільність, гнучкість, постійну рефлексію, інтенсивну комунікацію, то державна влада радше дотримувалась стратегії терпіння-бездіяльності, мовчання, завмирання. Суспільство порівняно з державними структурами виявило більш розвинені адаптаційні властивості по відношенню до викликів ризикогенного глобального середовища, а окремі індивіди – більші здібності скористатись певними можливостями для покращення свого соціального статусу. У соціальній психології феномен терпіння-завмирання пов'язувався із безсиллям індивіда по відношенню до державної машини, однак у нових глобальних обставинах сама держава виявляється безсилою перед зовнішнім тиском і змушена вдаватися до бездіяльності ("не варто вв'язуватись у бійку, подивимось, що буде далі"). Воно не є "безвідповідним", або проявом покірності долі, а є терпінням-очікуванням, яке може перерватись вибухом невдоволення, що не можуть не враховувати у світі. За словами І.Валлерстайна, "держави є основним

джерелом ідеології, котра переконує населення бути відносно терплячим. Головний аргумент для терпіння – неминучість реформування. Все буде добре, якщо не зараз, то пізніше, для дітей чи онуків"[5].

У розвинених країнах соціальне невдоволення все більше зумовлюється позаекономічними мотиваціями та постматеріалістичними цінностями, а звідси й вісь соціально-політичної поляризації зсувається у позаекономічний вимір. Цим зумовлена поява нового виміру глобального соціального протистояння, сторонами якого є "матеріалісти", система цінностей яких ґрунтується на незадоволенні їх матеріальних потреб, навіть пов'язаних із підтриманням фізичного існування, та "постматеріалісти", потреби яких знаходяться у площині інтелектуально-інноваційної самореалізації. Можна погодитись з думкою Р.Інглхарта, який вважає це протистояння проявом протилежності модерністських і постмодерністських цінностей.

Таким чином, в умовах глобалізації та постіндустріалізму глобальне соціальне напруження є важливим чинником соціального структурування не лише національних суспільств, але й глобального суспільства. Можливості держав по зменшенню його рівня в автономному режимі все більше обмежуються, оскільки джерела цього напруження коріняться у глобальному середовищі.

Регулювання і локалізація соціального напруження передбачає вивчення складу й структури соціальних інститутів і спільнот, що функціонують, знаходяться у стадії становлення та відмирають, а також джерел і процесів їх взаємопроникнення, послідовності і співвіднесеності у соціальному просторі. Слід підкреслити ту суттєву для практичного регулювання соціального напруження обставину, що неспроможність соціального суб'єкта адекватно інтерпретувати сутність конфліктних відносин, що зароджуються, неминуче накладає відбиток не лише на їх поточний характер, а й на спрямованість стратегій їх розвитку, які можуть характеризуватись жорсткістю та безадресністю потенціалу соціального напруження.

[1]*Иноземцев В.Л.* Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы. – М., 2000. – С.196; [2]*Іванова О.* Феномен внутрішньої еміграції // Соціальна психологія. – 2004. – №1. – С.55; [3]*Яницкий О.Н.* Социология риска. – М., 2003. – С.111; [4]Там само. – С.110; [5]*Валлерстайн И.* Глобализация или переходный период? // Экономические стратегии. – 2000. – №2. – С.24.

Надійшла до редколегії 04.04.2004

Т.В.Черненко, асп.

ОНТОЛОГІЧНІ ТА ГНОСЕОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ФІЛОСОФІЇ П.І.ЛІНИЦЬКОГО

Стаття присвячена аналізу творчого доробку київського академічного філософа ІІ половини ХІХ–початку ХХ ст., заслуженого ординарного професора філософії П.І.Ліницького. Зокрема, його пошуку філософського фундаменту православ'я, розв'язанню ним питань теїстичної філософії, визначення місця онтологічних та гносеологічних засад його філософії, її морально-етичного аспекту, відношенню філософа до проблем освіти та виховання крізь призму філософської рефлексії.

This article is dedicated to analysis of creative legacy of Kiev academic philosopher on II half of XIX cen. – begin XX cen. honoured ordinary professor of philosophy P.Linitsky. In particular it is dedicated to his search of philosophical foundation of orthodox? His deciding questions of theism philosophy, defining the place of ontological and gnosiological foundations of his philosophy, its moral and ethical aspects, his attitude to problems of education and upbringing through prism of philosophical reflection.

У часи незалежності України спостерігаємо пожвавлений інтерес до історичного минулого, особливо до тих постатей, які свідомо замовчувалися за часів "соціалістичного будівництва", хоча їх діяльність, їх творчий доробок був неабияким філософським та культурним надбанням українського народу, його духовного життя. Часто така діяльність заідеологізовувалась, піддавалась нищівній, упередженій критиці, виставлялась у вигідному кон'юнктурному контексті, а часто імена просто викреслювалися з історичного минулого народу, неначе їх і не існувало взагалі. Так, досить "примарною", а, точніше кажучи, просто малодослідженою можна вважати і по сьогоднішній день українську релігійну філософію ІІ половини ХІХ–початку ХХ ст. Незважаючи на доступність джерельного матеріалу, досі залишається маловідомим ім'я Петра Івановича Ліницького, заслуженого ординарного професора філософії Київської духовної академії, яке не згадувалось навіть у радянській довідково-енциклопедичній літературі, а у наукових колах, не кажучи вже про широку громадськість, це ім'я просто було невідоме. Лише в публікаціях останніх років починає з'являтись неупереджений погляд та посправжньому науковий інтерес до вивчення творчого спадку П.І.Ліницького.

Як один із останніх представників української духовно-академічної філософії, П.І.Ліницький творчо синтезував кращі здобутки західно-європейської і вітчизняної філософської думки. На цій основі він висунув та обґрунтував цілий ряд оригінальних онтологічних, гносеологічних, етико-моральних, соціально-політичних ідей та теоретичних положень. Актуальність звернення до творчого доробку київського ученого зумовлюється не тільки потребою повернення із забуття цього видатного мислителя, прояснення основних тенденцій розвитку вітчизняної філософії, оцінки її здобутків і втрат, здійснюючи певний внесок у вивчення історії формування філософської думки в Україні, але й завданнями теоретичного і практичного характеру, які доводиться розв'язувати українському суспільству у перехідний період.

Ідеалістична філософія ІІ половини ХІХ ст. й особливо початку ХХ ст. не була однорідною. На теренах України можна віднайти і філософські погляди неокантіанців, і прихильників персоналізму, і прибічників "новорелігійної свідомості", і представників релігійної філософії. Розмаїття філософських уподобань вражає сучасного дослідника, але й не можна не звернути особливої уваги на те, що існували деякі чинники, що, так би мовити, об'єднували прибічників різних філософських поглядів і систем. Передусім це негативне ставлення до матеріалізму й позитивізму і, безумовно, усвідомлення необхідності переосмислення вихідних засад ідеалізму. Особливу одностайність представники ідеалістичної філософії виявили в підході до проблеми людини, зокрема, в питаннях моральності. Беззаперечною для більшості тогочасних філософів можна вважати ідею про неможливість осягнення природи й суті моральності без філософії.

"…Після довгої та галасливої оргії загальної, самовідданої, нічим не стримуваної гонитви людства за насолодою, владою, успіхом й усілякими зовнішніми благами, що їх відвоювали у життя у немилосердній і безсоромній боротьбі з оточуючим світом і суспільством, – це людство неначе прагне відпочинку і миру у забутій серед дикого розгулу, але все ще дорогій духовній батьківщині своїй. Після виключного і пристрасного захоплення розкішними, приголомшливо величними результатами своїх

© Т.В.Черненко, 2004

успіхів, відкриттів і надбань нашого століття в сфері політичній, економічній, прикладних знань, технічній, – людство неначе мимоволі починає згадувати про саме себе, про своє забуте внутрішнє, духовне життя… І ось, там, де ще нещодавно уми і пристрасті переймались тільки питаннями про перехід влади і впливу від однієї політичної партії до іншої, про ту чи іншу зміну в установах і особах, про новини біржі і нові умови спекуляції, про найновіші відкриття і винаходи, що обіцяють людству нові зручності життя, нові джерела насолоди чи нове знаряддя у боротьбі з оточуючим і нову владу, – знову і все рішучіше починають привертати до себе увагу та інтерес неутилітарні… питання філософії, питання про сенс і завдання життя, про його моральні основи"[1]. Цю думку було висловлено більш ніж сто років тому, а проблеми, які турбували одного з російських філософів П.Є.Астафьєва наприкінці XIX століття, лишаються так само актуальними у наші дні. Ось тому, на наш погляд, аналіз теоретичних і методологічних розробок київських істориків філософії XIX–початку XX ст. виявляє поступове визрівання і набуття пріоритетного значення як загальнофілософських питань, так і деяких аспектів гносеологічної, онтологічної, етичної проблематики. Зокрема, звертаючись до одного з дорогих для історії філософії України імен Петра Івановича Ліницького, заслуженого ординарного професора філософії Київської духовної академії, можемо зауважити, що його звернення до студентів XLV курсу на їх останній лекції з філософії у 1890 р. сприймаються, як звернення до нас. Учений зазначив тоді, що "значення філософської культури в тому й полягає, що вона розпалює мислення. Філософія…не дає безперечних висновків, зате вона тримає мислення в постійному збудженні, вона змушує людину бути мислячою людиною. А мисляча людина – це така людина, яка діє не за обставинами, не за загальноприйнятними звичками, а на основі своїх власних переконань, отриманих у процесі мислення. Ця людина мало думає про користь, ба навіть, щоб уміти з кожного положення дістати певну користь, для цього не потрібно плідно і завзято працювати та міркувати: для цього задосить обачливості, хитрості і, можливо, безцеремонності… Мисляча людина зможе вести розумне життя всюди, в якому б становищі вона не опинилась через обставини. Вона панує над цими обставинами, а не обставини над нею… Ось у чому полягає головне значення філософської освіти…"[2].

Питання про те, яким має бути викладання філософії на теренах російської імперії, постало ще на початку XIX ст. Так, звертаючись до Проекту уставу Духовних академій, датовано 1823 роком й опублікованого у Санкт-Петербурзі, можемо зауважити, що завдання, які поставали перед викладачами філософії на той час, перш за все мали вирішуватися в руслі демонстрації невиправданості "розколу віри та розуму". "Взагалі хай не буде ніколи в духовних училищах чутно тієї відмінності, яка як спокуса віри та як докір звичайного здорового глузду так часто використовувалася та допускалася, що одне й те ж припущення може бути справедливим і в поняттях філософських і хибним у поняттях християнських"[3]. Вперше у зв'язку із завданнями російської духовної школи було свідомо поставлене питання про співвідношення істин віри та філософії (яке вирішувалося раніше замовчуванням), при відсутності навіть віддалених натяків на відому формулу "філософія – служниця теології": philosophia ancilla theologiae. Вирішення цього питання полягало, на думку митрополита Московського і Коломенського Філарета, не в тому, що саме робити у випадку конфлікту між філософією і богослів'ям, а саме у тому, що цей конфлікт повинен вважатися неприродним, оскільки й віра, і філософія прямують до єдиної істини.

Як підкреслює відома дослідниця творчості П.І.Ліницького Н.Шупик-Мозгова, у творчому доробку київського філософа "чільне місце займали всі ті проблеми, що хвилювали філософську громадськість України на зламі віків: насамперед про місце і роль філософії у духовному житті людини та суспільства, про спроби виправдати філософію та узасаднити її фундаментальні постулати у зв'язку із розквітом позитивізму і вульгарного матеріалізму як у Європі, так і в Росії та Україні, тому вчений і розгортає свою послідовну аргументовану критику; крім того, його цікавило питання співвідношення віри та знання, що для православних духовних академій мало неабияке значення"[4]. Пріоритетність історико-філософської проблематики в творчості П.І.Ліницького має певне пояснення. Ґрунтовне знання першоджерел, читання їх мовою оригіналу, обізнаність із новітньою європейською і вітчизняною філософською літературою складає і в університетах, і в духовних академіях тієї доби норму не тільки для викладачів, але й для студентів. Необхідність забезпечення лекційних курсів відповідною історико-філософською літературою, – як навчальною, так і монографічною, – робила історико-філософські пошуки однією з найважливіших сфер фахової діяльності академічних філософів, завдяки зусиллям яких відбувалося, власне, становлення історико-філософської науки на теренах Російської імперії. З іншого боку, історія філософії належала до тих нечислених сфер, де той, хто прагнув чесного і наукового пошуку істини, отримував у несприятливій для розвитку філософії атмосфері Російської імперії більш-менш вільне, принаймні порівняно з іншими сферами філософського знання, поле філософствування. Звісно, що й це поле мало свої ідеологічні кордони, втім, специфіка історико-філософського дослідження, налаштованого на діалог з іншими філософами, створювала певні можливості як для фахового зростання і реалізації власного творчого потенціалу, так і для збереження вітчизняною філософією "людського обличчя"[5].

Вибір вищеназваної проблематики цілком правомірний і заслуговує на визнання, оскільки вона дійсно є провідною у творчості П.І.Ліницького. Саме спираючись на розробку цієї проблематики, він намагався захистити філософію, здолати негативне ставлення до неї в тогочасному російському суспільстві, знайти шляхи виходу з тієї світоглядної кризи, що охопила західноєвропейську і російськомовну філософію. Як зазначає Д.Чижевський, це був час, коли "філософія йде у найми до конкретних наук, почасти перетворюючись на методологію наук, почасти обмежуючися спробами синтезу і систематизації матеріалу, поназбираного конкретними науками… Тому-то і серйозна філософічна думка зустрічала в російській (а почасти і в українській) пресі лише знущання і насмішки".

Виразною і цікавою рисою філософської рефлексії П.І.Ліницького можна вважати звернення філософа до філософського спадку, починаючи від Сократа, Платона, Аристотеля і закінчуючи поглядами німецьких філософів. Екскурс в історію світової філософії допомагає ученому зрозуміти й витлумачити природу того чи іншого питання, дати свою оригінальну трактовку тієї чи іншої філософської системи, обов'язково привносячи в цей аналіз етичний момент. Так, аналізуючи погляди Платона, П.І.Ліницький вважає, що "очищення від зла морального уявлялося у вигляді поступового сходження людини від однієї форми знання до іншої, від нижчої до вищої. За вченням же християнським спасіння лю-

дини від зла вже тому не може бути особистою справою її волі, бо й саме зло полягає саме …у безсиллі, слабкості волі. Спасіння людини від природженого зла може бути здійснене лише через надприродну допомогу Божу"[6], – пише київський професор. Але, заглиблюючись у вирішення цього питання, він наголошує, що навіть відкриті через Одкровення істини не можуть бути засвоєні завдяки самостійній діяльності розуму, а можуть стати нашим надбанням тільки через віру, тобто через щире прийняття їх за вірою в істинність того, ким вони нам даровані. Критикуючи позитивістів і раціоналістів, П.І.Ліницький вважає, що віра в Бога необхідна людині зовсім інакше, ніж віра в буття деяких речей. Вона саме не так, а інакше необхідна по відношенню до морального буття людини, як віра в існування речей необхідна для буття матеріального, тілесного. "Необхідність для нас віри у Бога є моральна, – і цим достатньо визначається значення цієї віри. Без неї правильне моральне життя неможливе. Людина без цієї віри може жити тільки фізико-психічним, натуральним життям, але не моральним"[7].

Вперше принципи поширеного трактування віри висунув І.Кант і назвав три її різновиди: моральну, прагматичну і доктринальну. Але Кант не склав на цій основі цілісного вчення, не дійшов висновку, що віра є субстанцією людського буття, ірраціонального і раціоналістичного розуміння, пізнавальної і практичної діяльності, а також визначає характер і специфіку знання. Віра, за Кантом, знаходиться усередині людської психіки і не впливає на усвідомлений поняттєво-емпіричний процес пізнання. Вона тільки відображає у людини пізнавальну потребу, яка реалізується за межами віри. Не можна виключати, що саме трансцендентний напрям творчості І.Канта сприяв виникненню оригінальної трактовки віри одним з ідеологів слов'янофільства О.С.Хом'яковим, який вважав, що віра може бути не тільки релігійною, але й атеїстичною. Більш того, родоначальник слов'янофільства звертає увагу на тотожність соборності та істинної віри, причому нерідко ототожнює і саму віру із соборністю. Діалектичну єдність віри і життя народу Хом'яков виразив наступними словами: "Віра…є цілковитий плід народної освіти, крайня і вища межа його розвитку. Хибна чи істинна, вона в собі об'єднує весь світ помислів і почуттів людських. Тому всі поняття, всі пристрасті, все життя отримують від неї особливий характер, тому й вони, в свою чергу, залишають на ній невитравні сліди свої"[8]. Петро Іванович Ліницький, погоджуючись тільки з тим посиланням, що визначення віри може носити багатосторонній і загальний характер, для себе вирішує цю проблему виключно з такої точки зору, що дослідження поняття віри можна точно окреслити наступним чином: воно має спиратися на віру в Одкровення, разом із тим, має носити приналежність наукового знання, і таким чином було б встановлено необхідний зв'язок між знанням і вірою. Завдання ж такого дослідження визначається перш за все тим, що воно повинно мати характер умоглядності. На думку київського філософа, по мірі зростання в житті значення наукового знання, зростає й потреба в науковій формі засвоєння і впровадження в життя визначень віри. І це завдання саме філософії, а не богословських наук, для яких значення філософії таке ж, як значення математики для наук природничих. Необхідно зазначити, що, усвідомивши обмеженість гносеологічно-метологічних засад гегелівського панлогізму і позитивізму, П.Ліницький значною мірою тяжів до кантівської теорії пізнання. Однак, аналізуючи творчий доробок київського професора, треба чітко усвідомлювати, що йому властиве не просте повернення "до Канта", а творче осмислення кантівських філософських принципів, які набувають самобутності у працях П.Ліницького. Він не сприймав апріоризму та агностицизму Канта, різного протиставлення практичного і теоретичного розуму, розриву сутності та явища, абсолютизації аналітичного методу, вказуючи, що, як мислитель аналітичного складу мислення, Кант так і не зумів розв'язати більшість поставлених ним же самим проблем. П.І.Ліницький, враховуючи багато позитивних моментів гносеології Канта, обґрунтував свою власну гносеологічну концепцію.

Будучи не тільки талановитим філософом, але й блискучим лектором, викладачем, вихователем, П.І.Ліницький багато зусиль докладав і до висвітлення проблем виховання, які намагався розглядати крізь призму витонченого філософування. Так, розглядаючи проблеми, що стосуються справи виховання, філософ приділяє увагу думці, якій можна завдячити тодішній соціології, – про протилежність і несумісність двох начал – громадськості та індивідуальності, зауважуючи, що "у судженнях про виховання звичайно протиставляють суспільство та індивідуума, причому виключають те чи те начало"[9]. Свого ж читача і слухача П.І.Ліницький намагається навернути на розуміння того, що в дійсному житті, а не в теорії, незрівнянно важливіше для кожного народу. А саме він має на увазі національні особливості кожного окремого народу, бо "національне життя, тобто життя, що спирається на засади, вироблені історією народного життя, містить у собі елементи загальнолюдські, але разом з тим дає широкий простір для розвитку та прояву індивідуальних відмінностей"[10]. Пояснюючи це твердження, філософ пропонував уявити "правильно розвинуту" людську свідомість у вигляді трьох концентричних кіл, що суміщують у собі коло загальнолюдських елементів, потім коло національних начал і, наприкінці, коло індивідуальних особливостей. І тільки при поєднанні та взаємодії зазначених кіл свідомості можна досягти для неї таких якостей, як універсальність, життєвість, дійовість та оригінальність. Досягти ж розвитку загальнолюдських начал свідомості можна через наукову освіту, а індивідуалістичного характеру, – через розвиток у вихованців самодіяльності. Таким чином, П.І.Ліницький наголошує, що "живий і неперервний зв'язок має бути між школою та сім'єю, а через посередництво сім'ї і з суспільством, але такий зв'язок можливий лише на ґрунті національного життя. Він сам по собі з'являється, коли школа органічно виникає й розвивається з потреб народного життя або принаймні узгоджена з цими потребами"[11].

Як викладача і вихователя П.І.Ліницького не могли обходити й пересічні проблеми просвіти на теренах Російської імперії. Він вважав, що "недоліки російської просвіти та розумового складу, властивого російській людині, походять від того, що в самих підвалинах російського життя закладене роздвоєння"[12], яке, на думку професора, було виражене в роз'єднанні освіченого класу та народу як у зовнішньому його прояві, і в розділенні віри та наукового знання – у внутрішньому. Головним началом народного життя філософ вважає релігійну віру. "Добування істин рятівних для людини особистою діяльністю розуму і за вченням філософів не для кожного можливе, а є доля тільки обраних. Навпаки, засвоєння істин одкровення через віру призначено і для всіх можливо досяжне, як це і повинно бути, тому що порятунок від зла є моральна потреба кожного"[13].

З цього приводу ми можемо зауважити, що погляди П.Ліницького перекликалися з поглядами слов'янофілів на відірваність освіти та освіченої спільноти від народу. Але він зауважує, що слов'янофіли розуміли віру в дусі шеллінго-гегелівської філософії, причому розглядали це питання в соціально-політичному аспекті. "Сьогодні

ж, – вважає філософ, – питання про співвідношення віри та знання отримало новий вигляд. Це питання розглядається вже не із соціально-політичної, а із природничо-наукової точки зору. Не про відношення між національним та загальнолюдським тепер може йти сперечання (як у слов'янофілів та західників), а про відношення між природним та надприродним. Все природне відходить до царини наукового пізнання, а надприродне – це предмет віри"[14].

Необхідно зазначити, що деякі намагання звернутися до використання досягнень філософської думки на користь ствердження релігійної віри було здійснене ще в 40–і роки XIX ст. В.М.Карповим та Ф.О.Голубинським, коли було усвідомлено, що "істини віри можуть бути і повинні бути предметом живої діяльності розуму"[15].

Ідею цілісного світосприйняття, що ґрунтувалася на синтезі віри й розуму, розвивав і П.Д.Юркевич, який виступав за те, щоб вільна віра заповнила пропущені місця в обмеженому людському знанні[16]. П.І.Ліницькому також близька ця думка. Він вважає, що "віра інтелектуальна відмінна від знання, але не протилежна йому, оскільки саме знання утверджується на вірі в істину"[17]. Багато робіт філософа присвячені розгляду саме питань співвідношення понять знання та віри, розуму та віри, філософії та богослов'я. Він вважає, що значущість вивчення проблем віри виражається в підтримці, захисті та виправданні релігійної віри як такого особистісного переконання, яке істотно впливає на весь внутрішній світ людини, а, значить, і має неабияке значення для формування і розвитку особистості, а також і для виховного процесу. Розглядаючи питання про віру та знання, П.І.Ліницький зазначає, що якщо раніше віра повинна була задовольняти потреби у знанні, й тому довгий час не було іншого знання, крім релігійного, тобто збудованого на вірі, то "зараз, навпаки, знання намагається саме віру заключити в свою область, тобто релігійну віру замінити науковою, а саме вірою у всемогутність науки, в її покликання перетворити світ і задовольнити усі людські потреби"[18]. Мислитель обстоює думку про те, що релігія не може бути засобом задоволення жадоби до знання, бо в цьому випадку релігійне вчення стає джерелом різних міркувань. І на цьому підґрунті неминуче можуть виникнути, а з проведенням нових наукових досліджень і виникають, суперечності, а потім і зіткнення між наукою та релігією. "Щоб цього не трапилось, треба чітко розмежовувати догматичні істини та релігійні гадки, які не можуть мати обов'язкового значення для віруючої людини і які не містять в собі достеменної віри"[19]. Таким чином, Ліницький доходить висновку, що найновіші досягнення в науковому пізнанні ще переконливіше доводять необхідність віри в надприродне та виправдовують загалом релігійну віру, визнаючи її одвічною духовною потребою як окремої людини, так і людства в цілому. Як типовий представник української академічної духовно-релігійної філософії, мислитель вбачав основне завдання релігії у моральному вихованні людей, підтримці в них свідомості обов'язку, любові до істини. Саме для цього потрібна віра, чистота, непорочність серця, що дають людині моральні та етичні почуття. Але саме як філософ, П.І.Ліницький зауважує, що віра не має бути сліпою, та її зв'язок і відношення до знання полягає саме у взаємному збагаченні і взаємодії. "Щоб віра могла стати знанням, необхідна лише формальна діяльність розуму, через яку віра не виключається, а лише стає знаючою і розуміючою себе, просвіченою.

Для формулювання і приведення до порядку істин віри, даних через одкровення, достатньо було формальної діяльності розуму. Але чи достатньо її для збереження вже встановленої системи вірувань? Не кажучи вже про те, що сама ця формальна діяльність розуму підлягає дослідженню, і таке дослідження зовсім вже не входить до області віри, а відноситься до сфери пізнання – між істинами віри є такі, які було визнано кращими з язичницьких філософів; це такі істини: буття Бога як Творця і Промислителя світу, безсмертя душі, свобода людської волі. Хіба не очевидно звідси, що для пізнання і ствердження таких істин на засадах безперечних, чи врешті решт досить переконливих для розуму, достатньо діяльності розуму? В такому випадку, здавалося б, неможливим обмежувати значення розуму по відношенню до віри однією лише формальною діяльністю, а понад те необхідно визнати розум в деякій мірі джерелом знання, – потрібного і суттєво важливого для самої віри"[20]. І тут ми можемо зауважити, що ідеї київського філософа продовжують, перекликаються, незважаючи на різні смислові наголоси, з ідеями П.Юркевича, згідно з поглядами якого, розум – тільки світло, яке освітлює свою основу, або "розум є вершина, а не коріння духовного життя людини"[21]. Згідно з П.І.Ліницьким, серце – це осереддя та центр душевного й духовного життя людини, це об'єднуюча сила душі, але розум – це не менш важлива частина душі, ніж серце. Тобто, трактуючи розум суто інтелектуалістично, в дусі новоєвропейської філософії, мислитель наполягає на гармонії розуму з іншими душевними силами людини як у справі віри, так і в наукових дослідженнях. Як наслідок, Ліницький змістовно доповнює погляди Юркевича, виділяючи поряд із серцем гармонізуючу функцію розуму. Таке емоційне, морально-етичне відношення до філософії і філософування проходить червоною ниткою крізь усю творчість київського філософа, надає їй особливого почуттєвого забарвлення. "…Філософські положення та елементи філософії мають ту особливість, що діють на душу збуджуючим чином. Філософські думки переживаються, тобто сприймаються не тільки розумом, а й почуттями і діють також на волю, а тому і збуджують любов чи ненависть до себе; філософські ідеї слугують предметом не тільки теоретичних досліджень, а й простягаються на суспільство у вигляді палких пристрастей та завзятих суперечок"[22], – пише П.І.Ліницький.

Навряд чи можна знайти таку галузь філософського знання, яку обминули увагою київські академічні філософи XIX–початку XX ст. Мабуть тому сьогодні, коли у вивченні академічної філософії в Україні XIX–поч.XX ст. здійснюються вже перші кроки, необхідно казати про те, що настав час для детального і всеохоплюючого осмислення процесів філософської рефлексії, що її практикували викладачі вищих освітніх закладів Києва даного періоду. Як зазначає М.Ткачук, "історико-філософські студії останнього десятиліття увиразнюють цілу низку конкретних теоретичних і методологічних проблем, що постають перед істориком академічної філософії, потребуючи концептуального осмислення і уточнення"[23], і, на наш погляд, поглиблене вивчення наукового спадку одного із самобутніх і оригінальних мислителів, блискучого ученого і викладача Київської Духовної Академії П.І.Ліницького дає нам можливість наблизитися до більш повного і всеохоплюючого розуміння джерел національної філософської культури.

[1]*Астафьев П.Е.* Вера и знание в единстве мировоззрения (Опыт начал критической монадологии). – М.,1893. – С.1–2; [2]*Кудрявцев П.П.* Профессор Петр Иванович Линицкий. Некролог // Труды КДА. – К., 1906. – Т.II. – Кн.№6. – С.755; [3]Див.: Проект устава Духовных академий. – Спб., 1823. – Ч.1. – С.53–55; [4]*Шупик-Мозгова Н.Г.* Петро Ліницький: життєвий шлях і духовна спадщина. – К., 1997. – С.92; [5]*Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1992. – С.205-206; [6]*Линицкий П.* Пособие к изучению вопросов философии. – Харьков, 1892. – С.5;

[7]*Линицкий П.И.* Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту (теоретическому и практическому). – К., 1881. –С.237; [8]*Хомяков А.С.* Соч. в 2-х т. – М., 1994. – Т.2. – С.148; [9]*Ліницький П.* Про виховання: стаття третя (переклад з рос.) // Філософська думка. – 2002. – №2. – С.107; [10]Там само. – С.108; [11]Там само. – С.109; [12]Там само. – С.110; [13]*Линицкий П.* Пособие к изучению вопросов философии. –Харьков, 1892. – С.6; [14]*Линицкий П.И.* Значение философии для богословия (пособие к апологетическому богословию) // Чтения в Церковно-историческом и археологическом обществе при КДА. – К., 1904. – Вып.5. – С.122; [15]Див.: И.В.[Сильвестр (Малеванский)] Вера и разум // Труды Киевской Духовной Академии. – 1861. – Т.3. – С.208; [16]Див. Юркевич П.Д. По поводу статей богословского содержания, помещённых в философском лексиконе // Труды Киевской Духовной Академии. – 1861. – Т.1. – С.74; [17]*Ліницький П.* Про виховання: стаття третя (переклад з рос.) // Філософська думка. – 2002. – №2. – С.111; [18]*Линицкий П.* Пособие к изучению вопросов философии. – Харьков, 1892. – С.26–27; [19]*Линицкий П.И.* Есть ли какая-либо разница между религиозной верой и наукою. – Харьков, 1898. – С.7; [20]*Линицкий П.* Пособие к изучению вопросов философии. – Харьков, 1892. – С.50; [21]*Юркевич П.Д.* Вибране. – К., 1993. – С.95; [22]*Линицкий П.И.* Основные вопросы философии. Опыт систематического изложения философии. – К.,1901. – С.7; [23]*Ткачук М.Л.* Київська академічна філософія XIX–поч. XX ст.: методологічні проблеми дослідження. – К., 2000. – С.5.

Надійшла до редколегії 12.11.2003

ПОЛІТОЛОГІЯ

А.П.Булан, канд. політ. наук

МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ НАЦІОНАЛЬНОЇ БЕЗПЕКИ У КОНТЕКСТІ НОВИХ ВИКЛИКІВ І ЗАГРОЗ

У статті обґрунтовується необхідність розробки наукової методології комплексного дослідження національної безпеки України та методики визначення національних інтересів, моніторингу кризових ситуацій і загрозливих процесів.

The article grounds the necessity of developing of the scientifical methodology of Ukrainian national security complex research and of methods of defining of national interests, monitoring of crisis situations and threatening processes.

Динамічні зміни, які відбуваються у світі впродовж останнього часу, супроводжуються цілим рядом нових викликів і загроз національній безпеці, котрі мають за своїм впливом сталий і довгостроковий характер. Дані виклики, ризики і загрози проявляються у формі тенденцій у політичній, економічній, технологічній, інформаційній, військовій та інших сферах.

Зокрема, по-перше, суттєвий вплив на забезпечення національної безпеки більшості країн світу, у тому числі України, здійснює формування однополюсного світу, уніполярної політичної системи. Утвердження повної гегемонії США у світі несе із собою перспективу нав'язування своєї волі іншим державам практично без ризику відплати. Разом з тим, у найближчій перспективі не виключається зростання цінності нетехнологічних чинників держави (розміру території, наявності ресурсів, чистих джерел води тощо). З огляду на це, при визначенні рівня значущості і впливу держави у світі дедалі більшого значення набуватимуть розміри території та географічне положення. За цих обставин територія України представляє значну цінність для майбутнього західної цивілізації як джерело стратегічних ресурсів і, відповідно, виступатиме як об'єкт зацікавленості провідних країн світу у контексті реалізації їхніх геополітичних і геостратегічних інтересів.

По-друге, внаслідок інтенсивного розвитку інформаційних технологій, міжнародного інформаційного обміну комп'ютерними мережами, які у ряді випадків використовуються як засіб кібертероризму (умисне перешкоджання роботі автоматизованих систем управління державою, фінансами і банківською системою, енергетикою, транспортом тощо), а також інформаційного домінування окремих країн фіксується зростання інформаційного протиборства. Основними об'єктами інформаційного впливу можуть бути суспільство загалом, його політичні, соціальні та економічні інститути, органи управління всіх рівнів та інформаційні системи.

Нові виклики і загрози в інформаційній сфері спонукали провідні країни до розробки програм захисту інформаційної інфраструктури і підготовки до дій у відповідь. Найбільш активно у цьому плані діють США, де ведеться розробка стратегії і тактики застосування інформаційної зброї, а інформаційно-аналітичні центри працюють над виробленням сценаріїв розвитку майбутніх подій, моделюванням геополітичних процесів, моніторингом і збором максимально повних даних стосовно держав, які потенційно можуть загрожувати США.

Слід зазначити, що військово-політичне керівництво США вже давно оцінює інформацію як стратегічний ресурс і постійно збільшує асигнування на розвиток та удосконалення інформаційних технологій. Так, якщо в 1980 році на придбання інформаційних технологій витрачалося близько 8 млрд. доларів, то в 1994 році уже понад 25 млрд. доларів. Загалом придбання інформаційних технологій за рівнем фінансування вже давно вийшло на перше місце серед всіх програм озброєнь.

По-третє, відбувається процес послаблення державної влади як такої, що обумовлено глобалізацією і регіоналізацією світу, які передбачають зростання ролі наднаціональних організацій в управлінні економікою інтеграційних об'єднань. Як наслідок, формуються передумови до втрати суверенітету. Слід підкреслити, що ця тенденція притаманна, насамперед, для середніх і малих держав, тоді як великі провідні країни ще більше збагачуються, займаючи ключові позиції в наднаціональних інституціях, які вирішують глобальні економічні питання і проблеми міжнародної безпеки.

По-четверте, процес економічної глобалізації супроводжується загостренням конкурентної боротьби між окремими провідними країнами, регіональними економічними блоками. Одночасно зберігається поділ країн світу на "центр" і "периферію" глобальної економічної системи. Глобалізація представляє собою внутрішній суперечливий процес – вона не лише відкриває нові можливості економічного розвитку, взаємодії народів і держав, але й загострює існуючі чи породжує нові проблеми і виклики безпеці. Глобалізація збільшує загальну нерівномірність і суперечливість у світовому розвитку: виділяється "центр", або країни так званої Півночі чи "золотого мільярда", і "периферія", яка включає понад 100 країн з населенням близько 4 млрд. Крім того, виділяються декілька десятків країн (з населення близько 1 млрд. чоловік), які практично виключені із системи міжнародного поділу праці.

По-п'яте, характерною тенденцією політичного розвитку стали дезінтеграція і фрагментація, що проявляється в актуалізації проблем етнічного націоналізму, сепаратизму, автономізації етнічно однорідних регіонів, та, як наслідок, призводять до фактичного розпаду багатонаціональних держав. Фрагментація соціуму відбувається також і по лінії ідеологічного протистояння по-

© А.П.Булан, 2004

лярних політичних груп, які сповідують несумісні один з одним суспільно-політичні проекти. Крайньою формою такого соціального розмежування виступає політичний екстремізм, передусім міжнародний тероризм та релігійний фундаменталізм.

По-шосте, важливою у контексті забезпечення національної безпеки залишається тенденція впровадження високих наукомістких технологій в усі сфери суспільного життя. Провідна роль у цьому процесі належить мікроелектроніці, оптоелектроніці, інформаційним технологіям, новим технологіям виробництва високоякісних матеріалів тощо, досягнення яких активно використовуються для розробки нових зразків високоточної та "високоінтелектуальної" зброї.

Суттєвий вплив на стан забезпечення національної безпеки справляють також екологічні проблеми, міграційні процеси, передусім нелегальна міграція з комплексом супутніх ризиків, поширення бідності, демографічні проблеми, військові конфлікти тощо. За даними Міжнародного інституту досліджень миру, за період з 1990 по 2003 рік у 80 країнах світу сталося 118 збройних конфліктів, в яких загинули близько 8 млн. осіб, а 4 млн. були змушені залишити місця проживання. Зокрема, після війни в Кашмірі 100 тис. індусів стали біженцями, стільки ж унаслідок конфлікту між осетинами та грузинами на початку 90-х років, 500 тис. осіб – у вірмено-азербайджанській війні, 200 тис. сербів залишили місця свого проживання після хорватського наступу в 1995 році, 2 млн. чоловік стали біженцями через геноцид у Руанді.

Загалом можна констатувати, що протягом останніх 15 років сфера безпеки докорінно змінилася – зникла біополярна система, набули актуальності регіональні конфлікти, неурядові організації та міжнародні інститути стали відігравати важливу роль у питаннях безпеки. Із зменшенням імовірності повномасштабної війни постали нові загрози: етнічні та релігійні конфлікти, неефективність і корумпованість урядів, незаконна міграція, тероризм і торгівля людьми, наркотиками, грошима, зброєю, сировиною та технологіями виготовлення зброї масового ураження.

Вищеназвані тенденції обумовлюють не лише потребу оперативного вжиття адекватних заходів практичного характеру, визначення пріоритетів національної безпеки, переосмислення шляхів, способів і форм її забезпечення, але й необхідність розробки наукової методології комплексного дослідження національної безпеки України, нових підходів до системи моніторингу наявних і потенційних загроз та викликів. На сучасному етапі розвитку суспільства першочергового значення набувають інформація, розвідка та здатність прийняття рішень, оскільки в нових умовах для досягнення успіху треба діяти на випередження та наступально як на тактичному, так і на стратегічному рівнях.

Актуальність розробки наукової методології комплексного дослідження національної безпеки України викликана також і практичними завданнями реформування України, виробленням нової політики забезпечення національної безпеки, яка відповідала б життєво важливим інтересам громадян і враховувала міжнародні реалії. Вся складність процесу політичних та економічних перетворень в країні фокусується в єдиному комплексному завданні – забезпечити національну безпеку України. Виконання цього комплексного завдання є не лише умовою, але й головною метою економічної і політичної трансформації українського суспільства. Водночас, лише наукова методологія комплексного дослідження проблем національної безпеки може дати необхідні знання про це явище і виробити правильну політику забезпечення національної безпеки і сталого розвитку України.

Термін "національна безпека" у політичному лексиконі вперше був застосований в 1904 році у посланні президента США Т.Рузвельта до Конгресу, де обґрунтовувалися шляхи реалізації національних інтересів США в зоні Панамського каналу. У прийнятому в 1947 році в США "Законі про національну безпеку" були сформовані базові основи національної безпеки, яка трактувалась як система ефективних заходів оборони від зовнішніх і внутрішніх загроз. У подальшому категорія "національна безпека" стала однією з основних категорій загальної теорії міжнародних відносин та вагомою складовою більшості політичних концепцій.

Значний внесок у дослідження проблем національної безпеки зробили такі західні науковці, як Е.Азар, А.Ахарія, Р.Баретт, Л.Браун, С.Браун, Б.Броуді, Б.Бузан, З.Бжезінський, А.Віньянс, Р.Джексон, Р.Ейріс, Д.Кауффман, Дж.Мангейм, Г.Моргентау, Ч.Мур, К.Ноор, Р.Річ, П.Хат та інші. Методологія національної безпеки стала також предметом зацікавленості широкого кола російських учених, закрема А.Арбатова, В.Афанасьєва, Ф.Бурлацького, Ю.Васильчука, А.Возженікова, К.Гаджиєва, К.Кантора, А.Кокошина, В.Кузнєцова, Г.Шахназарова, Н.Малікової, В.Петровського, А.Семенченкова та багатьох інших.

Термін "національна безпека" з'явився в українському науковому і політичному лексиконі не так давно, проте наявність вагомих теоретико-методологічних напрацювань не викликає сумніву. Найбільш продуктивно у цьому напрямку працюють експерти Національного інституту стратегічних досліджень та Українського центру економічних і політичних досліджень імені О.Разумкова, а також В.Геєць, В.Горбулін, О.Гончаренко, С.Пирожков та ін. У своїй переважній більшості термін "національна безпека" трактується як соціальний стан захищеності життєво важливих інтересів особи, суспільства і держави від викликів і загроз. Зокрема, фахівці Національного інституту стратегічних досліджень визначають національну безпеку як спосіб самозбереження народу України, який досяг рівня організації у формі незалежної держави. Цей спосіб уможливлює його державно-організоване існування і вільний саморозвиток, надійний захист від зовнішніх і внутрішніх загроз. Національну безпеку України вони також визначають і як систему державно-правових та суспільних гарантій, які забезпечують стабільність життєдіяльності та розвитку державно-організованого народу України в цілому, а також кожного окремого громадянина держави, захист їх базових цінностей та законних інтересів, джерел духовного і матеріального добробуту від можливих реальних і потенційних, внутрішніх та зовнішніх загроз.

Відповідно до пропозицій "Фонду національної міжнародної безпеки" при ЮНЕСКО, національна безпека визначається як система державних та суспільних гарантій, що забезпечують стабільний розвиток нації, захист базових цінностей та інтересів, джерел духовного і матеріального добробуту від зовнішніх та внутрішніх загроз.

Національна безпека у широкому її розумінні – це здатність суспільної системи держави забезпечити високий рівень життєдіяльності нації, її стабільність та сталий розвиток, а також її конкурентний потенціал у взаємовідносинах із зовнішнім світом. Мають бути створені такі умови, які на кожному конкретному історичному етапі сприяли б інтелектуальній і структурній мобілізації структурних можливостей суспільства для його сталого розвитку; оптимальному використанню цих можливостей для підвищення соціальної ефективності і конкурентоспроможності країни; орієнтації не лише на запобігання військових, економічних, інформаційних, екологічних чи інших

викликів, але й стимулювання соціально-економічного і культурного розвитку суспільства.

Слід виходити з того, що безпека не існує сама по собі, а тісно переплетена із захистом потреб, які, в свою чергу, мають суттєві відмінності у різних верств населення. З урахуванням цього, безпеку слід розглядати, по-перше, як діяльність певних соціальних суб'єктів, сферу їх взаємовідносин і сферу, де функціонує і розвивається суспільна, групова та індивідуальна свідомість; по-друге, як предмет теоретичного та емпіричного пізнання; і по-третє, як об'єкт аналізу з позицій політики, права і моралі. Політологічний аналіз дає змогу представити національну безпеку держави як соціальний феномен, який тісно пов'язаний з інтересами великих соціальних спільнот і діяльністю політичної влади. Правовий аналіз виходить із того, що національна безпека – це юридично врегульована сфера суспільних відносин. Він дає змогу виявити обумовлені правовими нормами особливості й межі правового регулювання та діяльності суб'єктів забезпечення безпеки. Аналіз із позицій моралі розкриває етичний зміст національної безпеки як моральної цінності.

Високу зацікавленість до проблемних аспектів забезпечення національної безпеки можна пояснити прагненням розібратися в суті самого соціального явища "безпека", зрозуміти його зв'язок із повсякденним життям, з особистими цілями, цінностями та інтересами, дослідити роль і функції держави у створенні безпечних умов життя громадянського суспільства, механізми взаємодії влади і бізнесу в сучасній Україні, повноваження суспільства у забезпеченні безпеки особи і держави.

До проблем національної безпеки сьогодні звертаються представники не тільки політології, соціології, економіки, військової науки, але й інших наук, які досліджують структурні і функціональні компоненти загальної системи національної безпеки. Серед них – філософи, історики, психологи, демографи, екологи, юристи, біологи.

Вивчення загальної системи національної безпеки неможливе без інтеграції різних наукових знань. Комплексне дослідження проблем національної безпеки передбачає синтез теоретичного й емпіричного знань, вивчення як одиничного, так і загального, не лише окремих сфер життєдіяльності, але й діалектичного взаємозв'язку і взаємообумовленості цих сфер, виявлення соціальних закономірностей і визначальних тенденцій розвитку як національної безпеки в цілому, так і її складових.

Дослідження національної безпеки потребує своєрідного категоріального апарату та ефективного застосування сучасних методів збору та аналізу інформації. На превеликий жаль, досі не розроблено універсального методу оцінки стану національної безпеки, а її дослідники змушені оперувати величезною кількістю змінних величин, що суттєво ускладнює вибір методів оцінки стану безпеки країни в різних сферах.

Складність досліджуваних процесів і явищ, їх комплексний характер обумовлюють необхідність вироблення цілісної системи коректних і науково обґрунтованих прогностичних методів дослідження, оцінки стану й перспектив національної безпеки у зв'язку з посиленням процесів глобалізації, вибору заходів, адекватних рівню реальних і потенційних загроз національним цінностям, інтересам і цілям. Така система прогностичних методів дозволила б зняти суспільно-політичне та соціально-економічне напруження, попередити появу масштабних катастроф економічного, гуманітарного, воєнного та екологічного характеру.

Важливою складовою організації, планування та здійснення практичних дій із забезпечення національної безпеки України є оцінка характеру реальних і потенційних (внутрішніх і зовнішніх) загроз, кризових ситуацій чи ризиків, а також інших негативних чинників у різних сферах життєдіяльності держави, що представляють небезпеку для найбільш важливих інтересів країни і перешкоджають досягненню поставлених державних цілей.

На сьогодні система заходів щодо протидії загрозам національним інтересам в Україні будується, скоріш за все, за формулою "довільна констатація загроз – планування заходів протидії – управління", внаслідок чого задекларовані шляхи здійснення перетворень в українському суспільстві виявляються неефективними. Водночас, необхідною умовою правильного планування та реалізації заходів щодо протидії загрозам національним інтересам є чітке розуміння причин, умов та наслідків виникнення загроз і небезпек. Відповідно базовою має стати формула "моніторинг – аналіз – прогнозування – планування – управління".

Україні поки що не вдалося створити ефективну систему моніторингу загроз та захисту власних національних інтересів, що, насамперед, обумовлено відсутністю в Україні науково обґрунтованої методології та методики визначення національних інтересів, моніторингу кризових ситуацій і загрозливих процесів, зокрема усталеної шкали індикаторів, які сигналізували би про негативний розвиток подій у суспільстві загалом і конкретних сферах життєдіяльності, методологічною невідпрацьованістю підходів до класифікації та ранжування загроз національним інтересам, недостатнім використанням політологічних знань для аналізу й прогнозування загроз національним інтересам та визначення механізмів оптимального й ефективного використання наявних ресурсів, які можуть бути задіяні для протидії чи локалізації загроз.

Надійшла до редколегії 21.01.2004

Р.М.Коршук, асп.

РОСІЙСЬКА ІДЕЯ В ПОЛІТИЧНІЙ СПАДЩИНІ КОСТЯНТИНА ЛЕОНТЬЄВА

У статті досліджуються погляди К.М.Леонтьєва на російську національну ідею, розглядається концепція Візантизму, її вплив на формування російської ідеї, роль еліти в цьому процесі. Окремим питанням розглядається ставлення Леонтьєва до націоналізму і національних рухів у контексті формування російської ідеї. Доводиться, що в процесі формування російської ідеї в другій половині XIX ст. основними чинниками виступали самодержавство та православ'я.

In this article K.Leontjev's point of view to the concept of Vizantism, its influence on the process of Russian national idea formation and the role of an elite in it are investigated. Particularly Leontjev's attitude to nationalism and national movements is observed. The author makes a conclusion that during creating of Russian national idea in the second half of XIX century the monarchy and Orthodoxy were the major factors.

Здобуття незалежності Україною зумовило актуалізацію питань ідейно-політичного забезпечення її державотворення. Особливої ваги набуває дослідження такого елементу державотворення, як національна ідея, – елементу вкрай необхідного і закономірного для становлення української держави, системи ідейно-світоглядних, духовних і моральних цінностей українського народу. Однак, розвиток національної ідеї в сучас-

© Р.М.Коршук, 2004

них умовах передбачає, перш за все, урахування історичного досвіду культурної і політичної спадщини минулих поколінь як українського, так і інших народів.

Враховуючи те, що Україна тривалий час входила до складу Російської імперії, українська держава, свідомість і політична думка українського народу приречені на довгостроковий вплив з боку Росії, що, в свою чергу, робить актуальним також визначення головного вектору російського розвитку на близьку і більш віддалену перспективу. Це вимагає дослідження російської політичної думки в контексті формування національної ідеї, виявлення витоків, змісту, рис, характерних для російської ідеї. В даному контексті важливим є дослідження консервативної спадщини в російській політичній думці, адже не секрет, що російський консерватизм справив значний вплив на історичний і політичний розвиток Росії і, до певної міри, на розвиток України. На цьому тлі яскравою є постать Костянтина Миколайовича Леонтьєва (1831–1891) – одного з найцікавіших і найоригінальніших консервативних мислителів Росії. Його погляди на суспільно-політичний розвиток, сутність російської ідеї та державності, взаємовідносини із сусідніми народами, попри значні часи, що віддаляють Леонтьєва від сучасних поколінь, не втратили актуальності.

З'ясування суті національної ідеї у розумінні Костянтина Леонтьєва потребує певного аналізу його поглядів на державу, суспільство, їх розвиток. Слід відмітити, що значний вплив на погляди Леонтьєва справила концепція культурно-історичних типів М.Я.Данилевського (1822–1885), викладена в його праці "Росія та Європа". Леонтьєв, як і Данилевський, вважав що кожне суспільство являє собою певний організм, за законами свого розвитку подібний до біологічних організмів, життя якого супроводжується народженням, розвитком (зростання, розквіт, ослаблення) і смертю. На першому етапі розвитку суспільство характеризується станом простоти (доволі однорідний і ненасичений стан суспільства, культури). Розвиваючись, суспільство набуває стану складності й різноманітності, а на третьому етапі поступово деградує. Процес деградації відбувається шляхом змішування і певної "зрівнялівки" частин суспільства між собою. Під впливом цих процесів нові частини суспільства спрощуються і розпадаються, що, в свою чергу, приводить до розкладу і смерті суспільства. Ці три етапи в розвитку суспільних організмів Леонтьєв визначає як "(1) первинної простоти, (2) квітучої складності, (3) вторинного змішувального спрощення"[1].

Дана схема, на думку Леонтьєва, є універсальною та охоплює світобудову в усіх її проявах у просторі і часі, в у сих її різноманітностях. Цьому універсальному закону, підпорядковуються як природа, так і суспільство, його історичний розвиток.

Всі названі періоди в часовому вимірі дорівнюють приблизно 1000–1200 років і стосуються насамперед державних і суспільних організмів. Свою думку Леонтьєв підкріплює історичними прикладами. Він зауважує, що лише в внутрішньо міцних та стабільних державних і суспільних організмах цей процес триває приблизно тисячолітній період. У багатьох державних та суспільних організмах подібні процеси проходять набагато швидше. На відміну від державних утворень, культури більш довговічні, й часто навіть після зникнення державного організму продовжують існувати в інших державних організмах, переплітаючись з їх культурами та створюючи нові культурні типи.

Звичайно, можна по різному ставитись до поглядів Леонтьєва щодо розвитку суспільних та державних організмів. Проте, як справедливо зауважує російський дослідник його творчості А.Ф.Сівак, "для розвитку філософського смаку подібні роздуми можуть здатися наївними і навіть дещо примітивними. Однак, Леонтьєва цілком виправдовує те, що в нього відсутні філософські претензії, перед нами всього лиш інтелектуальна схема, яка сама по собі значного інтересу не являє, але на основі якої розвиваються доволі серйозні думки та ідеї"[2].

З даним твердженням важко не погодитись. Адже, саме виходячи зі своїх поглядів на суспільний розвиток, Леонтьєв виводить свою політичну програму. На його думку, в житті переважної більшості європейських країн настав третій період їхнього суспільного розвитку та їх державні організми перебувають в стадії занепаду. Однак, на відміну від стародавніх культур, які, на думку Леонтьєва, занепали цілком природнім шляхом, досягнувши в своєму розвитку кінцевої стадії, сучасні європейські держави самі прискорюють свій кінець, цілком свідомо ставши на шлях лібералізації, егалітаризму, відкидання релігійних традицій. В Європі все більшу роль починає відігравати "середня, сіра людина". В Росії, на відміну від більшості європейських країн, ці процеси не набули ще такого поширення, однак вони стають популярними в середовищі інтелігенції, яка помилково визначала їх за прогресивні. Саме в протидії таким тенденціям, у збереженні існуючого ладу, в підкресленні особливого шляху Росії і в якнайдовшому відведенні від неї незворотних історичних процесів і вбачав Леонтьєв своє призначення. Цю місію він визначав як "охранительство". Виходячи з таких позицій, будував він свої погляди на російську ідею.

Виходячи зі своїх загальнофілософських поглядів, Леонтьєв вважав, що "форма взагалі є виразом ідеї, яка заключена в матерії (змісті)"[3]. Він ставив перед собою мету знайти таку ідею в політичному і культурному житті Росії, при якій форма була б "деспотизмом внутрішньої ідеї, яка не дає матерії розбігтися"[4]. Таку роль він відводив Візантизму.

Візантизм як культурна та політична система почав проникати в Росію в XV ст., однак, остаточне його закріплення відбулося в XVI ст. Росія сприйняла Візантизм у майже незмінному вигляді. На думку Леонтьєва, це пояснюється насамперед тим, що Візантизм, прийшовши в Росію, знайшов тут "сірість і простоту, бідність, непідготовленість"[5]. Отже, успіх Візантизму в Росії Леонтьєв пояснював відсутністю розвинених культурних та політичних форм життя. Хоча, все ж таки, певні моменти російського політичного життя, які були започатковані до сприйняття Візантизму, гармонійно з ним поєдналися. Мається на увазі перш за все князівський легітимізм. Остаточно оформившись та закріпившись у політичному житті Східно-римської імперії за часів імператора Костянтина, Візантизм опирався на дві сили: нову релігію і на стародавнє державне право Риму. В Росії він оперся, перш за все, на князівську владу, існуючу династію (мається на увазі династія Рюриковичів і пізніша династія Романових), яка значно підкріпила Візантизм, дозволивши йому глибоко проникнути в усі сфери суспільно-політичного життя. Були в російській історії певні моменти, коли здавалося, що Візантизм в культурі та політичному житті почав відступати на другий план перед західними впливами, втрачати своє значення, зокрема, за царювання Петра І. Але Леонтьєв вважав, що реформи Петра лише поверхово вплинули на російське життя. Вони не торкнулися народних мас, які по природі своїй були і залишилися глибоко візантійськими і, що головне, не зачепили основи релігійного (православ'я) та політичного (самодержавство) життя. Отже, попри царські реформи, Візантизм в основах своїх залишився.

"Що таке Візантизм? Візантизм є насамперед особлива освіченість і культура, яка має свої особливі відмінні ознаки, свої ясні, яскраво виражені, зрозумілі начала і свої визначені в історії наслідки.

Ідея візантизму доволі ясна та зрозуміла. Це загальна ідея, яка складається з декількох окремих ідей – релігійних, державних, моральних, філософських і художніх."[6]. Отже, Леонтьєв під Візантизмом розумів певний культурний тип, який проникає у всі сфери життя і, в той же час, є певною ідеєю. На його думку, якщо уявити собі Візантизм, то в нашій уяві постане неначе ясний план великої і змістовної будівлі. Важливо більш детально розглянути складові цієї своєрідної будівлі, окремі ідеї. На думку Леонтьєва, ідея Візантизму в державі означає самодержавство, спадкову й абсолютну монархію. Саме ця форма правління дозволила Візантійській імперії проіснувати більш ніж тисячу років, і саме вона є стовпом могутності Російської імперії. "Для сповільнення загальної зрівнялівки і загальної анархії потрібен могутній цар. Для того, щоб цар був сильним, страшним а також улюбленим – необхідна міцність ладу, менша його мінливість і рухливість"[7]. Отже, царська самодержавна влада є гарантом довговічності та стабільності держави та суспільства.

Ідея самодержавства нерозривно пов'язана з іншою ідеєю – ідеєю релігійною. В релігії Візантизм, за Леонтьєвим, означає православне християнство з певними, тільки йому характерними рисами, які відрізняють його від західних церков, від єресей і розколів. Ці характерні риси втілюються насамперед у ставленні до мирської влади та в моральному ідеалі. Щодо ставлення до мирської влади, то православна церква як у Візантії, так і в Росії визнавала її провідну роль, проводила лінію щодо богообраності самодержавця й освячувала його. Така ідейна підтримка забезпечувала міцність та непорушність системи, надаючи їй в очах народу божественного характеру.

Моральний ідеал у Візантизмі не має того високого і в багатьох випадках занадто перебільшеного розуміння значущості земного життя для людини, що, на думку Леонтьєва, приніс в історію німецький феодалізм. Візантійський моральний ідеал більш схильний до розчарування щодо всього земного, щодо щастя, стійкості земної моральної чистоти, здатності людини до повної моральної досконалості. Візантизм (як і християнство взагалі) відкидає будь-яку надію на загальний добробут народів; він є антитезою ідей загальнолюдськості в розумінні її як загальної рівності, земної всезагальної свободи і досконалості та задоволення усіх своїх потреб.

Зупинимося більш детально на ролі релігії у Візантизмі і в формуванні російської ідеї. Слід відзначити, що, хоча Леонтьєв спочатку говорить про самодержавство, а лише після того про православ'я, це зовсім не означає, що релігії він відводить другорядну роль. Скоріше навіть навпаки. На думку Леонтьєва, "релігія в суспільному житті подібна до серця в організмі тварини. Це primun vivens, ultimun moriens (питання життя і смерті) нації"[8]. Релігія цементує суспільство, творить моральний клімат, необхідний для збереження та утвердження держави. Крім того, в російському (та й не тільки в російському) суспільстві релігія завжди була одним із головних консервативних, охоронних елементів, призначенням якого було призупиняти незворотний хід історичного розвитку.

Проаналізувавши зміст Візантизму, неважко помітити, на яких основних началах будував Леонтьєв російську національну ідею, за допомогою чого він збирався зміцнювати Росію. В одному зі своїх листів він зазначав основні моменти російського національного ідеалу. "Національний російський ідеал розуміється всіми приблизно так. Православ'я та його посилення, самодержавство та його непорушність, можливо (якщо це можливо) відповідний до потреб життя (і саме в цьому своєрідний) класовий стан; збереження невідчуження селянських земель (і якщо можливо, то й закріплення дворянських); збереження в нашому побуті мірою можливостей якнайбільше російського, незалежність у сфері мислення та художньої творчості"[9].

Лише спираючись на візантійські начала, Росія зможе не тільки вистояти, зберегти в цілісності свою внутрішню будову, але й здатна виконати свою світову місію – порятунок Європи від лібералізації, егалітаризму, анархії, панування середньої людини, сірості в духовному житті.

"Сила держави є лише у великоросів. Цю силу вони повинні берегти як священну запоруку історії, не тільки для себе, але й для всеслов'янської незалежності.

Можливо, і з часом для відродження самої Європи проти анархії, яка поступово пожирає її.

І таким чином для самого людства"[10].

Тут потрібно зробити невеликий, але доволі важливий відступ. Всю творчість Леонтьєва, його погляди на російську ідею, державу, суспільний розвиток пронизує боротьба двох начал – песимістичного та оптимістичного. Песимізм Леонтьєва полягав у його поглядах на незворотність історичного процесу, вмирання культурних типів та державних організмів. Однак, не дивлячись на ці невтішні прогнози, Леонтьєв все ж таки сподівався, що коли Росія буде слідувати своїй природній національній ідеї, вона зуміє не тільки вистояти, але й благотворно вплинути на інші країни, вказати їм шлях розвитку і процвітання.

Проаналізувавши Візантизм, ми бачимо, що ця концепція цілком співпадає з вище згаданою формулою, де Візантизм є ідеєю, виразником якої є форма (самодержавство та православ'я), яка втілюється в матерії (суспільство). Саме таке втілення ідеї у відповідній їй формі не дасть матерії розпастися.

Значення Візантизму для Росії, на думку Леонтьєва, важко переоцінити. "З якого би боку ми не поглянули на російське життя і державу, ми бачимо що Візантизм, а саме церква і цар, прямо або опосередковано глибоко проникають в самі надра нашого суспільного організму.

Сила наша, дисципліна, історія, просвітництво, поезія, одним словом все, що в нас є живе, органічно пов'язане з родовою монархією, яка, в свою чергу, освячена православ'ям, тим православ'ям, природними спадкоємцями і представниками якого ми є в цілому світі.

Візантизм організував нас, система візантійських ідей в поєднанні з нашими патріархальними, простими началами, з нашим грубим слов'янським матеріалом створила нашу велич"[11].

Неважко помітити, що концепція Візантизму перекликається з відомою теорією "офіційної народності" міністра народної освіти в уряді Миколи І С.С.Уварова (1786–1855), зокрема, з його тріадою "Православ'я, самодержавство, народність". Леонтьєв, як і більшість консервативних діячів Росії, був прихильником цієї тріади. Однак, на відміну від Уварова, самодержавство та православ'я він підкріплював Візантизмом, надаючи їм більш традиційну, історично старішу основу. В цьому оперті на візантійські традиції в політичному житті Росії Леонтьєв був далеко не оригінальним, варто згадати хоча б старця Єлизаровського монастиря Філофея (приб. 1465–1542) з його концепцією "Третього Риму". Однак, на відміну від Філофея, Леонтьєв більш ґрунтовно торкається як політичних, так і культурних пластів Візантизму. Та й завдання, які ставили перед собою ці два діячі, враховуючи часові та історичні відмінності, були різними. Якщо Філо-

фей, або, точніше кажучи, його послідовники, які спиралися на його концепцію, ставили на перше місце зовнішньополітичні завдання, а саме обґрунтування гегемонії Росії в християнському світі (не відкидаючи, звичайно, і внутрішньополітичних), то Леонтьєв ставив перед собою перш за все внутрішньополітичні завдання, а саме – збереження в Росії існуючого ладу.

У своїх роздумах щодо змісту російської ідеї Леонтьєв не міг не оминути питання ролі еліти в процесі її формування. Як і переважна більшість консервативних діячів, Леонтьєв був гарячим прихильником елітизму як із політичних, так і з естетичних мотивів. Він наголошував на важливості в формуванні російської ідеї ролі еліти, насамперед еліти духовної, її здатності сформулювати та донести до мас її зміст у таких формах, які зможуть не тільки ясно висвітлити важливі принципи, але й запалити серця людей духом самопосвяти. "До того часу поки між росіянами не буде людей із такою художньою обдарованістю, як брати Тьєрі, Маколей або Грановський, людей, які присвятили б свій талант Візантизму… користі від нього, користі сердечної, живої не буде.

Якби дехто, наприклад, переробив або просто, але яскраво, переклав на сучасну мову житія святих, ті старі Четьї-Мінеї Дмитрія Ростовського, які ми всі знаємо, але не читаємо, і саме цього було б достатньо, аби впевнитися, наскільки багато у Візантизмі щирості, теплоти, геройства та поезії"[12].

У контексті дослідження варто було б зупинитися на питанні ставлення Леонтьєва до національних рухів і національної окремішності як такої. Адже саме погляди Леонтьєва на ці проблеми стали приводом до відомого дискурсу між ним та П.Є.Астафьєвим (1846–1893), який розгорнувся в тогочасній російській пресі, та звинуваченнях його з боку Астафьєва в "запереченні національного начала"[13]. За визначенням Леонтьєва, "національне начало є таке начало нашого життя, яке примушує людство розділятися на особливі культурно-племінні групи"[14]. Відповідно, Леонтьєв розрізняв націоналізм політичний і культурний. Він був палким прихильником другого і противником першого. Він говорив, що "значення такого національного начала (мається на увазі політичний націоналізм) у політиці, на жаль, дуже велике саме тому, що воно є вищою мірою руйнуючою"[15].

Леонтьєв і Астафьєв по різному розуміли національне начало, його сутність. Астафьєв мав на увазі, перш за все, значний наголос на Візантизмі і вважав, що такий наголос заперечує російську національну самобутність. Леонтьєв вважав, що Візантизм, не дивлячись на його неросійське коріння, з його наголосом на культурних та політичних, а не племінних та мовних особливостях, лежить в основі національного начала, і протиставляв своє бачення сучасним російським реаліям, в яких, на його думку, занадто багато західних елементів.

Леонтьєв виступає проти політичного націоналізму XIX ст. тому, що він, на його думку, знищує різнорідність у суспільстві, культурі й державі, руйнує традиції, ставить на перше місце "середню" людину. Як і більшість консерваторів, Леонтьєв не міг змиритися з таким ходом подій, однак, на відміну від багатьох консервативних діячів, причину таких процесів він бачив саме в національних рухах, які, на його думку, завжди приводили до лібералізації суспільства. Націоналізм з його спрощенням веде до однорідності державних організмів; знищуються ті культурні й політичні особливості, які їх різнять, і це, в свою чергу, призводить до космополітичних процесів. Цей стан він визначає як "демократизація всередині та асиміляція зовні"[16].

У цих роздумах наявні певні цікаві моменти. Існує ще одна важлива причина своєрідного ставлення Леонтьєва, його нелюбові до національних рухів і націоналізму. Дану причину він ніколи прямо не викладав у своїх працях, однак вона доволі явно виступає при аналізі його творчої спадщини.

Його лякає можливість виникнення і зміцнення сильних національних держав в Європі, які могли б протистояти Росії і стати її новими суперниками (мається на увазі перш за все Німеччина), і, можливо, могутньої загальноєвропейської федерації. На підтвердження цієї думки зішлемося на таке висловлювання Леонтьєва: "Німеччині залишається приєднати 8 мільйонів австрійських німців… і, мабуть, наші остзейські провінції"[17] (мається на увазі Прибалтика).

Що найбільш цікаво, Леонтьєв виступає проти політичного націоналізму, з його занадто значним наголосом на російському національному началі, на відміну від державного і релігійного, з тих причин, тому що вважає, що російський націоналізм в його найбільш відкритих формах приведе до сплеску подібних рухів у неросійських народів імперії, і настане такий стан, коли, на думку Леонтьєва, "племінні відчуття починають брати верх над державними інстинктами"[18]. Отже, Леонтьєв не вважав за потрібне "створювати" для росіян таку зброю, озброївшись якою, підкорені народи почали б воювати проти них самих. "Бійтеся іншого. Бійтеся, щоб наше торжество не зайшло занадто далеко. Щоб не розпалася Австрія і ми несподівано не залишилися сам на сам із новими мільйонами егалітарних та вільнолюбних братів-слов'ян. Це буде гірше од самої жорстокої поразки на полі борні"[19]. У той же час, виступаючи за культурний націоналізм, народам російської імперії він у ньому відмовляв. Важко не погодитися з Леонтьєвим, що для збереження імперії в цілісності більш корисним на той час був наголос на Візантизмі (відповідно, з його наголосом на православ'ї), ніж на націоналізмі. Як приклад тут варто згадати відношення Леонтьєва до України. Він цілком слушно вказував на значні відмінності в культурі обох народів і наголошував, що єдине, що їх об'єднує, – це православ'я.

З точки зору з'ясування витоків, особливостей тлумачення концепцій російської ідеї політична спадщина Костянтина Леонтьєва, на перший погляд, видається типовою для представника російських консервативних кіл другої половини XIX ст. Переважна більшість із них тією чи іншою мірою будувала свої погляди навколо Уварівської тріади "Православ'я, самодержавство, народність". Погляди російських консерваторів перегукуються із поглядами європейської континентальної школи політичного консерватизму зокрема, з поглядами Ж. де Местра та Л. де Бональда (звичайно, з певними поправками на російські історичні та політичні реалії). Однак, при більш глибокому дослідженні його творчості стає зрозумілим, що Леонтьєв був набагато оригінальнішим і реалістичнішим, ніж більшість його сучасників. Обґрунтовуючи своє бачення російської ідеї, він спирався на більш давні історичні традиції, а саме Візантизм. Визнаючи підкорені нації самостійними народами (це стосується насамперед українців), Леонтьєв старався не наголошувати на єдиному історичному та етнічному корінні, не ставив перед собою завдання "з'єднати незʼєднане", а цілком реалістично будував свою концепцію російської ідеї на об'єднуючій силі служіння єдиному царю та на ідеологічному підґрунті єдиної віри.

Ці ідеї з точки зору сучасності можуть здатися анахронізмом. Однак, навряд чи можна заперечити той факт, що в сучасному російському політичному житті та психології населення присутні досить потужні самодержавницькі моменти (зокрема, відношення до влади). Та

й роль російського православного християнства в цементуванні суспільства не підлягає сумніву.

Звичайно, певні моменти його творчості навряд чи сподобаються українським дослідникам і політичним діячам, та з точки зору російського консерватора другої половини XIX ст. його можна зрозуміти. Навряд чи на той час, та й сьогодні, можливий єдиний погляд з російського та українського таборів на російську ідею в обґрунтуванні Леонтьєва.

[1]*Леонтьев К.Н.* Византизм и Славянство. // Избранное. – М., 1993. – С.75; [2]*Сивак А.Ф.* Константин Леонтьев. – Л., 1991. – С.35; [3]*Леонтьев К.Н.* Византизм и Славянство. // Избранное. – М., 1993. – С.75; [4]Там само; [5]Там само. – С.21; [6]Там само. – С.19; [7]*Леонтьев К.Н.* Записки отшельника. // Избранное. – М., 1993. – С.291; [8]*Леонтьев К.Н.* Религия – краеугольный камень охранения. Восток, Россия и славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза. (1872–1891). – М., 1996. – С.294; [9]*Леонтьев К.Н.* Письма к Владимиру Сергеевичу Соловьйову. О национализме политическом и культурном. // Избранное. – М., 1993. – С.353; [10]*Леонтьев К.Н* Византизм и Славянство. // Избранное. – М., 1993. – С.57; [11]Там само. – С.40; [12]Там само. – С.27; [13]Астафьев П.Е. Объяснение с г-ном Леонтьевым. Философия нации и единство мировоззрения. – М., 2000. – С.62; [14]*Леонтьев К.Н.* Письма к Владимиру Сергеевичу Соловйову. О национализме политическом и культурном. // Избранное. – М., 1993. – С.362; [15]Там само; [16]*Леонтьев К.Н.* Племенная политика как орудие мировой революции. // Избранное. – М., 1993. – С.321; [17]Там само – С.313; [18]Там само – С.321; [19]Там само – С.327.

Надійшла до редколегії 20.04.2003

Г.В.Макаров, асп.

ДИНАМІКА РЕГІОНАЛІЗМУ В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ

У статті аналізується розвиток в Україні регіоналізму як сукупності політичних рухів, спрямованих проти централізованого унітарного устрою країни. Визначені особливості еволюції регіональних рухів, насамперед їх ідеології та масштабів діяльності, протягом усього періоду незалежності України, починаючи з 1991 року. Досліджені також передумови виникнення регіоналізму та його вплив на становлення політичних інститутів України на різних етапах його розвитку.

This article is about development of the regionalism in Ukraine as a sum total of the political movements, which are oppositely directed to centralized unitary structure of our country. The evolution of the ideology of regional movements and their scale of activity since 1991 are analyzed here. Also the author researches the preconditions of the regionalism and its influence on the development of political institutions of Ukraine.

Поява всередині дев'яностих років великої кількості публікацій, в яких фіксувалася наявність регіоналізму в Україні, свідчить про **актуальність** даної проблеми для нашої країни, а відповідно – і для політичної науки. Однак, більшість досліджень регіоналізму в Україні стосуються лише виявлення розбіжностей у поглядах мешканців різних областей країни на стратегічні цілі її розвитку. Яскравим прикладом цієї тенденції є праця О.Стегнія та М.Чурілова "Регіоналізм в Україні як об'єкт соціологічного дослідження"[1]. Проте, якщо з точки зору соціології регіоналізм трактується як існування значних міжрегіональних відмінностей та поширеність регіональної ідентичності, то з точки зору політології ці обставини складають лише соціальні передумови виникнення регіоналізму. Натомість регіоналізм як політичне явище є сукупністю політичних рухів, спрямованих проти політики централізації держави.

З іншого боку, для більшості спроб політологічного осмислення явища регіоналізму в Україні характерний наголос виключно на його негативному характері. Так, Т.Даренська, молодий науковець з Луганська, визначає регіоналізм як "систему експлуатації люмпенізованого населення кримінальним бюрократичним апаратом на місцях під прикриттям державної влади", а також "всевладдя криміналізованої бюрократії, що призводить до локалізації реальної влади на рівні регіональних вотчин, які контролюються альянсом мафіозних кланів та місцевого держапарату"[2].

Мета дослідження, виходячи з вищенаведеного, – зробити власне політологічний та неупереджений аналіз явища регіоналізму в Україні. **Завдання** даного дослідження, виходячи з особливостей політологічного аналізу, полягають: 1) у розгляді регіоналізму як сукупності політичних рухів, які мають своїх суб'єктів; 2) у виявленні динаміки регіональних рухів, виходячи з об'єктивних умов їх виникнення; 3) у визначенні впливу регіоналізму на еволюцію політичної системи українського суспільства на різних етапах.

Перший етап розвитку регіоналізму в Україні, який можна назвати етапом *виникнення*, припадає на 1990-1991 роки, тобто напередодні проголошення незалежності України. Свого апогею сягає спочатку етнічний, згодом – етнополітичний ренесанс. Тому в цей період активізувалися переважно ті політичні організації, які будувалися за етнічною ознакою – російські національні об'єднання та політична еліта в Криму, угорські на Закарпатті, румунські на Буковині та болгарські на Одещині. Повсюдно проводяться референдуми про надання цим етнічним ареалам статусу національно-територіальних автономій[3]. Але лише рішення про відновлення Кримської АРСР було втілене в життя завдяки тискові тодішнього союзного центру. Таким чином, у цей час набуває поширення лише специфічний різновид регіоналізму – етнорегіоналізм.

Класичний приклад регіоналізму, який базується на пріоритеті територіальної ідентичності перед етнічною, продемонструвало Закарпаття. 1 грудня 1991 року на регіональному референдумі підтримано самоврядний статус цієї області[4].

Однак, у більшості областей тодішньої Української РСР регіоналізм у цей період ще був поширений серед широкого кола осіб. У 1990 році виникають Товариство підкарпатських русинів на Закарпатті, Демократичний союз новоросів у Одесі та кілька регіоналістських об'єднань на Донеччині. Ці організації декларують свою опозиційність до централізму з боку як республіканської, так і союзної влади. Однак великого впливу на той період вони не здобувають.

Наступний етап – *піднесення* регіоналістського руху, який припадає на 1992-1993 роки. Це – період розчарування у підсумках перших років незалежності України, характерною рисою його є *ностальгія* за радянським минулим.

Причиною даної тенденції криється у несправдженні очікувань громадян від нового статусу країни. Одним із головних аргументів на користь підтримки незалежності України було можливе покращення життєвого рівня населення, а також відносна стабільність політичної ситуації в Україні порівняно із сусідньою Росією. Натомість початок 1990-х років став періодом масового зубожіння населення. Таким чином, негативні наслідки почали пов'язуватися у масовій свідомості не лише із невірно обраною стратегією реформування чи об'єктивними труднощами перехідного періоду, але й з розривом економічних зв'язків між країнами СНД, який стався нібито внаслідок розпаду колишнього Радянського Союзу. Розчарування поглиблювалося тим, що падіння життєвого рівня в Україні перевершило відповідний показник у сусідній Росії.

© Г.В.Макаров, 2004

Як наслідок, чимало громадян України стали розглядати процес подальшого зміцнення незалежності як подальшу ізоляцію від інших пострадянських країн, насамперед від Росії. Причому, рівень підтримки того чи іншого шляху розвитку коливався залежно від регіону. Зокрема, за об'єднання України в єдину з Росією державу (а отже – й перекреслення підсумків референдуму 1 грудня 1991 року) виступали 73 % мешканців Донбасу, 62 % – Криму та 55 % – Причорномор'я (Одеська, Миколаївська, Херсонська області)[5]. Таким чином, політика національно-державного будівництва, яку намагалася проводити тогочасна українська влада, зустріла найбільший опір саме в етнічно маргіналізованих та зрусифікованих областях Сходу та Півдня країни. І саме тут у 1992-1993 роках склалися найсприятливіші умови для поширення регіоналістських настроїв. Розширення функцій регіонів усе частіше розглядалося як засіб впливу на політику центральної влади.

Іншою проблемою, яка практично поділила навпіл українське суспільство, стала проблема реального підкріплення державного статусу української мови, розширення сфери її функціонування. Якщо на Заході України дана ідея зустріла широку підтримку населення, а в центральних областях – принаймні була сприйнята без особливих заперечень, то у південно-східному регіоні склалася набагато складніша ситуація. Даний регіон характеризується високою часткою росіян в етнічному складі населення, до того ж значна частина власне українського населення цього краю здобувала середню освіту російською мовою і була зрусифікована вже не у першому поколінні. Перехід офіційного діловодства та викладацького процесу на українську мову, таким чином, поставив перед мешканцями Південно-Східної України проблему оволодіння нею не лише на розмовному рівні, але й на рівні професійної та наукової термінології. Для даних громадян, враховуючи низький рівень їхньої україномовної компетенції, це створило певний дискомфорт. Подолання психологічні перешкоди у переході на українську мову могли б забезпечити інститути державної влади, які мали б високий рівень легітимності. Але якраз цього в Україні на той час вже бракувало. Отже, політика розширення функціонування української мови сприймалася частиною українців як спроба підвести етнодемографічну основу під вже дискредитовану в їхніх очах ідею усамостійнення України та отримала зневажливе означення – "насильницької українізації". Відповідно, зростала кількість громадян, які вимагали закріплення офіційного статусу російської мови якщо не на рівні держави в цілому, то принаймні на рівні російськомовних областей.

Напруження поглиблювалося тією обставиною, що регіони, які відрізнялися за етнічними характеристиками, мали також неоднаковий рівень соціально-економічного розвитку. На цій підставі зростала впевненість східних українців у тому, що центральна влада перерозподіляє кошти на користь дотаційних західних областей, які до того ж нібито намагаються відігравати роль гегемона у процесі державного будівництва.

Активізували свою діяльність регіональні рухи, які були зареєстровані напередодні утворення незалежної української держави, особливо у Криму та на Донбасі. Причому у Криму у блок "Росія" об'єдналися найбільш радикальні проросійські організації – Російське товариство Криму, Республіканський рух Криму тощо.

Їхньою ідеологічною основою тепер стає "інтернаціоналізм" радянського зразка. Зокрема, один з ідеологів кримського регіоналізму історик А.Мальгін протиставляв регіональну ідею українському націоналізму[6]. Лідер Інтерруху Донбасу, історик та публіцист Д.Корнілов обґрунтовував активізацію своєї організації негативною реакцією на проголошення незалежної України та нібито "націоналістичний" і "централізаторський" курс українського керівництва, а також проблемою збереження самобутності регіону в умовах, що склалися. Подібну позицію зайняла й менш впливова організація – Демократичний союз новоросів. Зокрема, підвищення інтересу до історії свого краю її лідери пов'язували з відмовою українського керівництва підписати новий Союзний договір[7]. Усі зазначені об'єднання також експлуатували факти утворення під час громадянської війни під проводом більшовиків державних утворень, які протистояли "націоналістичній" УНР (наприклад, Донецько-Криворізької республіки).

Було також зроблено спробу інтеграції усіх регіоналістських об'єднань проросійського спрямування на всеукраїнському рівні. Зокрема, на початку 1993 року у Харкові за їх активної участі було проведено установчий з'їзд нового громадсько-політичного об'єднання – Громадянського конгресу України, який згодом трансформувався у політичну партію. Основними програмними положеннями нової політичної сили були запровадження офіційної двомовності на всій території України, федералізація країни та створення союзної держави за участі України, Білорусі, Росії та Казахстану. Соціальну основу як ГКУ, так і більшості його партнерів складала російськомовна інтелігенція.

Але здобути перемогу у боротьбі за голоси виборців радикальним регіоналістським рухам так і не вдалося. Починаючи з 1993 року, внаслідок фактичного розколу державно-управлінської еліти у цьому політичному спектрі активізується новий суб'єкт – директорський корпус. У цієї категорії політично активних громадян давно назрівали суперечності із центральною владою України. Зокрема, основні претензії промислової еліти України до діяльності українського керівництва стосувалися відновлення втрачених кооперaційних зв'язків із країнами СНД, зміни системи бюджетоутворення (з метою залишення більшої частини надходжень в обласних бюджетах), а також розширення компетенції органів місцевого та регіонального самоврядування.

"Промислове" крило регіонального руху, займаючи поміркованішу позицію, виявилося завдяки своєму положенню у суспільній системі більш здатним до мобілізації громадян. У 1993 році цій політичній силі вдалося заручитися підтримкою профспілок – найпопулярніших на той час громадських організацій. Кульмінацією боротьби проти політики українського керівництва стало проведення влітку 1993 року страйку шахтарів, металургів та машинобудівників Донбасу. Основними вимогами страйкарів були проведення референдуму про довіру Президентові та Верховній Раді України, підвищення заробітної плати та забезпечення "регіональної самостійності" Донбасу. Остання вимога передбачала розширення прав обласних керівних органів у сфері управління державним майном, а також утримання до 100 % податкових надходжень у бюджеті областей. Страйк швидко поширився і на інші області країни.

Крім профспілок, союзниками регіональних промислових угруповань стали депутати Верховної Ради України від південних та, особливо, східних областей. Тематику регіонального самоврядування та державного устрою України підхопила також регіональна преса, де дана проблематика дедалі більше ставала домінуючою[8].

Регіональні еліти також здійснили вдалу спробу інституціоналізації на всеукраїнському рівні. Наприкінці 1993 року з організацій, які виражали політичні інтереси директорів підприємств та новонародженого класу підприємців, утворюється Міжрегіональний блок реформ.

Його очолили на той час колишній прем'єр-міністр України Л.Кучма та колишній заступник голови Верховної Ради України В.Гриньов.

Слід відзначити, що регіональні та етнорегіональні рухи привертають увагу сусідніх держав, зокрема Росії, Румунії, Словаччини та Угорщини. Кожна з країн намагалася підтримувати того чи іншого політичного суб'єкта, який мав би стати агентом її впливу. Отже, на початку 1990-х років Україна перетворилася на поле геополітичних суперечностей між різними державами.

Починаючи з другої половини 1993 року, розпочинається новий період розвитку регіоналізму, який можна назвати періодом *легітимації*. "Регіонали" здобувають дедалі більше політичних перемог. Зокрема, під тиском шахтарських страйків було ухвалено рішення про проведення у 1994 році дострокових виборів Президента та Верховної Ради України, а також органів місцевого самоврядування. Новий виборчий закон передбачав здійснення виконавчої влади на рівні областей та районів не представниками Президента та очолюваними ними державними адміністраціями, а виконавчими комітетами, склад яких формувався відповідними Радами народних депутатів. Практично йшлося про повернення до радянської системи самоуправління з однією суттєвою відмінністю: посади голови ради та її виконкому суміщалися, і голова обирався не на сесії відповідної ради, а всенародним голосуванням. Головна перемога "регіоналів", отже, полягала заміні унітарного централізованого устрою України на унітарний децентралізований.

На початку 1994 року тодішній Президент України Л.Кравчук змушений був зробити ще одну поступку в напрямку децентралізації: був підписаний указ про надання в порядку експерименту обласним державним адміністраціям чотирьох промислово розвинених областей (Дніпропетровської, Донецької, Запорізької та Луганської) права розпоряджатися промисловими об'єктами загальнодержавного підпорядкування.

Відносно успішним для "регіоналів" виявився і виборчий процес 1994 року. Так, у січні того року у Криму на виборах президента цієї республіки переміг лідер блоку "Росія" Ю.Мєшков, а сам блок здобув більшість депутатських мандатів на виборах до Верховної Ради Криму. Вибори до Верховної Ради України у березні-квітні 1994 року не принесли сподіваної перемоги "регіоналам", бо ініціативу перехопили ліві партії, які теж часто "розігрували регіональну карту". Однак, у червні-липні того ж року, під час виборів Президента України та органів місцевого самоврядування їм вдалося взяти реванш. Чимало Рад народних депутатів на місцях, особливо на Південному Сході країни, очолили якщо не прямі висуванці Міжрегіонального Блоку Реформ, то принаймні кандидати, які спиралися на його підтримку. Найбільшою ж перемогою можна вважати перемогу у другому турі президентських виборів 10 липня лідера МБР Л.Д.Кучми.

Однак, багатообіцяюча перемога апологетів регіоналізму насправді виявилася пірровою. Незабаром після цього настає період поступового *згасання* регіоналізму. Починаючи з другої половини 1994 року, регіоналістська ідея в силу об'єктивних причин втрачає свою популярність серед українського населення.

Однією з таких причин були приватизаційні процеси. Левова частка промислових підприємств зосередилися в руках тих комерційних структур, які характеризувалися близькістю до адміністративних еліт регіонів. Зрощення місцевої бюрократії та бізнесу зумовило формування регіональних груп впливу, "сфери відповідальності" яких переважно збігалися з кордонами адміністративних областей. Наведені раніше визначення Т.Даренської найповніше характеризують регіоналізм саме цього періоду. Однак, "номенклатурна приватизація" призвела до поглиблення соціального розшарування населення і, як наслідок, до посилення соціальної напруги. Регіональні еліти дедалі більше виявлялися дискредитованими, а разом із цими суб'єктами регіонального руху втрачала привабливість і сама ідея регіоналізму.

На згасання регіоналізму в Україні вплинули також неоднозначні процеси у сусідній Російській Федерації. Гостра політична боротьба та постійні міжетнічні конфлікти на Північному Кавказі, а також демонстрація прагнення повернути собі домінування на пострадянському просторі за будь-яку ціну поступово зменшували привабливість даної країни як можливого центру тяжіння для українських громадян.

З іншого боку, повільне, але невпинне скорочення розбіжностей у політичній свідомості населення різних регіонів України (зокрема, у ставленні до незалежності України, визначенні пріоритетів державної політики)[9] поступово нівелювало ідеологічну основу регіоналізму.

Поступово між регіональними економічними гравцями, які вже не задовольняються активністю у межах своїх адміністративних областей, загострюються латентні конфлікти з приводу експансії в інші реігони країни. Зокрема, на 1996-1997 роки припадає пік протистояння між Дніпропетровською та Донецькою політико-фінансовими групами.

Протистояння виникає навіть у межах адміністративних регіонів. Зокрема, починаючи з серпня 1994 року, виникає конфлікт між президентом Криму та Верховною Радою республіки, а згодом у перебіг подій втручаються і керівники місцевого самоврядування. Наслідком цих процесів стало скасування 17 березня 1995 року Верховною Радою України Конституції Криму від травня 1992 року та посади Президента Криму. З 1995 року починаються так звані "бюджетні" війни між керівництвами областей та великих міст, особливо обласних центрів.

Суперечливі процеси всередині регіональних еліт відбилися також на еволюції партійної системи України. Колись могутній Міжрегіональний блок реформ розпався. На парламентських виборах 1998 року інтереси дніпропетровської групи представляло Всеукраїнське об'єднання "Громада", донецької – блок Ліберальної партії України та Партії Праці "Разом". Партія регіонального відродження України, яка намагалася об'єднати інтереси Південно-Східної України та етнічних меншин і висунула гасло "автономії регіонів", не досягла тоді успіху. Після перетворення на Партію регіонів вона зосередилася переважно на Донбасі. Дніпропетровським регіоном практично обмежується масовий вплив партії "Трудова Україна". Серед депутатських груп у Верховній Раді України нинішнього скликання також прив'язку до конкретних регіонів мають "Демократичні ініціативи" (Харківська область) та "Народний вибір". Отже, практично унеможливлене створення впливової у масштабах усієї країни центристської партії.

За таких умов прихильники регіональної самостійності зазнають дедалі більших політичних втрат. Зокрема, Конституційна угода від 1995 року та Конституція України від 28 червня 1996 року повертають Україну до унітарного централізованого устрою. Ухвалений 1997 року Закон про вибори народних депутатів України за змішаною системою також обмежив вплив регіональних еліт на формування вищого законодавчого органу (як відомо, останні впливали переважно на результати виборів у одномандатних округах). Таким чином, регіональні еліти потрапили у тіснішу залежність від центру.

З цього часу став невідворотнім перехід регіоналізму у латентну форму. Але ця обставина суттєво ускладнює

подальший політологічний аналіз регіоналізму в Україні. Публічним проявом його можна назвати хіба що ухвалення у 1999 році Закону про спеціальні економічні зони та території пріоритетного розвитку, вигідного регіональним елітам. Незважаючи на це, передумови для відродження регіоналізму в Україні, які були закладені на початку 1990-х років, все ще значною мірою зберігаються.

Що ж стосується етнорегіоналізму, то у нинішньому столітті здатність до нарощення його активності демонструє лише рух кримських татар, який вимагає створення у Криму національної автономії.

Висновки. 1. Регіоналізм як масовий політичний рух набув найбільшого поширення в Україні у перші роки незалежності, тобто у 1992-1995 роках. Він був відображенням асинхронного історичного розвитку різних регіонів України і, як наслідок, – відмінного сприйняття історії та майбутнього розвитку країни у свідомості їхнього населення. Можна вважати регіоналізм також реакцією на намагання суб'єкт-об'єктного протиставлення різних регіонів країни в ідеології державотворення при нездатності центральної влади молодої української держави до ефективного розв'язання життєвих потреб громадян.

2. Найбільш впливовими суб'єктами регіоналізму в Україні завжди були регіональні еліти, які являють собою симбіоз адміністративних та підприємницьких структур. Використовуючи напруженість в українському суспільстві, їм вдалося мобілізувати масову підтримку громадян і навіть здобути перемогу на виборах до органів влади різних рівнів. Однак, їхні соціально-економічні інтереси кардинально розходилися з відповідними очікуваннями простих громадян.

3. У період своєї найбільшої активності регіоналізм мав вплив на формування політичних партій в Україні, і на короткострокову перспективу вплинув на зміну державного устрою країни. Більш довгостроковим наслідком стало завершення формування регіональних груп впливу, які взяли під контроль політичне життя на місцевому рівні. Однак, саме ця тенденція призвела до дискредитації регіоналістських ідей в Україні та ліквідації частини політичних здобутків регіональних рухів.

4. Традиціоналізація незалежної української держави та зміни у політичній системі країни сприяли згасанню регіоналізму в Україні з середини 1990-х років та переходу його в латентну форму. Нині він проявляється у спробах регіональних груп впливу через використання неформальних механізмів влади досягти домінування у всеукраїнському масштабі. Таким чином, подальша динаміка регіоналізму в Україні стає слабкопрогнозованою. Ці тенденції істотно гальмують становлення загальноукраїнських політичних інститутів, а загалом – і української громадянської нації.

[1]*Стегній О.Г., Чурілов М.М.* Регіоналізм в Україні як об'єкт соціологічного дослідження. – К., 1998; [2]*Даренська Т.* Регіоналізм як наслідок соціальної деструкції // Молода нація. – 2000. – №2. – С.209; [3]*Надолішній П.І.* Етнонаціональний фактор адміністративної реформи в Україні: проблеми теорії, методології, практики. – К., 1998. – С.134; [4]*Кривицька О.* Чи видно з львівського Високого замку донецькі терикони? // Віче. – 1997. – №2. – С. 34; [5]*Бекешкіна І.Е.* Конфліктологічний підхід до сучасної ситуації в Україні. – К., 1994. – С.45; [6]*Мальгин А.В.* Путь к возрождению // Никифоров А.Р., Мальгин А.Н., Киселев С.В. Три проекции крымской идеи. – Симферополь, 1995. – С.15; [7]*Гуров И.* Новороссия – земля руссоукраинцев // Национальные истории в советском и постсоветских государствах. – М., 1999. – С.416; [8]*Голоцван В.* Питання регіональної політики та територіальної цілісності України в дзеркалі преси // Політологічні читання. – 1994. – №4. – С.35-42; [9]*Черниш Н.* Одна, дві чи двадцять дві України. Соціологічний аналіз соціальних ідентичностей представників трьох поколінь мешканців Львова та Донецька // Дух і літера. – 2003. – №11-12. – С.6-20.

Надійшла до редколегії 05.02.2004

Г.В.Потеряйко, асп.

ОСОБЛИВОСТІ ЕТНОНАЦІОНАЛЬНОЇ СТРУКТУРИ ПОЛІЕТНІЧНИХ ДЕРЖАВ

Більшість сучасних країн світу є поліетнічними, структура яких має свої особливості і вимагає вивчення.

Most modern countries of the world are poliethnical, their structure has a lot peculiarities that need to be researched.

Однією з визначальних характеристик сучасного світу є його етнічна неоднорідність. За даними ЮНЕСКО, сьогодні нараховують понад 4 тисячі різних етносів, і лише 800 з них вважаються націями, а біля 200 є державами[1]. Звичайно, серед останніх спостерігаються й такі, що об'єднують здебільшого родоплемінні утворення (як правило, держави екваторіальної частини планети); і такі, в яких населення належить переважно до однієї етнічної групи. Але дедалі частіше для означення сучасних держав світу застосовують поняття "поліетнічність". Такі держави вирізняються своєю особливою етнонаціональною структурою, оскільки об'єднують різні етнонаціональні спільноти, для позначення яких найчастіше використовують поняття "етнічні групи" та "національні групи", "етнічні меншини" та "національні меншини". І тут виникають деякі утруднення, оскільки, попри позірну схожість цих понять у сенсі виділення певних іноетнічних спільнот у складі громадян певної країни, за ними стоять все-таки різні феномени. Тому метою даної статті буде спроба визначити особливості етнонаціональної структури поліетнічних держав шляхом виокремлення та аналізу найголовніших її елементів.

Зазначеній проблемі присвячено немало наукових досліджень. Зокрема, в Україні за останнє десятиріччя були видані "Мала енциклопедія етнодержавознавства", "Абетка етнополітолога", енциклопедичні збірки "Етнонаціональний розвиток України. Терміни, визначення, персоналії", "Етнологічний розвиток України: досвід, проблеми, перспективи", "Міграційні процеси у сучасному світі: світовий, регіональний та національний виміри", в яких зроблено спробу вирішити означену проблему.

Однак, на нашу думку, залишається нагальною необхідність і надалі вдосконалювати поняттєвий апарат, що сприяло б виробленню адекватної реальній ситуації етнополітики.

Насамперед, здається важливим звернути увагу на той факт, що в науковій літературі часто ототожнюють поняття "поліетнічний" та "багатонаціональний". Їхнє розрізнення слід почати з аналізу корінних основ "етнос" та "нація", які насправді є досить складними й багатогранними. Мабуть, цим і пояснюється велика кількість різноманітних підходів та концепцій, що висвітлюють їх у тому чи іншому ракурсі.

Так, своє бачення етносу подає С.М.Широкогоров у наступній дефініції: "Етнос – це група людей, що розмовляють однією мовою, визнають своє спільне походження, мають комплекс звичаїв, спосіб життя, який зберігається та освячується традицією й відрізняється нею від подібних інших"[2].

Віддаючи належне даному визначенню, слід зазначити, що перелік запропонованих критеріїв, які, власне, виокремлюють деяку групу людей як етнос, є не завершеним, й деякі науковці подають його в іншій інтерпретації. Наприклад, Ю.В.Бромлей пропонує розглядати етнос як "іс-

© Г.В.Потеряйко, 2004

торично сформовану сукупність людей, яким притаманні спільні, відносно стабільні особливості культури (у тому числі й мови) та психіки, а також свідомість своєї єдності й відмінності від інших таких самих утворень"[3].

Як бачимо, критерійний ряд першого визначення – мова, спільне походження, звичаї, традиції – доповнюється іншими елементами, як то особливості культури, психіки, самосвідомість. Аналіз решти існуючих визначень дає підстави й далі продовжувати цей перелік. Однак, у плані даного дослідження найбільш вдалою здається дефініція, подана у "Політологічному енциклопедичному словнику", яка, на нашу думку, акумулює сутнісні ознаки етносу: це – "позачасова, позатериторіальна, позадержавна спільнота людей, об'єднаних спільним походженням (реальним або міфічним), культурою (або деякими її елементами), мовою (часто, але не завжди), історією (справжньою або вигаданою), традиціями і звичаями, самосвідомістю та етнонімом"[4].

Перевагами цього визначення можна вважати й згадку про "позачасовість", "позатериторіальність" та "позадержавність" даних спільнот людей. Урахування цих характеристик дозволяє говорити про етнос як про найдавнішу природну людську спільноту, що об'єднує минулі, теперішні і майбутні покоління, не визначається державними чи територіальними рамками. Іншими словами, етнос є певною формою існування людської спільноти, і ця форма не втрачає своїх характеристик навіть при дисперсному (тобто розсіяному, розпорошеному) розміщенні спільноти.

Отже, керуючись таким розумінням етносу, можемо припустити, що питання етнічної належності є синтезуючим результатом як суб'єктивного чинника (свідомості індивіда), так і об'єктивних чинників, що визначаються фізичними та біологічними особливостями.

Щодо поняття "нації", то сьогодні вже відома ціла низка теорій, які пропонують своє тлумачення цього феномену: (1) політична (Г.Гроцій, К.Дойч, Л.Снайдер); (2) психологічна (Е.Ренан, О.Бауер, Р.Емерсон, У.Коннор); (3) культурологічна (К.Реннер, Г.Кон, Г.Сетон-Уотсон, К.Гейєс); (4) історико-економічна (К.Каутський); (5) марксистсько-ленінська; (6) етнічна (П.Ван Дер Берг, Г.Нільсон, М.Новак, Е.Сміт).

Крім того, нараховується більше ста визначень нації. На жаль, у рамках даного дослідження немає змоги навести усі ці теорії, кожна з яких висвітлює певний змістовний аспект цього феномену. Ми не ставитимемо завдання поповнити цей перелік ще одним визначенням, проте, дане дослідження потребує визнання якоїсь точки зору на цю проблему. Найдоцільнішим способом, на нашу думку, є виокремлення з множини існуючих підходів тих, що дозволять помістити феномен нації в одну з етносом категоріальну площину.

У цьому контексті на думку спадає наступна дефініція: "Нація – тип етносу, соціально-економічна і духовна спільнота людей, з певною психологією і свідомістю, виникнення яких відбулося історично і яким властива стійка сукупність сутнісних характеристик: культурно-психологічні особливості людей, об'єднаних спільною долею; мова, звичаї, культура, релігія; політичні і неполітичні інституції; історія, з якою вони себе ідентифікують; певна територія"[5]. Або визначення, дане Е.Смітом: "Нація – це група людей з наступними рисами: (1) культурними відмінностями; (2) відносно великою чисельністю; (3) досить великою суміжною територією; (4) зовнішніми політичними відносинами конфлікту або союзництва із подібними групами; (5) значними груповими почуттями і лояльністю; (6) рівними громадянськими правами; (7) вертикальною економічною інтеграцією навколо спільної системи праці"[6].

Оскільки нації характерні елементи інших видів колективної ідентичності (класової, релігійної, етнічної), то належність людини до нації є за самою своєю суттю явищем багатовимірним, її не можна зводити до якогось одного компоненту. І якщо етнічна належність є комплексним феноменом, що визначається як об'єктивними, так і суб'єктивними чинниками, то національна належність, будучи теж феноменом багатоаспектним, у більшій мірі визначається суб'єктивно.

Із наведених вище визначень бачимо, що нація трактується як одночасно етнічна, соціальна, економічна та політична спільнота. Виходячи з наявності етнічних характеристик, можна судити про те, що нація до певної міри складається з якоїсь кількості етнічних утворень (звідси – моно- та поліетнічні держави), які організовані в одне ціле (націю) на якісно новому рівні. Щоправда, наведена вище думка про зменшення кількості моноетнічних держав у сучасних умовах дає нам підстави вважати, що й, відповідно, дедалі рідше державні кордони збігаються з територіальними межами одного етносу. Як правило, причиною цьому є дисперсизація етнічних утворень.

Розпорошення етносів відбувається різними шляхами: великою мірою через міграції чи еміграції населення, які в останній час набули особливо прискореного характеру через військові, політичні та інші чинники; через зміни кордонів, депортації частини, а іноді й усього населення. І, як результат, спостерігаються наступні процеси. Етнічне утворення, територія якого поділена, наприклад, кордонами суміжних держав, в одній із них виступає титульним етносом, а в іншій, як правило, тій, де становить меншу питому вагу, – отримує статус етнічної меншини або, як часто кажуть, національної меншини, етнічної чи національної групи. Такими процесами відзначається переважна більшість сучасних держав (звідси й назва – поліетнічні), етнонаціональну структуру яких можна зобразити у найбільш загальній схемі таким чином, що головними елементами є титульний етнос та об'єднані навколо нього етнонаціональні утворення. Звичайно, ця схема не є єдино правильною, а має у кожному конкретному випадку свої відхилення.

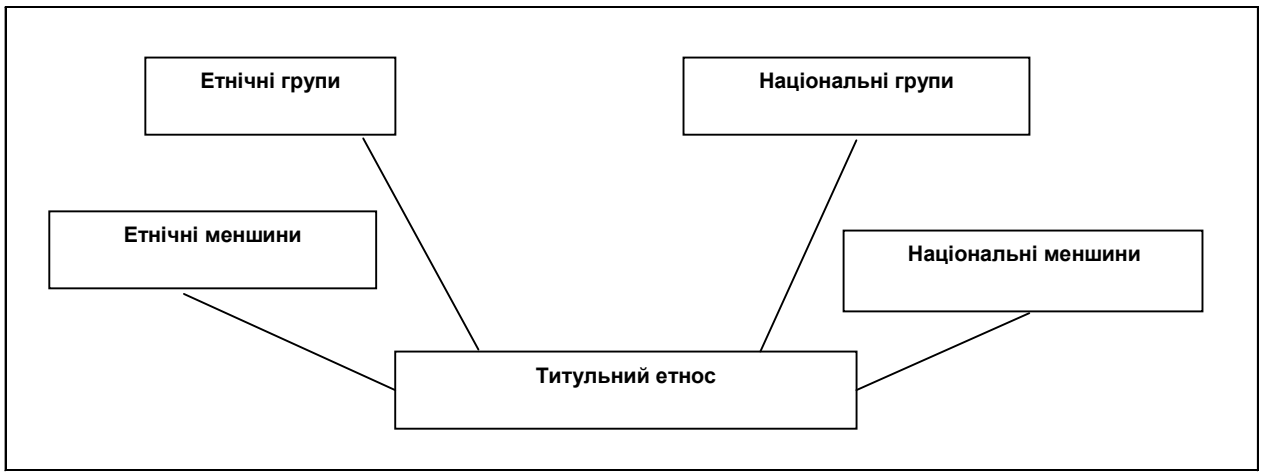
На відміну від поліетнічних, багатонаціональною є держава, яка об'єднує в одне ціле певну кількість націй, кожна з яких, у свою чергу, складається з одного або декількох етнонаціональних утворень. Іноді, використовуючи поняття "багатонаціональний", мають на увазі держави, на території яких проживає якась кількість національних меншин. Останні у даному випадку ототожнюють з націями, а також з іншими етнонаціональними спільнотами, як то етнічна меншина, етнічна група, національна група. З огляду викладених вище міркувань, ми не можемо синонімізувати ці поняття, тому повинні внести деяку категоріальну ясність і пропонуємо почати з розгляду самого поняття "меншина".

Здебільшого науковці схиляються до думки, що головними критеріями визначення є "не стільки чисельність, скільки її становище у великому суспільстві"[7]. З цього приводу на думку спадає концепція Ганса Ван Амерсофта, який виділив три властивості меншин:

1.Меншина – це безперервна спільнота всередині населення держави. Ця безперервність має два важливі аспекти: по-перше, меншина складається з кількох поколінь; по-друге, належність до меншини має пріоритетність над іншими формами соціальної категоризації.

2.Чисельний стан меншини позбавляє її можливості брати активну участь у політичному процесі.

3.Меншина має об'єктивне несприятливе становище в чотирьох наступних "суспільних" сферах: а) законодавчій системі; б) системі освіти; в) ринку праці; г) ринку житла[8].



Загальна схема етнонаціональної структури поліетнічних держав

Дана концепція, на нашу думку, потребує пояснення, зокрема її останні дві позиції. По-перше, як свідчать факти, меншини не завжди чисельно поступаються іншим групам. Так, в Україні (за даними перепису 1989 року) росіяни налічували 11,4 млн. осіб, або 22,1 % всього населення. Крім того, у деяких регіонах, таких як Луганська, Донецька, Харківська, Запорізька, Одеська, Дніпропетровська, Херсонська областях та у Криму, вони становлять 67 % всього населення[9]. Ці та аналогічні статистичні дані дають нам підстави вважати, що кількісна ознака не є визначальною у виокремленні меншин. По-друге, так само не завжди підтверджується думка про те, що утискуються права меншин на участь у суспільному житті. Для прикладу візьмемо наступні спостереження: серед депутатів Верховної Ради України 13-го скликання росіяни становили 19,3 % (українці – 76 %) від загальної кількості обраних депутатів[10]. Як бачимо, російська національна меншина отримала сприятливі умови для активної участі у політичних процесах.

Виходячи з цих міркувань, спробуємо стверджувати, що концепція Ганса Ван Амерсофта є слушною за умови "зняття" категоричності із зазначених ним позицій. Така вада притаманна багатьом визначенням поняття "меншина". Ми ж у пошуках даної дефініції цілком погоджуємось з думкою М.Сміта, який запропонував ставити об'єкт дослідження у конкретний соціально-економічний, політичний та історичний контекст. Таким чином, стає можливо адекватніше відобразити ознаки, якими характеризуються меншини етнічні, національні, релігійні та інші.

Відповідь на питання про відмінність між меншинами етнічними та національними пропонуємо шукати у вже з'ясованому нами розрізненні категорій "етнос" та "нація".

Так, етнічну меншину можна визначити як частину етносу, яка в силу певних причин опинилася в іноетнічному середовищі і відрізняється від нього за тими ж критеріями, за якими різняться між собою етноси – походженням, культурою, мовою, історією, традиціями і звичаями, самосвідомістю, етнонімом. Власне, у такому контексті ці групи людей можна назвати й етнічними групами. Адже у дефініціях останнього поняття, як правило, зустрічаються ті ж самі риси, що й у етносу. Отже, можна погодитися з тим фактом, що поняття "етнічної групи" та "етнічної меншини" у широкому розумінні використовують як синоніми. Однак, у вузькому, все ж варто зважати на те, що етнічна група є ширшим поняттям, ніж етнічна меншина. У такому розумінні, вважаємо, не можна, наприклад, назвати меншиною етнічну групу татар в Україні, які споріднені між собою етноісторичним походженням, мовою спілкування, територією проживання, рисами матеріальної, духовної та моральної культури, побутовими звичаями та ін. Етнічними меншинами прийнято називати т.зв. "фізичний масив людей "не місцевого" етнічного статусу, що мешкає (тимчасово перебуває) у сучасному для себе етносередовищі"[11].

Існуючі дефініції національної меншини, якими користуються у вітчизняній та зарубіжній науковій літературі, як нам здається, мають схожість у визнанні ними того факту, що це, перш за все, деяка група людей, яка чимось відрізняється від інших. Для прикладу можна запропонувати визначення, дане "Малою енциклопедією етнодержаво-знавства": "Національні меншини – це національні групи, відмінні від інших груп, зокрема національної більшості, які проживають на території суверенної держави"[12].

Таку дефініцію можна охарактеризувати як найбільш типову, але водночас – найбільш розмиту, оскільки чітко не визначені критерії, на основі яких можна говорити про "відмінність" груп, що нас цікавлять. З цього приводу й виникають дискусії навколо наукового обґрунтування цього феномену, а тому формулюються різні підходи, які пропонують за тими чи іншими критеріями відрізняти національні меншини від інших етнонаціональних спільностей.

Наприклад, О.Рафальський трактує національні меншини як "етнічні групи, що проживають на території суверенної держави і відрізняються від національної більшості, а також інших груп своєю мовою, культурою, звичаями та іншими самобутніми рисами"[13]. Про фізичні та культурні риси говорить і Луїс Вірт, даючи визначення поняттю "національна меншина": "…це група людей, яких через їх фізичні або культурні ознаки виділяють серед інших у суспільстві для особливого і нерівноправного до них ставлення і які через це вважають себе об'єктом колективної дискримінації"[14]. У даній дефініції, окрім вже зазначеної ознаки (фізичні та культурні особливості), називається ще один критерій – національна меншина як об'єкт колективної дискримінації. Не заперечуючи важливості останнього критерію, вважаємо, що він має відносне значення. Адже трапляється, що об'єктом різного роду утисків стає і національна більшість, але від цього вона не змінює свого статусу.

Загалом, аналіз цих та ряду інших дефініцій дозволяє виділити наступні найбільш типові ознаки груп людей, що мають статус національних меншин: (1) кількісно менша, ніж інша частина держави, що становить більшість; (2) не перебуває у панівному становищі; (3) складається з громадян даної держави, але має свою історичну батьківщину; (4) володіє етнічними, релігійними, культурними, мовними рисами, відмінними від

відповідних рис іншої частини населення; (5) виявляє почуття солідарності, спрямоване на збереження своєї культурної традиції, релігії, мови.

Бачимо, що національна меншина, на відміну від етнічної, у своїй характеристиці набуває деякого політичного забарвлення, а тому дедалі частіше це поняття використовується не в кількісному, а у політичному сенсі. Визначення, сформульоване Ф.Єрмаковою на основі матеріалів практики ООН у галузі захисту прав людини, є ще одним підтвердженням цієї думки: "Національною меншиною … є група осіб, яка, поряд з рисами етнічної меншини, має бажання користуватися як група тими правами, які дають меншині можливість брати участь у процесі визначення політики у рамках даної держави, але яка не перебуває в однакових умовах з іншими етнічними групами в цій державі"[15].

Останнім часом з певних психологічних причин національні меншини вимагають для себе назви "національних груп". Проте, останнє поняття може характеризуватися хіба що найбільшою невизначеністю. Зокрема, В.Л.Калашніков дає цілу низку цих дефініцій. На його думку, "національна меншина" – це: (1) невелика частина тієї чи іншої нації або народності; (2) національна меншина в іноетнічному середовищі; (3) етнічна (етнографічна) група; (4) група людей однієї національності, що здійснює туристичну поїздку в інші країни[16].

Як бачимо, наведені визначення свідчать про те, що поняття "національна група" у кожному конкретному випадку повинно супроводжуватися відповідним поясненням.

Отже, як було з'ясовано, переважна більшість сучасних держав є поліетнічними, що по суті не є тим самим, що й багатонаціональні держави, які об'єднують цілі нації, а не окремі етнонаціональні спільноти. Серед останніх виділяють етнічні та національні меншини, етнічні та національні групи. Останні виступають основними елементами етнонаціональної структури поліетнічних держав. У цьому й полягає головна особливість останньої, а саме те, що такі держави об'єднують велику кількість етнонаціональних утворень, кожне з яких має власні традиції, звичаї, культуру, мову. Тому очевидно, що на певному етапі своєї життєдіяльності ці спільноти в умовах іноетнічного оточення шукатимуть можливостей для задоволення власних потреб на культурному, соціальному, політичному рівнях. Будь-які перешкоди можуть стати причиною для розгоряння етнонаціональних конфліктів, а нерідко – загрозою для збереження державної цілісності. Ось чому при розробці та впровадженні етнополітики поліетнічних держав потрібно обов'язково зважати на особливості етнонаціональної структури.

[1]Основи етнодержавознавства / За ред. Ю.І.Римаренка. – К., 1997. – С.156; [2]*Обушний М.І.* Етнос і нація: проблеми ідентичності. – К., 1998.– С.13; [3]*Бромлей Ю.В.* Этнос и этнография. – М., 1973. – С.37; [4]Політологічний енциклопедичний словник. – К., 1997. – С.123; [5]Там само. – С.222; [6]Сміт Ентоні. Національна ідентичність. – К., 1994. – С.23; [7]Основи етнодержавознавства / За ред. Ю.І.Римаренка.–К.: Ли-бідь,1997. – С.158; [8]Там само; [9]Мала енциклопедія етнодержавознавства / Відп.ред. Ю.І.Рима-ренко. – К., 1996. – С.500; [10]*Попок А.* Національно-культурні потреби росіян в Україні та українців у Росії // Розбудова держави. – 1998. – №9-10. – С.7; [11]Мала енциклопедія етнодержавства / Відп.ред. Ю.І.Римаренко. – К., 1996. – С.33; [12]Там само. – С.560; [13]*Рафальський О.* Національні меншини України у XX ст.: Історіографічний нарис. – К., 2000. – С.4; [14]Основи етнодержавознавства / За ред. Ю.І.Римаренка. – К., 1997. – С.157; [15]Мала енциклопедія етнодержавства / Відп.ред. Ю.І.Римаренко. – К., 1996. – С.560; [16]Национальные отношения: Словарь / Под общ. ред. В.Л.Калашникова. – М., 1997. – С.107.

Надійшла до редколегії 23.02.2004

О.Л.Хилько, асп.

ВИЗНАЧЕННЯ ЗАГРОЗ НАЦІОНАЛЬНІЙ БЕЗПЕЦІ В УКРАЇНСЬКІЙ ТЕОРЕТИКО-ПОЛІТИЧНІЙ ДУМЦІ

Стаття присвячена аналізу характеру, пріоритетності, сфери походження загроз національній безпеці України на основі вітчизняної нормативно-правової бази та провідних наукових досліджень.

The article is devoted to the analysis of character, priority, origin of threats to national security of Ukraine, based on Ukrainian legal documents and leading scientific researches.

Визначення загроз національній безпеці та засобів їх попередження і нейтралізації є одним із головних завдань будь-якої держави. Проблема коректної та адекватної ідентифікації загроз національній безпеці України, визначення джерел загроз, сфери їх походження, масштабів їх можливих наслідків стала особливо актуальною із отриманням Україною незалежності. На сьогодні прийнято ряд законодавчих актів, здійснені численні науково-дослідні розробки, в яких визначені загрози національній безпеці України, проте, вони далеко не завжди відповідають задекларованим пріоритетам розвитку суспільства, держави, внутрішньополітичним та зовнішньополітичним намірам, реаліям українського державотворення. Автор спробувала дослідити цю проблему в даній статті.

Проблема визначення загроз національній безпеці України постає в ряді нормативно-правових документів (зокрема, Закон України "Про основи національної безпеки України", "Концепція (основи державної політики) національної безпеки України", Закон України "Про Раду національної безпеки і оборони України", Закон "Про інформацію"), наукових дослідженнях Національного інституту стратегічних досліджень (НІСД), Київського національного університету імені Тараса Шевченка (КНУ), Національної академії державного управління при Президентові України (НАДУ) тощо. Ґрунтовних комплексних наукових праць, в яких розроблялася дана тематика, небагато. Серед них варто виділили наступні: "Національна безпека України. 1994-1996. Наукова доповідь НІСД", "Воєнна безпека України" (під ред. Г.М.Перепелиці), "Структури воєнної безпеки: національний та міжнародний аспект" (О.С.Бодрук), "Національна безпека України" (Н.Р.Нижник, Г.П.Ситник, В.Т.Білоус), "Національна безпека України" (О.Г.Данілян, О.П.Дзьобань, М.І.Панов).

Базовою категорією, на основі якої визначаються загрози національній безпеці, є національні інтереси, в основі яких – усвідомлені потреби людей, суспільства, держави. Так, Стаття 3 Конституції України містить наступне положення: "Людина, її життя і здоров'я, честь і гідність, недоторканість і безпека визнаються в Україні найвищою соціальною цінністю"[1]. Закон України "Про основи національної безпеки України" 2003 року визначає національні інтереси як "життєво важливі матеріальні, інтелектуальні і духовні цінності Українського народу як носія суверенітету і єдиного джерела влади в Україні, визначальні потреби суспільства і держави, реалізація яких гарантує державний суверенітет України та її прогресивний розвиток"[2]. Тобто, декларується пріоритет людини, суспільства перед державою. Підтвердженням цьому є стаття 6 Закону, яка визначає пріоритети національних інтересів України, більшість з

© О.Л.Хилько, 2004

яких спираються на потреби людини та суспільства. Пріоритетність інтересів і безпеки людини й суспільства декларують програми ряду провідних політичних партій і блоків: СДПУ(О) – "безпека держави – у безпеці особи і суспільства"[3]; "Трудова Україна" сповідує принцип – не громадяни для держави, а держава для громадян"[4]; блок "Наша Україна" – "нашою найвищою цінністю є людина... Державна політика в Україні повинна служити Людині"[5]. Таким чином, Україна задекларувала свою прихильність західним цінностям і традиціям, в центрі яких стоїть людина зі своїми потребами та інтересами.

У той же час, в Україні не існує чітко розробленої концепції національних інтересів України. Спроби прийняття відповідних законодавчих актів не мали успіху через надмірну заполітизованість парламенту. Зазначені ж в окремих нормативно-правових документах чи в науковій літературі національні інтереси не є цілісною загальноприйнятою концепцією, усвідомленою та визнаною всім суспільством, і такими, що відображають його реальні потреби. Навіть Закон "Про основи національної безпеки України" містить лише "пріоритети національних інтересів України", при цьому не подаючи переліку всіх національних інтересів, хоча Концепція національної безпеки 1997 року визначала "пріоритетні національні інтереси України". Варто відзначити, що національні інтереси в цілому є динамічними, але базові, життєво важливі інтереси – постійні і можуть змінюватись лише зі зміною системи цінностей тієї чи іншої нації. Тому твердження, що міститься в Концепції національної безпеки України 1997 року, про те, що "національні інтереси та їх пріоритетність обумовлюються конкретною ситуацією, що складається в країні та за її межами"[6], є кон'юнктурним і передбачає ситуативне визначення характеру загроз. Таким чином, визначення загроз національній безпеці України не ґрунтується на цілісній концепції національних інтересів в силу відсутності останньої.

У науковій політологічній думці загрози національній безпеці класифікуються наступним чином: за місцем знаходження джерела небезпеки – зовнішні та внутрішні загрози; за масштабами можливих наслідків – загальнонаціональні, регіональні, локальні, поодинокі; за ступенем сформованості загрози – потенційні, реальні; за ступенем суб'єктивного сприйняття – завищені, занижені, мінімальні, адекватні; за сферами життєдіяльності – загрози в економічній, політичній, оборонній, міжнародній, соціальній, інформаційній, науково-технічній, екологічній, культурній та духовній сферах[7]. Отже, відповідно до фундаментальних дослідницьких основ наукового аналізу – принципів об'єктивності, системності й цілісності, функціоналізму, причинності, розробники документів, в яких визначаються загрози національній безпеці, повинні були врахувати всі ці класифікації.

У той же час, більшість вітчизняних нормотворчих актів та наукових розробок при визначенні загроз національній безпеці України застосовують виключно класифікацію за сферами життєдіяльності. А автори Закону України "Про основи національної безпеки України", взявши за основу класифікацію за сферами життєдіяльності, необґрунтовано змішали її з елементами інших класифікацій. Так, виділивши зовнішньополітичну сферу, воєнну сферу та сферу державного кордону, внутрішньополітичну, економічну, соціальну та гуманітарну, науково-технологічну, екологічну та інформаційну сфери, у цьому ж переліку вони подають "сферу державної безпеки", що повністю суперечить науковому підходу, адже "сфера державної безпеки" – це елемент іншої класифікації (за об'єктом загроз), де іншими елементами є безпека суспільства і безпека людини. Ці останні в Законі окремо не виділяються, а про державну безпеку йдеться і в усіх інших сферах. Отже, виділяти її окремо не було не лише ніякої потреби, а й необґрунтовано з наукової точки зору. Зазначимо також, що, незважаючи на використання в Законі поняття "державна безпека", в документі відсутнє визначення цього терміну. В класифікації також є згадка про "реальні" та "потенційні" загрози – елементи класифікації за ступенем сформованості загрози, проте, вони не відокремлені одні від одних, тобто, реально така класифікація відсутня.

Отже, більшість нормативних актів, а також наукових розробок з даного питання при визначенні загроз національній безпеці України, фактично зазначають лише існуючі прояви тих чи інших загроз, класифікуючи їх за сферами життєдіяльності, в яких вони проявляються. У той же час, не вказуються джерела загроз, що унеможливлює їх упередження і спрямовує всі зусилля лише на подолання наслідків. Низька ефективність такого підходу очевидна, адже корінь проблем залишається поза межами уваги.

Ще один наслідок неправильної класифікації загроз національній безпеці – дублювання одних і тих самих загроз у різних сферах життєдіяльності. Так, загроза посягання на державний суверенітет України та її територіальну цілісність віднесена як до зовнішньополітичної сфери, так і до сфери державної безпеки. Загроза проявів сепаратизму – до сфери державної безпеки та внутрішньополітичної сфери[8]. Тобто, замість того, щоб шукати спільний для всіх сфер життєдіяльності корінь появи загрози, автори розроблених документів спрямовують увагу на долання проявів однієї і тієї ж загрози в різних сферах життєдіяльності. Як наслідок у практичній площині – марна трата зусиль та матеріальних коштів при надзвичайно низькій ефективності та безперспективності в подоланні справжніх причин появи загрози.

Якщо проаналізувати зазначені в Законі "Про основи національної безпеки України загрози національним інтересам та національній безпеці, то дві третини з них є фактично загрозами саме державній безпеці, тобто безпеці держави як інституту, державному апарату, органам влади. Серед таких: "посягання на державний суверенітет України та її територіальну цілісність, територіальні претензії з боку інших держав; загроза проявів сепаратизму в окремих регіонах України; ослаблення системи державного регулювання і контролю у сфері економіки; істотне скорочення внутрішнього валового продукту, зниження інвестиційної та інноваційної активності і науково-технічного та технологічного потенціалу, скорочення досліджень на стратегічно важливих напрямах інноваційного розвитку; неефективність державної інноваційної політики, механізмів стимулювання інноваційної діяльності" та інші[9]. В цьому випадку об'єктом загроз виступає саме держава як інститут та органи державної влади. Фактично, загрозам інтересам та безпеці людини і суспільства відведене другорядне місце – у розділі "загрози у соціальній та гуманітарній сферах" (шостий розділ у переліку загроз), "в екологічній сфері" (восьмий розділ), частково "в інформаційній сфері" (дев'ятий розділ – останній). У той же час, цей же Закон визначає об'єктами національної безпеки, в першу чергу, "людину і громадянина – їхні конституційні права і свободи; суспільство – його духовні, морально-етичні, культурні, історичні, інтелектуальні та матеріальні цінності, інформаційне і навколишнє природне середовище і природні ресурси", і лише в останню чергу – "державу – її конституційний лад, суверенітет, територіальна цілісність і недоторканність"[10].

Якщо проаналізувати характер загроз національній безпеці у вітчизняній науковій думці, то їх об'єктами в більшості своїй також виступає держава. Так, дослідни-

ки НІСД, НАДУ, Міністерства оборони до внутрішніх загроз в економічній сфері відносять "відсутність надійної системи економічної безпеки України; неефективність державного регулювання та керованості соціально-економічними процесами; непослідовність і безсистемність у здійсненні економічних реформ, відсутність власної моделі реформ та їхнього ідеологічного забезпечення; свідомі чи несвідомі дії представників вищих органів державної влади та управління, спрямовані на шкоду державі та національним інтересам України; неефективність управління державним сектором економіки; недосконалість державного управління приватизаційними процесами, зловживання у цій сфері; недосконалість національного законодавства, пов'язаного з регулюванням економічних процесів та інші"[11]. Визначаючи загрози у воєнній сфері, експерти НІСД виділяють наступні: "відсутність визначеної воєнної та воєнно-технічної політики, концепції воєнного будівництва; проведення необґрунтованих реформ; безсистемне визначення кількісного складу воєнної організації; неврахування реальних економічних можливостей держави і геополітичних умов, що складаються; зменшення витрат на оборону; відсутність нормативно-правової бази мобілізаційного розгортання держави та її воєнної організації; втрата системи мобілізаційного розгортання держави та її воєнної організації; відсутність комплексних наукових робіт з удосконалення спільного застосування військових формувань різних міністерств і відомств; неврегульованість системи забезпечення воєнної безпеки законами; недосконале законодавче, організаційне, інформаційне та наукове забезпечення спільного бойового застосування формувань воєнної організації та інші"[12]. В переліку найбільш небезпечних загроз в інформаційній сфері, зазначених в доповіді НІСД "Національна безпека України, 1994-1996" серед "слабкої інтегрованості України у світове інформаційне поле, використання ЗМІ окремими політичними силами, некомпетентності працівників державних органів і установ" тощо[13] не спостерігається загроз людині чи суспільству, як то недостатнє інформування людей / громадян, обмеження доступу громадян до інформації, зокрема, з боку органів державної влади тощо.

Для України як молодої незалежної держави важливо визначити пріоритетність загроз національній безпеці – внутрішніх чи зовнішніх. Закон "Про основи національної безпеки України" викладає сфери загроз національній безпеці України в наступній послідовності: загрози у зовнішньополітичній сфері, сфері державної безпеки, воєнній сфері та сфері державного кордону, внутрішньополітичній, економічній, соціальній та гуманітарній, науково-технологічній, екологічній та інформаційній сферах. Враховуючи, що перелік подано не за абеткою, передбачається, що в ньому має бути певна логічна послідовність; оскільки іншого не зазначено, логічно передбачити, що перелік подано за пріоритетністю загроз. Отже, найбільш пріоритетними для України загрозами Закон визначає наступні: загрози у зовнішньополітичній, державній та військовій сферах.

У той же час, більшість вітчизняних наукових досліджень з проблематики національної безпеки стверджують, що зовнішньополітичні проблеми для України є менш пріоритетними, ніж внутрішньополітичні. Так, співробітники Національного Інституту стратегічних досліджень у своїй науковій доповіді "Національна безпека України, 1994-1996" визначають 65 загроз національним інтересам України, з яких 51 – внутрішні і лише 14 – зовнішні[14]. Співробітник Управління зовнішньополітичних аспектів національної безпеки Апарату РНБОУ К.Кононенко прямо зазначає: "Сьогоднішня ситуація в Україні є типовою для посткомуністичних країн, коли внутрішні загрози переважають над зовнішніми"[15]. Експерти Національного Інституту стратегічних досліджень: "Як за рівнем небезпеки, так і за сумарним потенціалом внутрішні загрози воєнній безпеці України мали значну перевагу"[16]. Завідуючий відділом Національного Інституту проблем міжнародної безпеки О.Бодрук також вважає, що "якщо в багатьох розвинутих і економічно стабільних державах явний пріоритет віддається зовнішнім загрозам, порівняно з внутрішніми, то Україна перебуває в ситуації, коли внутрішні загрози за важливістю і можливими наслідками прирівнюються до зовнішніх"[17]. Отже, винесення авторами Закону загроз у зовнішньополітичній сфері на перше місце розбігається з поглядами провідних фахівців у даній сфері, які вважають найбільшою небезпекою загрози внутрішнього характеру.

Варто відзначити, що в наукових дослідженнях важливим чинником виникнення загроз національній безпеці України вважається політичний чинник. Ряд дослідників вважають, що значне місце серед загроз внутрішньополітичній безпеці посідають конфлікти в політичній сфері[18], які, в свою чергу, породжують ряд загроз в інших сферах.

Конфлікти в політичній сфері розглядаються в декількох вимірах: політичні конфлікти між гілками влади – в першу чергу, між законодавчою та виконавчою; між політичними партіями, громадськими організаціями; між політичними партіями та суспільством; між різними етнічними, конфесійними групами; між представниками правлячої верхівки та конкретними соціальними прошарками. Так, колектив харківських авторів роботи "Національна безпека України: сутність, структура та напрямки реалізації" вважає, що "загострення політичних протиріч є особливо небезпечною загрозою безпеці будь-якої країни, в тому числі й України"[19]. Вважається, що основною проблемою конфліктів та неефективності роботи законодавчої та виконавчої влад є їх конкуренція внаслідок жорсткого розподілу влад та відсутність відповідальності, тобто політичні сили в парламенті не несуть відповідальності за діяльність в уряді делегованого ними депутата, немає зацікавленості у взаємній співпраці між парламентом і урядом. Однією з причин конфліктності вважається те, що президент не представляє жодну з партій, яка входить до парламентської більшості, жодна політична сила не несе відповідальності за діяльність президента. Ці чинники призводять до того, що політичні партії здійснюють незначний вплив на прийняття рішень в органах виконавчої влади[20]. Основна причина конфліктів між політичними партіями лежить у боротьбі за владу, яка носить нецивілізований характер. Більшість партій в Україні реально створюються не на ідеологічній основі прихильниками тієї чи іншої ідеології, а представниками тих чи інших бізнес-структур, мета яких – лобіювання їх економічних інтересів в парламенті. Політичні конфлікти між політичними партіями та суспільством зумовлені тим, що сучасні українські політичні партії утворилися раніше, ніж складалися соціальні групи населення, інтереси яких ці партії мають представляти. Тому партії не змогли знайти чітких соціальних адрес і виконувати функції посередника у стосунках між особою та державою.

Важливим чинником політичної безпеки є довіра громадськості до органів державної влади та політичних партій та рівень легітимності влади. Неможливо сформувати ефективну державну політику в умовах недовіри до дій вищих органів державної влади, що має місце в Україні. В розвинених демократичних державах існує сильна інфраструктура громадських організацій неполітичної спрямованості, що істотно впливають на форму-

вання суспільної думки, являють собою так званий "третій сектор", посередник між органами влади та суспільством. В Україні такі організації практично відсутні. Ряд дослідників загрозою внутрішньополітичній безпеці України вважають нерозвиненість партійної системи; несформований інститут політичної опозиції та неврегульованість в законодавчому порядку статусу політичної опозиції; низький рівень державного управління або низький рівень стратегічної культури; слабкість місцевого самоврядування; високий рівень корупції[21].

За твердженням співробітника НІМБ О.Бодрука, "потенційною внутрішньою загрозою воєнного характеру може стати неспроможність воєнної організації держави виконувати покладені на неї завдання через політичну кризу в державі, політизацію силових структур і (або) подальше зменшення фінансування військових програм..."[22].

Дослідники НІСД у своїй комплексній роботі "Стратегії розвитку України" відзначають, що "чинники політичного характеру не дають можливості реалізувати повною мірою права громадян на свободу в інформаційній сфері"[23]. Експерти Українського Центру економічних та політичних досліджень ім.О.Разумкова (УЦЕПД) зазначають, що "сьогодні саме чинники політичного характеру провокують ескалацію головних загроз в інформаційній сфері, ставлять під сумнів реалізацію прав громадян на свободу слова. Передусім, це впровадження політичної цензури, тиск на ЗМІ, прояви політичного екстремізму стосовно журналістів, недостатня відкритість органів державної влади для громадського контролю, перетворення ЗМІ на засоби масової пропаганди". В 2001 році експерти зазначали, що рівень інформаційної безпеки в Україні, за окремими ознаками наближається до критичної межі, за якою – втрата демократичних принципів і засад діяльності держави, повернення до авторитаризму, ізоляція України на міжнародній арені[24].

Варто також відзначити пасивність політичних партій при визначенні загроз національній безпеці України й засобів їх нейтралізації та упередження, що є небезпечним явищем. Програми лише окремих партій, таких як СДПУ(О), Народний Рух України, Конгрес Українських націоналістів, частково "Трудової України", містять розділи чи окремі згадки про проблеми національної безпеки.

Підсумовуючи все вищезазначене, можна зробити наступні висновки:

Нормативно-правові акти України та наукові розробки вітчизняних авторів визначають загрози національній безпеці України, виходячи не з національних інтересів, а відповідно до кон'юнктурних моментів, поточної ситуації в Україні і світі. В умовах відсутності в Україні чітко виробленої концепції національних інтересів неможливе коректне та адекватне визначення загроз національній безпеці України.

Більшість нормативних актів, а також наукових розробок з даного питання при визначенні загроз національній безпеці України, фактично, зазначають лише існуючі прояви тих чи інших загроз, класифікуючи їх за сферами життєдіяльності, в яких вони проявляються. У той же час, не вказуються джерела загроз, що унеможливлює їх упередження і спрямовує всі зусилля лише на подолання наслідків.

Основоположні законодавчі акти, провідні наукові розробки в сфері національної безпеки фактично демонструють пріоритет державної безпеки над безпекою людини та суспільства, хоча і декларують, що об'єктами національної безпеки є, в першу чергу, "людина і громадянин". Таким чином, дослідники запозичили західний підхід до визначення національних інтересів, де перевага віддається потребам людини і суспільства, але залишили старий стереотип у підході до визначення загроз національній безпеці, де пріоритет віддається у визначенні загроз державі і лише потім – людині, суспільству. У зв'язку із цим хотілося б привернути увагу до думки відомого українського політолога В.Старосольського: "Держава... не має та й не може мати власних інтересів... В дійсності центром інтересу може бути тільки або жива одиниця-людина, або понародинична, гуртова єдність-спільнота. Як кожду людську спілку, так і державу покликав до життя людський інтерес і йому вона служить"[25].

Винесення авторами Закону "Про основи національної безпеки України" загроз у зовнішньополітичній сфері на перше місце розбігається з поглядами провідних фахівців у даній сфері, які вважають найбільшою небезпекою загрози внутрішнього характеру.

У наукових дослідженнях важливим чинником виникнення загроз національній безпеці України вважається політичний чинник. Ряд дослідників вважають, що значне місце серед загроз внутрішньополітичній безпеці займають конфлікти в політичній сфері, які, в свою чергу, породжують ряд загроз в інших сферах.

[1]Конституція України. – К., 1997. – С.3 – 4; [2]Закон України "Про основи національної безпеки України". 19.06.2003. N 964-IV // Урядовий кур'єр. Вкладка. "Орієнтир". №139(2554). 30.07.2003. – С.1; [3]Програма СДПУ(О) // http://www.sdpuo.org.ua/about/program/; [4]Програма політичної партії "Трудова Україна". II Частина. Економіка соціального партнерства: "Єдина Україна – проект нової країни" // http://www.trud.org.ua/ukr/about Programthree; [5]"Пора єднання та розквіту. Програма виборчого блоку "Блок Віктора Ющенка "Наша Україна" // http://www.razom.org.ua/about; [6]Концепція (основи державної політики) національної безпеки України // Урядовий кур'єр. – №21-22. – 06.02.1997. – С.11; [7]*Возженников А.В.* Национальная безопасность: теория, политика, стратегия. – М., 2000. – С.58; Бодрук О.С. Структури воєнної безпеки: національний та міжнародний аспекти. – К., 2001. – С.51, Н.Р.Нижник, Г.П.Ситник, В.Т. Білоус. Національна безпека України (методологічні аспекти, стан і тенденції розвитку). – К., 2000. – С.11; [8]Закон України "Про основи національної безпеки України". 19.06.2003. N 964-IV // "Урядовий кур'єр". Вкладка. "Орієнтир". №139(2554). 30.07.2003. – С.2; [9]Там само. – С.2-3; [10]Там само. – С.1; [11]*Шлемко В.Т., Бінько І.Ф.* Економічна безпека України: сутність і напрямки забезпечення. – К.: НІСД. – 1997. – Серія "Національна безпека". – Вип.2 – С.118-120; Мунтіян В. Економічна безпека України. – К., 1999. – С.26-29; Косевцов В.О., Бінько І.Ф. Національна безпека України: проблеми та шляхи реалізації пріоритетних національних інтересів. – К.: НІСД. – 1996. – Серія "Національна безпека". – Вип.1. – С.11; [12]*Косевцов В.О., Телелим В.М., Шевченко В.І.* Оцінка стану воєнної безпеки України // Наука і оборона. – 1998. – №2. – С.4-5; [13]Національна безпека України, 1994-1996. Наукова доповідь НІСД. – К., 1997. – С.124; [14]Там само – С.17-20; [15]*Кононенко К.* Проблеми європейської інтеграції в стратегії національної безпеки України // Стратегія національної безпеки України в контексті світової спільноти. – К., 2001. – С.15; [16]*Косевцов В.О., Телелим В.М., Шевченко В.І.* Оцінка стану воєнної безпеки України // Наука і оборона. – 1998. – №2. – С.5-6; [17]*Бодрук О.С.* Воєнно-політичні аспекти забезпечення безпеки // Стратегічна панорама. – 2002. – №2. – С.65-66; [18]*Данільян О.Г., Дзьобань О.П., Панов М.І.* Національна безпека України: сутність, структура та напрямки реалізації. – Харків, 2002. – С.26; Національна безпека України, 1994-1996. Наукова доповідь НІСД. – К., 1997. – С.30; Стратегії розвитку України: теорія і практика. – К.:НІСД, 2002. – С.193-205; [19]*Данільян О.Г., Дзьобань О.П., Панов М.І.* Національна безпека України: сутність, структура та напрямки реалізації. – Харків, 2002. – С.26; [20]Стратегії розвитку України: теорія і практика. – К.:НІСД, 2002. – С.193-196; Влада і опозиція в Україні // Національна безпека і оборона. – 2002. – №7. – С.21-22; [21]*Валевський О.Л.* Внутрішньополітичні виклики національній безпеці: висновки з минулого десятиріччя та стратегічні завдання на майбутнє // Стратегія національної безпеки України: проблеми розробки та імплементації (матеріали семінару). – РНБОУ; НІСД; Центр міжнародної безпеки та стратегічних студій. – К. – 2000. – С.53; Кремень В.Г., Бінько І.Ф., Головащенко С.І. Політична безпека України: концептуальні засади та система забезпечення. – К., 1998. – С.34; Стратегії розвитку України: теорія і практика. – К.:НІСД, 2002. – С.237; [22]*Бодрук О.С.* Воєнно-політичні аспекти забезпечення безпеки // Стратегічна панорама. – 2002. – №2. – С.70; [23]Стратегії розвитку України: теорія і практика. – К.:НІСД, 2002. – С.613; [24]Центр Разумкова. – К., 2002. – С.86; [25]*Старосольський В.* Теорія нації. – Заграничне бюро і склад видань в Відні. Institut Sociologique Ukrainien. – 1922. – С.95.

Надійшла до редколегії 18.09.2003

ФІЛОСОФІЯ

Т.М.Білоус, викладач

ДИНАМІКА ПЕРЕКОНАНЬ У ФОРМАЛЬНІЙ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ ТА ШТУЧНОМУ ІНТЕЛЕКТІ

Інформація змінюється з плином часу, раціональні агенти повинні реагувати на зміну інформації. Автор намагається побудувати теоретичну модель, для динаміки переконань. У філософії та штучному інтелекті існує значна кількість підходів до динаміки переконань. Автор розглядає основні принципи підходів до динаміки переконань та дає їх систематизацію.

Information is dynamic in nature and agents must to revise their beliefs when new information arrives, in particular when new information is inconsistent with previously held beliefs. Recently several approaches to beliefs revision were proposed in philosophy and AI. In this paper we review the main paradigms in beliefs revision and give their systematization.

В історії філософії домінуючою була тенденція формулювання абсолютного, фіксованого критерію для відрізнення "істинного" знання від "хибного" або незнання в теорії пізнання, як у платонівській теорії знання, емпіризмі, так і в рефлексивній теорії знання. Такі теорії мають абсолютний, стабільний і перманентний характер. В більш пізніх концепціях, таких як конвенціоналізм, прагматизм та конструктивізм, спостерігається тенденція до аналізу прагматики знання, акцентується відносність або залежність знання від ситуації, а також процесуальність та еволюція знання.

Прагматичний підхід дозволяє нам пояснити багато чого стосовно дослідження. Наприклад, чому ми починаємо досліджувати, чому нас цікавить відповідь на питання "чому", чому ми будуємо теорію та ставимо експеримент. Прагматичний підхід пояснює нам, чому наукова діяльність чи дослідження є раціональною діяльністю. Але проблеми, які виникають в ході дослідження наукового пізнання, потребують значно "тоншого" апарату дослідження, виявлення більш "детальної структури" в нашому знанні. Іншими словами, з прагматичної точки зору неможливо пояснити всі ті методологічні стратегії, які використовує учений в дослідженні. А саме, пояснити, наприклад, чому змінюються переконання, чому відбуваються зміни концептуальних схем, які зміни переконань є раціональними. Формальний аналіз зміни переконань стає предметом дослідження з 80-х років минулого століття спочатку в філософії, потім формальні моделі для епістемічної динаміки отримують застосування в галузі штучного інтелекту.

Ми спочатку розглянемо принципи побудови моделей для динаміки переконань на прикладі "ревізії переконань", потім дамо систематизацію основних підходів до динаміки переконань.

У формальній епістемології, в галузі штучного інтелекту давно намагаються побудувати модель раціональних агентів. Такі раціональні агенти, як правило, визначаються як системи, які мають деякого виду перцепції та намагаються діяти в деяких обставинах, так щоб досягати своїх цілей відповідно до своїх переконань. Таким чином, переконання керують їх діями, тобто переконання використовуються агентом для вибору дії серед наявних альтернатив. Раціональні агенти є такими агентами, що постійно знаходяться в стадії дослідження. Раціональне дослідження визначається як трансформація переконань, сама трансформація перебуває під раціональним контролем. Інтуїтивно ясно, що такий раціональний агент намагається зробити свої переконання якомога більше подібними до фактів реального світу. Такий агент намагається розширювати свою систему переконань за рахунок отримання нових переконань, які є істинними, та позбуватися хибних переконань.

Агент дослідження, міркування якого стосуються зовнішнього світу, повинен відстоювати інформацію, яку він вважає істиною. При отриманні нової інформації потрібно вирішувати, додати цю інформацію до сукупності своїх переконань чи відкинути відповідно з цим фактом. Наприклад, наявна множина раціонального агента має бути несуперечливою, а також узгодженою деяким способом. Способи того, як агент повинен модифікувати свої наявні переконання у випадку отримання нової інформації, досліджуються в таких напрямках сучасної епістемології, які отримали назву "ревізія переконань" або "динаміка переконань".

Найбільш прямий спосіб описати динаміку переконань – це представити переконання агента як деяку множину замкнутих формул в деякій мові та накласти обмеження на те, як переконання можуть змінюватись. Ця інтуїція лежить в основі популярного напрямку в сучасних дослідженнях динаміки переконань у формальній епістемології так званого AGM–підходу. Р.Гарденфорс, С.Е.Альчорон та Д.Макінсон[1] висунули постулати раціональності, яким має задовольняти будь-який резонний оператор ревізії. В цілому методологічна стратегія (у всіх непробабілістичних моделях динаміки переконань) у найбільш загальному вигляді є наступною.

Дедукція є засобом, за допомогою якого ми комплектуємо переконання. Переконання досконалого раціонального суб'єкта модулюються як єдиний епістемічний стан, тобто як когерентна концепція того, чим є світ, яка репрезентована множиною альтернативних можливостей. Репрезентувати ж знання реальних агентів, які можуть мати одночасно багато переконань, можна окремими множинами можливостей. Інтеграція таких множин епістемічних станів може бути простою процедурою додавання нових переконань до системи прийнятих переконань. Але частіше ситуація вимагає нетривіальних розрахунків, оскільки існують складні логічні залежності між елементами теорії, і логічні міркування не можуть нам допомогти у вирішенні того, яку інформацію (яке переконання) потрібно відкинути у випадку, коли інформація, що надходить, вступає у конфлікт з наявною в теорії або системі переконань інформацією.

Тобто, переконання змінюються, коли нова інформація є сумісною з тим, що попередньо приймається агентом. Тоді новий епістемічний стан є інтеграцією нової інформації та початкового стану. У випадку з конфліктуючою інформацією, однозначного способу ревізії переконань не існує (а також у випадку, коли інформація надходить занадто швидко). Але загальні якості таких процесів можна дослідити.

Більшість підходів до зміни переконань починаються із визначення сукупності постулатів та обґрунтування того, що вони є резонними, потім доводять деякі наслідки цих постулатів. Часто забезпечують постулати семантичними моделями та доводять так звану "теорему репрезентації" у формі того, що кожна семантична модель відповідає деякому процесу ревізії переконань, та що кожен процес ревізії переконань може бути відображений деякою семантичною моделлю.

Більшість понять ревізії переконань, прийнятих сьогодні, були вперше визначені в AGM теорії (назву тео-

© Т.М.Білоус, 2004

рія отримала як абревіатура від перших букв прізвищ авторів, які її створили). Ця теорія оригінально була розвинута в філософії науки, де намагалися зрозуміти, як учений змінює свої переконання (теорію фізичних законів) раціональним чином. В цьому контексті виглядає резонним прийняття статичності світу, тобто того, що стани природи не змінюються, коли учений проводить свої експерименти.

Сьогодні класичні моделі в динаміці переконань – "ревізія переконань" (Belief revision) та "модернізація" (Updating). У "ревізії переконань" зосереджуються на питанні про те, як агент змінює свої переконання, коли отримує нову інформацію. В "модернізації" переконань розглядають питання про те, як агент змінює свої переконання, коли усвідомлює, що щось змінилося в світі. В обох підходах визнається необхідність мінімальності зміни в системі переконань агента. Різниця полягає в тому, що при ревізії переконань намагаються визначити, які з переконань мають бути відкинуті для того, що пристосувати нову інформацію; у "модернізації" намагаються визначити, які зміни в світі ведуть до нових спостережень.

Формально AGM теорія приймає логічну мову з множиною *Ф* примітивних пропозицій та з відношенням слідування, що утримує пропозиціональне числення та задовольняє теоремі дедукції. Епістемічний стан агента репрезентується як множина переконань, яка є множиною формул, замкнутою на дедукції. Приймаються оператори ревізії, які переводять множину переконань та формулу в нову множину переконань.

Оператори зміни переконань є функцією, яка переводить множину переконань К та епістемічний "вхід" α в нову множину переконань K'_{α} (+, – , *, KxLλK). Існує декілька способів дослідити ці оператори зміни переконань – через постулати та через різноманітність конструкцій. Постулати потім співвідносять із конструкціями через теорему репрезентації. Ідея полягає в тому, щоб дослідити всі функції зміни переконань, а саме – всі можливі способи ревізії К відносно α відповідно до обмежень раціональності, які накладаються постулатами.

Як вже зазначалось, ми прагнемо надати принципи раціональності зміні переконань. Пітер Герденфорс та Ганс Ротт приймають наступний критерій раціональності та називають його "умовами цілісності" ("integrity constraints"): (1) Там, де це тільки можливо, епістемічні стани мають бути несуперечливими. (2) Кожне речення, яке логічно випливає з переконань, має бути включене до епістемічного стану. (3) Коли відбувається зміна переконань, втрата інформації має бути мінімальною. (4) Переконання, яким надається більша перевага, мають бути збережені в першу чергу.

Третій критерій є проявом бритви Оккама, яка застосовується в даному випадку до ситуації відкидання інформації, а не ситуації створення гіпотез. Цей критерій є фундаментальним для ревізії та ґрунтується на принципі консерватизму. Принцип консерватизму означає, що раціональний агент намагається не втрачати інформацію без необхідності. Раціональність для принципу консерватизму є питанням "економії інформації": інформація є цінністю і раціональний агент не втрачає інформацію без необхідності.

Епістемічний стан є множиною переконань та замкнутий на логічному слідуванні (Cn). Переконання та його наслідки, тобто множина переконань, позначаються символом К. Специфічним варіантом множини переконань є абсурдна множина переконань K_l, яка утримує в собі всі формули мови L. Одразу зазначимо, що таке моделювання епістемічних станів є *ідеалізацією* в ревізії переконань. Таке розуміння епістемічних станів розглядається як "доксастичне прийняття зобов'язань агентом розпізнавати дедуктивні наслідки того, у що він вірить"[2].

Вирази мови в епістемічному стані *К* агента називають переконаннями; в такі переконання агент вірить у даний момент. Подібним чином вирази мови, в заперечення яких вірить агент, є тими переконаннями, в які агент не вірить. Водночас, вирази мови, які не з'являються в епістемічному стані і не з'являються їх заперечення, є такими виразами, стосовно яких не можна стверджувати, що агент в них вірить чи не вірить, тобто є невизначеними. Таким чином, агент має різні епістемічні установки стосовно переконань (точніше, виразів своєї мови) в даний момент часу.

Отже, якщо задана несуперечлива множина переконань *К*, існує три типи епістемічних установок відносно речення *α*.:

(i) *α* приймається (або *α* є переконанням), якщо $\alpha \in K$.

(ii) *α* відкидається (або *α* не є переконанням), якщо $\neg\alpha \in K$.

(iii) *α* є невизначеним, якщо $\neg\alpha \in K$.

Таким чином, отримуємо поняття "пізнавальної операції" або "пізнавальної дії". В AGM-парадигмі розглядають три типи операторів зміни переконань: розширення, скорочення та ревізія. Зміна переконань може бути розглянута як приписування того, яким чином даний стан переконання змінюється при надходженні нової інформації (epistemic input). Нехай *К* є певною множиною, тоді щодо *К* можливі наступні пізнавальні операції, які можуть привести до нетривіальних змін цієї системи.

Розширення (Expansion): агент додає нове переконання до сукупності попередніх переконань без того, що попередні переконання відкидаються. Якщо *К* – множина попередніх переконань, то *К*+α позначає множину переконань, яка отримана в результаті розширення *К* з α. (Слід зазначити, що результат експансії *К*+α може бути логічно неузгодженим).

Скорочення (Contraction): агент відкидає пропозицію α, в яку попередньо вірив. Це вимагає, щоб він також відкинув ті пропозиції, з яких логічно випливає α. Операція скорочення позначається *К*-α, де *К*-α – результат контракції α з попередньої множини переконань К.

Ревізія (Revision): результатом ревізії є множина переконань *К**α, де при додаванні нової інформації α зберігається узгодженість. *К**α є результатом мінімальної зміни К для того, щоб інкорпорувати α.

Жодна з цих операцій не може бути механічною. Якщо ми при розширенні системи переконань додаємо переконання до системи переконань, то в результаті отримуємо систему переконань, яка є замкнутою на логічному слідуванні. Таким чином, ми повинні врахувати не тільки саме переконання, а і всі логічні наслідки переконання, за рахунок якого розширена система переконань. При операції скорочення недостатньо просто вилучити переконання, ми повинні також вилучити і всі ті переконання, з яких логічно слідувало вилучене. Операція вилучення часто приводить до зовсім не тривіальної ситуації вибору, коли переконання, яке вилучається, логічно слідує з двох (або більше) переконань: яке з цих переконань (а можливо – й обидва) мають бути вилучені, також не завжди однозначно можна з'ясувати.

Розширення та скорочення в чистому вигляді зустрічаються дуже рідко, тому є *ідеальними* пізнавальними операціями. Найтиповішою операцію є ревізія переконань. Операцію ревізії переконань можна звести до комплексу двох попередніх операцій: розширення та скорочення. Операція ревізії може бути експлікована як результат послідовного здійснення двох підоперацій: скорочення відносно ¬А та розширення за рахунок А. Ця інтуїція виражається у відомому рівнянні Леві: К*α = (К-α)+α.

Оператор ревізії загальним чином можна визначити як функцію від *наявних переконань* та *нової інформації* в *переглянуті переконання*. Це три одиниці, що репре-

зентуються формулами в деякій логічній мові, хоча вибір способу репрезентації не є суттєвим. Відношення слідування (consequence) – це відношення між теоріями та формулами, за яким встановлюється, виводиться ця формула з теорії чи ні.

Для того щоб, вирахувати розширення, потрібно лише дедуктивне замикання початкового епістемічного стану та нова інформація. Операції ж ревізії та скорочення визначаються тільки аксіоматично. Тобто, для ревізії та скорочення не існує природної дефініції, а тільки загальна вимога, що зміна має бути настільки мінімальною, наскільки це можливо, для того, щоб забезпечити мінімальну втрату інформації.

Постулати раціональності специфікують обмеження, яким відповідний оператор має задовольняти.

П.Герденфорс та Г.Ротт[3] визначили три питання, від яких залежить вирішення проблеми ревізії переконань у контексті моделювання штучних агентів: (1) Як потрібно репрезентувати переконання. (2) Яке відношення між переконаннями, що репрезентовані в базі знання, та тими переконаннями, що з них виводяться? (3) У випадку протиріччя які переконання потрібно зберегти, а які відкинути?

Попри те, що існуючі теорії ревізії переконань дуже сильно різняться, все ж таки, можна дати їх систематизацію, виходячи з того, як у цих теоріях представлено: (1) репрезентацію станів переконання; (2) операції ревізії переконань; (3)структуру станів переконань.

Стосовно першого аспекту існує три способи репрезентації вихідного стану переконань: (1) як множини переконань, (2) як базиси переконань та (3) як моделі можливих світів. Множина переконань є множиною речень логічної мови *L*, яка є замкненою на логічному слідуванні. З класичної точки зору, операції розширення та скорочення не є простим додаванням та відкиданням речення до теорії: логічні наслідки такого речення мають бути також прийняті до уваги. Другий підхід є альтернативним до першого в тому сенсі, що задана теорія репрезентується як база переконань чи база для множини переконань K', де K' є фінітною підмножиною теорії K та задовольняє умові Cn(K')=K, що означає, що множина логічних наслідків K' є класичною множиною переконань. Інтуїція в основі такого підходу полягає в тому, що деякі з переконань агента не мають незалежного статусу, а є наслідками з інших переконань. В третьому випадку маємо семантичний підхід: більшість семантичних теорій полишають синтаксичну структуру та репрезентують переконання як множину можливих світів *W*, а точніше – їх моделей. Різноманітні еквівалентності були встановлені в літературі, але це питання виходить за рамки даної роботи.

Проблема репрезентації пов'язана також з поділом на експліцитні та імпліцитні переконання, як це сформульовано в другій проблемі. В традиції всіх підходів – виокремлювати переконання, що належать до бази знання, та переконання, що можуть бути виведені з них. База переконань утримує лише експліцитні переконання (в синтаксичному розумінні), а множина переконань утримує також і всі ті імпліцитні переконання, що можуть бути виведені з експліцитних. Результат ревізії залежить від того, що саме перевіряється на несуперечність – база переконань чи множина переконань, оскільки з двох різних баз переконань може випливати одна й та ж множина переконань, але при ревізії з однією і тією ж пропозицією давати різні результати. З будь-якої множини переконань завжди випливає нескінченна кількість переконань (наприклад, нескінчена множина диз'юнктів слідує з одного переконання). В практичних цілях нам потрібно обмежитись розглядом фінітних баз, оскільки ми не можемо мати справу з нескінченими множинами переконань. Стосовно структури станів переконань, виділяють два підходи щодо питання обґрунтованості тих переконань, що надходять (тому таку структуру часто називають епістемологічною структурою стану переконань). Перший підхід – це фундаментальний, другий – когерентистський. У фундаментальній парадигмі стверджується необхідність збереження способу, яким переконання було отримано. За вимогами когерентизму ж у нас немає в цьому жодної потреби; все, що ми можемо вимагати, це те, щоб стани переконань після ревізії не містили суперечності та зберігали в подальшому вимогу узгодженості.

І нарешті, стосовно третього аспекту операція ревізії задається або "конструктивно", або просто через постулати. Перший підхід є більш прийнятним для алгоритмічних моделей ревізії переконань, другий – слугує для логічної дескрипції якостей, яким будь-яка операція ревізії має задовольняти. Ці два підходи можна скомбінувати: алгоритмічна процедура скорочення, наприклад, може бути перевірена на коректність відповідно до заданих постулатів. (Скажімо, можна стверджувати, що результат скорочення K з φ має бути включеним в початковий стан ($K-\varphi \subseteq K$)). Третя проблема є головною проблемою в динамці переконань. В найпростішому випадку нове переконання вступає в протиріччя лише з одним із тих переконань, яких агент дотримується в даний момент. Якщо нове переконання має бути прийнятим, то необхідно відкинути те, що йому суперечить. Оскільки інформація, що надходить, може бути несумісною (inconsistent) із оригінальною множиною переконань, деякі з переконань мають бути відкинуті. З іншого боку, хтось може захотіти зберігти деяку оригінальну інформацію. Для ревізії не існує суто логічних підстав для того чи іншого вибору серед речень, які підлягають відкиданню. Тому, з логічної точки зору, тут може бути декілька способів специфікації ревізії. Однак, загальні якості функції ревізії можна дослідити. В "ревізії переконань" стандарти для функції ревізії задаються *постулатами раціональності.* Мета – описати ревізію переконань на рівні знання (knowledge level), тобто на абстрактному рівні, незалежно від того, як переконання репрезентовані та як ними маніпулюють.

Таким чином, теорії зміни переконань можуть бути охарактеризовані тим, як у них переконання репрезентовані, як описується операції ревізії, яка структура на стани переконань накладається. Вибір характерних рис може бути незалежним: наприклад, при конструктивному підході можна вибрати репрезентацію переконань через бази переконань, і таким чином визначити операції ревізії на деякій фінітній базі переконань, а не на всій заданій теорії. Крім того, структура переконань визначає раціональність зміни переконань. У фундаменталізмі враховують обґрунтованість переконань, тому вимагають додаткового урахування підстав для переконань. У когерентизмі ж вимагають лише узгодженості переконань, а тому – лише такої мінімальної зміни, яка не порушує несперечливості переконань.

В AGM-підході стани переконань репрезентовані як множини переконань (теорії), замкнуті на логічному слідуванні, операції ревізії визначаються через постулати, й підхід є когерентистським.

[1]*Alhourron C.E., Gardenfors P., Makinson D.* On The Logic of Theory Change: Patial Meet Contraction and Revision Functions // Journal of Symbolic Logic. – 1989. – № 50. – P.510–530; [2]*Levi I.* The Fixation of Belief and its Undoing. – Cambridge University Press, 1991; [3]*Gardenfors P., Rott H.* Belief revision // in D.M.Gabbay, C.J.Hogger, and J.A.Robinson, (eds). Handbook of Logic in Artificial Intelligence and Logic Programming, Vol. IV: Epistemic and Temporal Reasoning. – Oxford University Press, 1995. – P.35–132.

Надійшла до редколегії 30.03.2004

В.М.Бондарчук, асп.

ПОЗИТИВІЗМ В.В.ЛЕСЕВИЧА

Розглянуто основоположні ідеї В.В.Лесевича як послідовника позитивізму О.Конта.
This article is about fundamental ideas of V.V.Lesevych as the follower of A.Conte's positivism.

Реакцією на кризу класичної філософії стала започаткована О.Контом, Г.Спенсером, Є.Літре і розвинута наприкінці XIX ст. емпіріокритицизмом філософія позитивізму, що виходила з переконання в тому, що все позитивне знання може бути одержане лише як здобуток окремих наук. З іншого боку, відповіддю на кризу класичного раціоналізму була започаткована С.К'єркегором, творцями філософії життя (Ф.Ніцше, В.Дільтей) екзистенціалістська тенденція. Представники її, всупереч позитивістам, обстоювали право на самостійне існування філософії, водночас заперечуючи претензії її на визначальний характер.

Забігаючи вперед, потрібно зазначити, що позитивізм спіткала доля попередньої філософії, бо його власні положення виявилися такими, що не піддаються перевірці. Взагалі, дослідники виділяють три періоди розвитку позитивізму. Перший з них пов'язаний із засновником даної течії О.Контом, а також Г.Спенсером, Дж.Мілем. Другий етап, а саме розквіт емпіріокритицизму, репрезентований іменами Е.Маха та Р.Авенаріуса, які відмовилися навіть від формального визнання об'єктивно реальних речей, котрого ще дотримувалися представники раннього позитивізму. Нарешті, виникнення та формування новітнього позитивізму, або неопозитивізму, пов'язане з діяльністю Віденського гуртка в особах О.Нейрата, Р.Карнапа, М.Шліка, Ф.Франка, та Берлінської спілки емпіричної філософії (Г.Рейхенбах, Ф.Крауз), що поєднували в собі декілька напрямів: логічний атомізм, логічний позитивізм, логічний емпіризм. Основне місце на цьому третьому етапі розвитку позитивізму посідають філософські проблеми мови, символічної логіки, структури наукового дослідження.

На думку О.Конта, який сформулював основні ідеї позитивізму, вся попередня філософія не має підстав претендувати на досконалість, оскільки вона спочатку орієнтується на теологічні "абсолюти", згодом на "метафізичні" (такі, що не мають досвідного обгрунтування) погляди. Розкриваючи зміст поняття "позитивне", якому філософська концепція О.Конта завдячує своєю назвою, французький філософ писав: "Слово "позитивне" означає реальне на противагу "химеричному". Реальність у позитивістському "баченні" є лише "Актуальнісь" відчутого існування. Все, що виходить за межі такого існування, оголошується невідповідним ознакам "позитивного", тобто реального". Проблеми, поняття та положення попередньої філософії, які в силу їх абстрактності не можуть бути перевірені чи вирішені через досвід, позитивізм визначив хибними або такими, в яких відсутній будь-який сенс. Сам позитивізм претендував на значення нової неметафізичної філософії, побудованої за принципом емпіричних наук, вважаючи їх методологією.

Взагалі потрібно зазначити, що постать О.Конта в історії філософії дуже неоднозначна і потребує особливого акценту в тому сенсі, що вплив французького науковця на послідовників позитивізму, в тому числі і на український позитивізм, величезний. Тому ми більш детально зупинимося на основних філософських судженнях філософа. Адже в контексті історичної взаємодії поглядів О.Конта з його послідовниками в Україні це дуже важливо.

Все вчення французького позитивіста пронизує як стрижень, так званий закон трьох стадій, котрий визначає ті етапи, які проходить людство у своєму розумовому розвитку. Відповідно це – теологія, матафізика, наука.

На першій стадії людство прагне до абсолютного знання, намагаючись пояснити природні явища як втручання надприродних сил. На метафізичному стані діяльність надприродніх сил замінюється вживанням таких поннять, як "першосутність", "початкові причини".

Звичайно, О.Конт надавав пріоритетної уваги саме метафізичній стадії, оскільки теологія, на його думку, безсила встановити закономірності явищ через обмеженість думки, хоча й визнавав, що метафізика є не що інше, як "загальний різновид теологічного стану".

Нарешті, позитивний стан людського разуму, де людина відмовляється від теологічних орієнтирів і спрямовує себе на дослідження позитивного знання, накопиченого окремими науками. Цікаво, що контівський закон трьох станів є універсальним, адже він підтверджує і розвиток людини. Фактично, О.Конт ототожнює позитивізм із поняттям реального, точного, достовірного на противагу химеричному, смутному, що філософ порівнює з усім метафізичним станом людства, тобто з усією історією філософії. Тобто, вся традиційна (метафізична) філософія повинна бути замінена безпосередньо спеціальними науками. Тут О.Конт наголошує на реформувані філософської науки, відродженні філософії з химеричного стану метафізики, при чому прерогативою може бути лише орієнтація філософії на науку.

О.Конт чітко розмежовує справжню "чисту" науку та науку недостовірну. Пояснює це він тим, що науки спостерігають та описують те, що знаходиться в досвіді, тобто факти. Факти розташовуються в такому порядку, щоб їх можна було легко охопити, що й складає предмет усіх наукових теорій. На перший погляд може здатися, що наука – то лишень збір фактажу. Та це не так: "Основний характер позитивної філософії виражається у визнання усіх явищ підкореними незмінним природним законам, відкриття і зведення числа яких до мінімуму і складає мету усіх наших зусиль". Саме до подібного ідеального стану (позитивного) і намагається О.Конт довести філософську науку.

Крім того, стверджує філософ, лише в ракурсі позитивної науки ми здатні встановити закони, пояснити окремі факти і передбачити майбутні явища. Та, на жаль, ми пізнаємо лише поверхню дійсності, факти досвіду, а не їх відсутність, оскільки закони суть зв'язки й відношення між ними. Іншими словами, наука лише описує дані досвіду, а не пояснює їх. Сама ж філософія зберігається як така дисципліна, завдання якої зводиться до систематизації, об'єднання окремих наук і зведення їх до єдності.

Осмислюючи причини заснуваня позитивізму, неможливо обійти увагою і найвідомішого послідовника О.Конта Герберта Спенсера.

Слідуючи своєму вчителю, Г.Спенсер твердить, що філософія є знання, яке переходить межі звичайного знання. Відповідно наука займається співіснуванням і послідовністю явищ, групуючи їх спочатку в узагальнення простого порядку та поступово переходячи до більш широких узагальнень. Так і філософія має найбільш узагальнений рівень, вона сама є всезагальним. Наука ж складається з істин, більш або менш розрізнених.

© В.М.Бондарчук, 2004

Отже, Г.Спенсер розрізняє три види знання: необ'єднане знання, наука та філософія як повне об'єднання знання. Крім того, філософія, в свою чергу, має дві власні форми: загальна філософія, що має предметом дослідження найзагальніші істини і використовує окремі істини для доказу загальних; часткова філософія, в якій загальні істини застосовуються для тлумачення окремих.

Попри яскравий зв'язок поглядів О.Конта та Г.Спенсера, останній дуже часто в своїй творчості критикував свого вчителя, особливо в питанні класифікації наук. По-перше, О.Конт, на думку Г.Спенсера, змішав загальне з абстрактним, а по-друге, не виокремив психологію як самостійну науку. В результаті змішування загального з абстрактним виявилось, що науки, які посідають вищі місця, відрізняються саме більш загальним, а не абстрактним характером, а явища, які досліджуються ними, більш розповсюджені, але не більш абстрактні.

У свою чергу, Г.Спенсер завершив розробку "системи філософії". Всі закони, за його судженням, зводяться до закону еволюції як поступового переходу від невизначеної однорідності до визначеності та зв'язаності, до однорідності. Обидва мислителі впевнені в остаточності тих законів та суджень, котрі були виведені за допомогою позитивної науки. При чому позиція філософів носить суто феноменалістський характер, отже, їх упевненість пов'язана з уявленнями, згідно з якими остаточність відкритих законів позитивізмом визначається як те, що за межами самих відчуттів відкривати немає більше чого.

Позитивізм Г.Спенсера, орієнтуючись на природниче, наукове знання, створив остаточну картину Всесвіту, що представляє собою опис явищ і їх послідовності. Далі – невідома сила, що дає людям упевненість в існуванні "безумовної реальності, що не має ні початку, ні кінця".

Отже, серед течій філософської думки XIX – початку XX ст. значного поширення набув позитивізм, особливо різновид другого етепу його розвитку – емпіріокритицизм, і найвідомішим представником цієї філософської течії в Україні був В.В.Лесевич.

Народився філософ у 1837 р. у дворянській родині в с.Денисівка на Полтавщині. Вищу освіту здобув у Петербурзькому інженерному училищі і в академії Генерального штабу, де зблизився з Лавровим, брав участь у революційному русі народників. Активно співпрацював з журналами "Отечественные записки", "Русские ведомости". За участь у революційному русі у 1879 р. був висланий до Сибіру, а потім проживав у Казані та Полтаві. В 1988 р. йому дозволили повернутись до Петербурга, де він зблизився з гуртком Михайловського. Останні роки проживав у Києві. Окрім науково-публістичної діяльності, виступав одним із перших організаторів недільних шкіл з українською мовою викладання. Є автором праць: "Очерк развития идей прогресса" (1868), "Новейшая литература позитивизма" (1875), "Письма о научной философии" (1878), "Что такое научная философия" (1891), "От Конта к Авенариусу" (1901) та інших, які увійшли пізніше в трьохтомне зібрання творів 1915 –1917 рр.

Написані В.В.Лесевичем у 60-70-ті роки праці були присвячені переважно аналізу спадщини О.Конта. Він прагне донести до читача зміст вихідних ідей основоположників позитивізму, довести, що вчення Конта не було якимось випадковим явищем – воно є закономірним результатом історичного розвитку розумової діяльності людства. Позитивізм не міг залишатися невідомим, бо історичний характер його полягає в тому, що він є тим неминучим наслідком, до якого йде наука. "Позитивізм тому є більше справа часу, ніж особи". "Зерна позитивності зародилися під впливом вимог використання, завжди більш цінних, ніж вимоги чистого умоспоглядання".

Існує думка, що В.Лесевич у своїх роздумах є абсолютно послідовним учнем О.Конта та що далі контизму він не пішов. Чи так це? Спробуємо проаналізувати перед тим, як перейти до самого філософського вчення В.Лесевича.

Як правило, вважають, що в перших своїх творах В.Лесевич стоїть на грунті контівського позитивізму, і що лише згодом він відкинув догматизм і почав критично ставитись до курсу позитивної філософії. Така думка здається можливою, бо цілком природньо, що молодий філософ у своїх ранніх роздумах апелює до якогось філософського напряму, приймаючи вже готову догму. Взагалі, критичний, істинний напрям думки виробляється вже у зрілого філософа з роками, а до цього легше керуватися вже доведеними положеннями. В.Лесевич зовсім інший мислитель, адже, якщо ми звернемось до його перших творів, то знайдемо чимало вказівок на те, що автор критично ставиться саме до теорії О.Конта, хоча високо цінує його в своїх статтях. Наприклад, у роботі "Філософія історії на науковому грунті" В.Лесевич цілком ясно говорить про те, що на контівську філософію він дивиться як на щось тимчасове, як на щось таке, що необхідно перейти і перерости, щоб зробити можливим подальший поступ наукового знання. Він стверджує, що О.Конт проклав лише стежку, яка після нього почала неухильно збільшуватись. У статті "Позитивізм після О.Конта" В.Лесевич рішуче заявляє, що все те, що було контівським у вузькому розумінні слова, повинно перерости, щоби позитивізм перестав бути справою окремої особи, а став би здобутком розумового розвитку свого часу.

Таким чином, цілий ряд фактів свідчить про те, що вже на самому початку своєї філософської діяльності В.Лесевич не був абсолютним прибічником О.Конта, хоча, звичайно, багато його думок засвоїв, як, наприклад, теорію трьох фаз, класифікацію наук та погляд на розумовий поступ як на головний чинник історії.

Виявивши своє відношення до О.Конта, В.Лесевич у своїх перших творах, на думку дослідника історії філософії М.Журливого, демонструє також своє ставлення і до учнів О.Конта як до тих, що засвоїли всю систему учителя, і яких він слідом за Михайловським називає контистами, такі до тих, які залишилися вірними лише ідеям "курсу позитивної філософії" і яких він іменує позитивістами. Щодо перших, то про них автор доволі рідко згадує в наведених вище працях, але, все ж таки, негативне ставлення до них прослідковується досить чітко; що стосується інших послідовників О.Конта, то автор ставиться до них з повагою. Різницю між двома групами учнів О.Конта В.Лесевич вбачає не лише в тому, що так звані контисти не здатні були помітити протилежності між двома частинами філософської діяльності О.Конта (що було можливим для позитивістів), а й у тому, що контисти засвоїли ідеї О.Конта цілком догматично, позитивісти ж поставились до цих ідей. Навіть засвоєних ними, досить критично.

З часом у процесі еволюції творчості В.Лесевича змінюється відношення і до самого О.Конта, і до позитивізму. Особливо критичне ставлення до О.Конта та його учнів прослідковується в праці "Досвід критичного дослідження основоположень позитивної філософії".

На думку В.Лесевича, в філософії О.Конта досить мало критичного елементу. Цей елемент присутній тут лише в зародку, причому, присутність критичного елементу в філософії О.Конта ще не говорить про свідоме ставлення до нього самого. Так, М.Журливий висловлює припущення, що, попри бажання О.Конта, критич-

ний аспект міг проникнути в його систему як основа, від якої не може звільнитись ніяка науковість. Основоположник позитивізму стверджує, що ми не можемо знати саму сутність речей, що нам під силу дослідження лише явищ, феноменів, які ми підводимо під закони, спостерігаючи випадки співіснування і послідовності.

Наш розум не може переступити цю межу і перейти зі сфери можливого в сферу абсолютного. Якщо так, то можна було б сподіватись, що О.Конт відразу візьметься за розробку теорії пізнання, за критичне дослідження людського розуму, хоча б для того, аби довести, що, дійсно, наш розум повинен відмовитись від зазіхання на абсолютне. А тим часом О.Конт цього не зробив. З цього приводу він писав: "Все, що здатен зробити розум, – це пізнати явища, коло феноменів речей, зрікаючись від розгляду причин і замінюючи причини законами". Далі він говорив про необхідність правильного методу для розвитку наук, і ми чекаємо на те, що він дасть нам детально розроблену теорію методу. Натомість він висловив твердження, що метод неможливо розробити окремо від його складників, і, взагалі, теорія методу практично неможлива.

Потрібно все ж таки визнати, що зародки філософської критики у О.Конта присутні, принаймні вони яскраво виступають в трьох останніх лекціях "Курсу позитивної філософії". Наприклад, такими є характеристика того непевного погляду, згідно з яким наші поняття можуть бути утворені незалежно від тих наших уявлень, що лежать в їх основі, а також характеристика метафізики, котра відрізняється від наукового знання, перш за все, своїм методом.

На нашу думку, вчення О.Конта цілком могло претендувати на своє майбутнє продовження в працях його учнів. На жаль, мало того, що сам він не зміг розвинути свою критику до кінцевого результату наукового дослідження, так ще і його учні залишили без критики те, що найбільше потребувало критики.

Зазначимо також, що взагалі В.Лесевич пов'язує виникнення позитивізму з кризою традиційного світогляду, насамперед, його вершини – метафізики, де панувала умоглядна аргументація і різного роду "діалектичні тонкощі".

Взагалі вчення О.Конта – це своєрідна реакція на прагенння до позитивного знання та на прагнення науки обгрунтувати свої висновки, спираючись винятково на факти. Позитивізм, як вважає В.Лесевич, саме й виступає тим єдиним науковим світоглядом, предметом якого є все те, що підлягає спостереженню і досвіду. "Предметом вивчення позитивної філософії є дійсність у найтіснішому розумінні цього слова, тобто та частина Всесвіту, чи космосу, що якоюсь мірою може в часі і просторі підлягати нашому спостереженню і досвіду".

Отже, на противагу метафізиці, наука XIX ст.прагне якнайширше застосувати дослідний метод, детальне вивчення фактів, намагається дійти до доктрини, яка б охопила все. Під такою доктриною В.Лесевич розуміє саме позитивізм, що являє собою "світосприйняття, яке складається з усієї сукупності позитивного знання".

Як було зазначено, В.Лесевич засвоює певні моменти вчення О.Конта, перейнявши у французького мислителя такі основоположні ідеї, як "закон трьох станів", або трьох фаз розвитку людського духу (теологічна, метафізична, позитивна) та ідею класифікації наук, де згодом В.Лесевич усвідомлює ряд тематично-філософських недоліків, що в результаті й привело українського мислителя до емпіріокритицизму.

Виявляється, що, давши класифікацію наук, в якій майже були відсутні психологія, логіка, гносеологія, етика, О.Конт не зміг чітко встановити характер філософії майбутнього. До того ж, занадто схематичний характер його системи справляв скоріше враження цілковитої відсутності в ній будь-якої філософії, ніж обгрунтування її нових начал. Той самий "закон трьох станів" виявився догматичною, мертвою, підігнаною під шаблон формою.

Таким чином, В.Лесевича не задовольняє повною мірою ні "закон трьох фаз", який служив в концепції О.Конта основою організації знання, ні організація наук, де була відсутня наука про пізнання, без якої система розпадається, оскільки порушується її основа організації знання. Пригнічений цією альтернативою, позитивізм не може розвиватись, і перехід його до емпіріокритицизму стає неминучим.

Ще в середині 70-х років В.Лесевич показав, що центр тяжіння системи О.Конта лежить в підсумуванні першоначал, вироблених окремими науками. Однак, механізм їх вироблення випадає з поля зору О.Конта: "Позитивізм не досліджує умов свого обгрунтування, не вивчає процес і наслідує всіх його наслідників".

Завдання полягає в тому, щоб зміцнити позитивізм гносеологією, в якій В.Лесевич вбачає єдину силу, здатну витіснити за межі філософії будь-які умоглядні домішки, бо теорія пізнання – це завжди трибуна наукових понять.

Будучи світоглядом, який грунтується на наукових засадах, позитивізм визнає лише поняття, що створені на основі наукового досвіду. Це стає можливим тоді, коли конкретні науки розвинулись настільки, що стало можливим вичленити з їх понять загальні філософські поняття. Саме на дослідження процесу створення таких філософських понять із даних, які дають конкретні науки, і повинен бути перенесений центр тяжіння системи позитивної філософії. Завдання позитивної філософії – створення поняття про світ – може бути розв'язане лише тоді, коли позитивізм відмовиться від безрезультатного підсумування конкретних наукових понять і перейде до створення з них загальних понять на тій основі, на якій вони були створені з уявлень, тобто буде розвинуто критичний елемент своїх першоначал і з позитивної схеми наук перебудується на систему критичного реалізму.

Свою філософією В.Лесевич намагається розвивати на основі синтезу позитивізму та неокантівського критицизму. Саме під час вивчення останнього він починає усвідомлювати факт відносності наукового знання. Мислитель схильний розглядати істину як умовне відношення між суб'єктом та об'єктом. "Істина для нас не є ні щось абстрактне, ні щось таке, що може існувати незалежно від людського розуму; істина, навпаки, є поняття умовне і відносне, результат спостереження і досвіду, проведених за допомогою методу, виробленого спеціальними науками".

Підсумовуючи раніше сказане, можна стверджувати, що критика вчення О.Конта, яку дав нам український філософ, є дуже цінним додатком до того, що було зроблено в цьому напрямі в соціології та метафізиці.

Коли одні розглядали, головним чином, соціологічні ідеї О.Конта, а інші звертали увагу переважно на те, що у вченні О.Конта було спільного з іншими позитивістськими школами і критикували контизм, критикуючи взагалі позитивізм, В.Лесевич головну увагу звертає на те, що у вченні О.Конта було спеціально "контівським", як з боку позитивного, так і з боку негативного, і звинувачує О.Конта не в тому, що він здійснює принцип старого позитивізму, а в тім, що він не досить належно та фундаментально ствердив ці принципи, не зовсім зміцнив ту основу, на якій будував свою систему. Хоча й потрібно визнати, що, висловлюючи відповідні погляди, В.Лесевич не був їх творцем, а здебільшого переймав у європейських філософів, але все ж потрібно зазначити,

що якби не В.Лесевич, то контівська філософія, принаймні у ті часи, не мала б достатнього висвітлення.

Отже, постійні контакти із західноєвропейською філософською думкою протягом стліть певною мірою порушуються, починаючи з XVIII ст., що відзначало свого часу й І.Я.Франком, який, оцінюючи "цивілізаторську" діяльність Петра І, писав: "Преславні прорубування вікна в Європу там, на північ над Невою, є рівночасно затиканням тих вікон, якими світло науки проникало в Україну".

І все ж, філософське життя української науки не переривається. Загальна картина філософського професійного знання в Україні XIX ст. складається із спектру філософських шкіл і напрямів, що охоплюють коло від позитивізму до екзистенціалізму. Так, на початку XIX ст. в Україні поширюються ідеї натуралістично-позитивістського спрямування, а в другій половині XIX ст. ці ідеї починають формуватися вже на власне українському грунті. Їх особливістю є те, що вони, на відміну від російського зв'язку з "нігілізмом" та "общинним началом", виявляються набагато ближчими до гуманістично-етичного, індивідуалістичного начала.

Саме на цьому грунті і постає перед нами постать видатного українського філософа-позитивіста В.Лесевича. На перший погляд може здатися, що В.Лесевич є виключно послідовником французького позитивіста О.Конта, особливо в питаннях однаковості поглядів на класифікацію наук, закон трьох фаз, у звертанні до представників античної школи, німецької класичної філософії.

Та, насправді, український мислитель пішов далі. Почерпнувши безліч ідей О.Конта, В.Лесевич направляє свої роздуми на критику його в питаннях гносеології, дослідження теорії пізнання. В.Лесевич не може згодитись із думкою про визначальний характер людського розуму. Його критика направлена на звуженість лише людської розумової діяльності, науки та філософії. Він вже не вірить у виключеність позитивістської теорії саме в інтерпретації О.Конта, в результаті чого український філософ приходить до емпіріокритицизму. Але, все ж, ставлячись із повагою до вчення О.Конта, В.Лесевич тим самим викликав серед слов'янського суспільства жвавий інтерес та повагу до контівської філософії, а критичне ставлення до певних елементів системи французького філософа допомогло виробити правдивий погляд на О.Конта та його учнів.

Надійшла до редколегії 24.03.2003

В.В.Ковалевич, викладач МДУ, Миколаїв

АСТРОЛОГІЯ ПАРАЦЕЛЬСА

Однієї тільки астрології, включеної до складу християнської культури, достатньо, аби усвідомити, що усяка віра шукає знання та підтвердження та, як така, вона не може знаходитися в стороні від розвитку науки. Остання дає релігії розуміння світу як цілого, в якому все взаємопов'язане та взаємозалежно. Спираючись на антропокосмічне бачення миру, магіко-алхімічні уяви про природу, ідею абсолютної мирової гармонії та необхідності, Парацельс збудував надзвичайну систему, засновану на християнській Вірі, Молитві та Уяві. В цій системі він виправдовує медичну астрологію як особливий тип раціональності, доводячи її релевантність для змісту та повноти наукових: картини світу, стилю мислення, ідеалів та норм дослідної діяльності.

One only astrology included in the complement of Christian culture is enough, to realize that any faith searches knowledge and confirmation and, as such, it can not be apart from the development of science. The latter gives religion understanding of the world as a whole, in which all is interconnected and interdependent. Grounding on the anthropocosmic seeing of the world, magic and alchemic pictures of nature, the idea of absolute world harmony and necessity, Paracelsus built the unique system, based on Christian Faith, Prayer and Imagination. In this system he justifies medical astrology as special type of rationality, providing its relevance for the maintenance and plenitude of the scientific world picture, style of thought, ideals and norms of research activity.

Культурний феномен астрології унікальний. Серйозних і глибоких філолофсько-методологічних досліджень, присвячених цій унікальності, є не так багато. Якщо не згадувати праць класиків світової науки, що прямо або побічно розглядали теми або проблеми астрології, то в XX ст. аналізом феномену астрології займалися: О.Нейгебауер, Р.Ейслер, А.Паннекук, А.Беррі, Дж.В.Мармері, Л.Торндайк, М.Шангін, А.Леманн, П.Таннері, Н.Аббаньяно, К.Г.Юнг. Праць же, спеціально присвячених описові астрології як важливого соціокультурного чинника, що детермінував розвиток астрономії, практично немає.

Астрономія походить із астролатрії, тобто поклоніння найдавніших народів небесним світилам як богам, і протягом тисячоліть є могутнім культурним пластом та особливим типом раціональності. В її основі лежить певна онтологія і гносеологія: специфічна єдність, неподільність суб'єкта й об'єкта пізнання, а також ідея про залежність всіх земних процесів від космічних, яка знайшла своє вираження в принципі антропокосмізму. Відповідно до останнього, космос – величезна маса, що володіє колосальною енергією, яку людина може використовувати у своїх цілях. Це переконливо показала давньосхідна філософія. Але для використання космічної енергії необхідно знати алгоритми її функціонування і впливи на земні події. Астрологія і зайнялася пошуком таких закономірностей, стверджуючи можливість раціонального прогнозу.

Унікальність астрології очевидна в співставленні її з багатьма іншими тупиковими ідеями минулого: алхімією, теплородом, флогістоном, вічним двигуном, ефіром, еліксиром молодості, штучним інтелектом, ідеєю квадратури кола, філософським каменем тощо. Всі ці ідеї, вичерпавши себе, були відкинуті. Всі, крім астрології, яка й сьогодні продовжує турбувати розмисли багатьох, незважаючи на те, що ще в XVII ст. намітився незворотний перехід від священно-символічного (божественно-містичного) до природно-причинного пояснення всіх явищ.

У різних культурах та історичних епохах астрологія мала впливових союзників, опора на яких дозволяла їй постійно займати гідне місце в тому чи іншому соціумі. Так, у жрецькій культурі давнього Сходу астрологія була природним додатком до традиційної релігії, тому що астрономічна практика спостережень і обчислень була необхідною складовою релігійного астрального культу, що мав життєво важливе ритуальне значення[1].

У давніх Греції та Римі астрологія була природним продовженням античної фізики і метафізики з її принципами всесвітньої симпатії й еманації.

Залишалася астрологія в центрі соціальних інтересів і в Середньовіччі, тому що небесні світила вважалися символами земних процесів, у тому числі людських доль, і, одночасно, їх таємним астрально-духовним змістом. Розшифровка останнього, з погляду еталонів науковості середньовічного дослідника, – це з'ясування і перебування подібності й тотожності, симпатій та ан-

© В.В.Ковалевич, 2004

типатій, з'єднань та опозицій між речами та явищами, небесним і земним.

В добу Відродження опорою астрології стає нова ідея абсолютної світової гармонії і необхідності в союзі з магіко-алхімічним і астрологічним розумінням природи, відповідно до якого природа одухотворена, пронизана і наповнена енергією, якою можна керувати за допомогою оккультних сил. Нові – образ людини Ренесансу, стиль мислення, ідеали і норми дослідницької діяльності, наукова картина світу – дали свіжий могутній імпульс астрології як знанню, що прославляє велич і могутність людського розуму, здатного реально передбачати події і керувати ними.

Перехід від символічної до причинної інтерпретації всіх природних і соціальних явищ, що почався в Новий час, якщо й підірвав авторитет астрології, то незначним чином. Останню не засмутило безапеляційне твердження класичної науки про те, що весь матеріальний світ існує поза і незалежно від всякого роду духовності, в тому числі й астральної. Якщо до XVII ст. астрономія була лише необхідним емпіричним базисом для астрологічних викладів, то з часу Галілея і Ньютона астрономія й астрологія стають рівноправними партнерами, між якими відразу позначилася чітка демаркація: астрономія досліджує матеріальні алгоритми динаміки і взаємозв'язку космічних об'єктів і явищ. Астрологія ж, маючи більш давню історію і більш солідну метатеоретичну базу, виявляє теж цілком матеріальні алгоритми впливу космічних процесів на земні події. Очевидно, що значення перших алгоритмів наближує розуміння інших.

Тому сьогодні актуально й розумно перейти від протиставлення астрономії астрології до їх дійсного взаємодоповнюючого партнерства. У протилежному випадку ми ризикуємо не зрозуміти не тільки Парацельса, але й того, що без багатовікового розвитку астрології не було б сучасної наукової астрономії, астрофізики, астромедицини, геліоботаніки, селіобіології тощо[2].

Таким чином, астрологія виступала могутнім соціокультурним чинником, що детермінував розвиток астрономічного знання протягом тривалого історичного періоду – від стародавніх часів аж до Нового часу.

Сьогодні, у зв'язку з формуванням нового некласичного ідеалу науковості, аналіз минулих форм і станів науки стає особливо актуальним з огляду пошуку нових концептуальних і методологічних підходів до науки в цілому й окремих її фрагментів. Яскраві полемічні судження, висловлені в сучасній філолофсько-методологічній літературі, свідчать про те, що питання про напрямки і тенденції, в яких іде формування цього нового некласичного ідеалу науковості (плюралізація, екстерналізація, антифундаменталізація або лібералізація і тощо), залишається відкритим. І в цій відкритості нам ясно бачиться проблема, яка полягає в тому, що між астрологією і наукою немає непрохідної границі, тобто астрологія і наука не є абсолютно несумісними[3].

Навіть найбільш спрощений погляд на астрологію, яким, безумовно, є секулярно-атеїстичний, говорить однозначно про те, що астрологія, як і будь-яка релігія, – утішлива. І в цьому її психологічне джерело або корінь.

Однієї тільки астрології, включеної до складу християнської культури Середньовіччя і Відродження, досить, щоб зруйнувати звичне уявлення про сумну однорідність цієї грандіозної, більш ніж тисячолітньої епохи, – з одного боку. З іншого ж, і це є головним, – однієї тільки астрології, включеної до складу християнської культури, досить, щоб усвідомити, що будь-яка віра (православна або віра про вплив зірок на людину) шукає знання і підтвердження і, як така, вона не може знаходитися осторонь від розвитку науки. Остання дає будь-якій релігії (будь-якій формі релігійного світогляду) розуміння світу як цілого, в якому все взаємопов'язано і взаємозалежно.

Одним із найважливіших досягнень доби Відродження було звертання на новому рівні до античних наук і мистецтв, переосмислення природи і людини, повернення до антропокосмічного розуміння світу як єдиного живого організму, тіло якого складається із зірок, подібно до того, як наше тіло складається з атомів. Пилип Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм (псевдонім – Парацельс) був одним із яскравих виразників цих досягнень.

Повне зібрання творів Парацельса налічує 106 робіт з медицини, космології, антропології, пневматології, магії і чаклунства, алхімії й астрології, філософії і теософії, природної історії[4]. Загальний знаменник цих праць традиційно дає підстави вважати Парацельса представником теософського натуралізму, що склався під впливом платонівсько-піфагорейської традиції, гностицизму і герметизму[5]. В центрі його натурфілософської системи – природа як живе ціле, перейняте єдиною світовою "зоряною душею". Остання – це астральне тіло, яке здатне впливати на будь-яке інше астральне тіло, і єдність, що обумовлює, і неподільність мікро- і макрокосмосу, та яке створює можливість магічного впливу людини на природу за допомогою таємних, оккультних засобів[6].

Парацельс вважав, що вся діяльність людини, у тому числі вивчення впливу космічних процесів на земні, повинна ґрунтуватися на Святому Письмі і вченні Ісуса Христа. Тому фундамент і наріжний камінь своєї мудрості Парацельс будує на трьох основних положеннях: ***Молитва, Віра й Уява***. Останніми вершаться всі дива магії. За допомогою Віри, Молитви й Уяви ми можемо досягти всього, чого забажаємо[7].

Початком мудрості є віра, що виростає з розуму і знання, проникає в таємниці природи, осягає істину, незалежну від думки інших. Щира мудрість – це мудрість Соломона або знання Вищої Причини всього, що одержується пізнанням себе[8]. Тому Парацельс стверджує, що зірки не впливають на людину, тому що все, що можуть зробити зірки, можемо зробити ми самі, тому що мудрість, одержувана нами від Бога, могутніша небес і вища зірок. Іншими словами, навіть зірки не вище Любові, тобто – Бога!

Основою натурфілософії Парацельса є існуючий взаємозв'язок і гармонія між будовою людини і будовою зоряного світу. Астрономія, за Парацельсом, – це наука, що займається порівнянням мікро- і макрокосмосу, маючи на меті пролити світло на природу обох, котрі суть єдине ціле, і прийти до поняття розумного принципу, що керує їхньою діяльністю. Мудрість, якої навчає астрономія, полягає в правильній оцінці і розумінні зв'язку між мікро- і макрокосмосом. Останні можуть не просто порівнюватися між собою, але вони реально є суть одне ціле, розділене тільки за формою.

Сили, що складають мікрокосм людини, тотожні силам, що складають макрокосм світу. Так, елементи, що складають принцип життя серця людини, складають і принцип життя Сонця. Властивості життя, закладені в елементах, що складають людську кров, відповідають властивостям невидимих впливів, що виходять від Марса. Якщо б у душі людини не існувало сутностей, що відбивають вплив Венери, не існувало б інстинктів, що спонукають людей і тварин відтворювати свій вид. Таким чином, кожна планета і зірка містять деякі магнетичні елементи, що відповідають таким самим магнетичним елементам у будові людини. Тому лікар, що хоче лікувати розумно, повинен знати будову Всесвіту так

само добре, як будову людини. Причому, він повинен пізнати астрономію, фізіологію й анатомію не тільки по книгах, а зрозуміти їх силу внутрішнього сприйняття, якого можна набути завдяки майстерності. Остання – не тільки наука, але й мистецтво[9].

Кожен орган людського тіла створений дією певного принципу Вселеної, і кожен орган залучає відповідну діяльність у Всесвіті. Так, мозок знаходиться в симпатії з елементами Місяця, легені – з Меркурієм, печінка – з Юпітером, селезінка – із Сатурном і т.ін. Безлічі зірок відповідає безліч частинок у маленькому світі людини, і високе, тобто космічне, впливає на низьке, тобто земне, біосферне. У мікро- і макрокосмі всі речі знаходяться в тісному симпатичному зв'язку один з одним, тому що всі вони є дітьми одного загального Бога-Батька.

Парацельс докладно розглядає цілющі трави і назви планет, з якими вони симпатично пов'язані, а також назви основних хвороб, для лікування яких вони можуть бути з користю застосовані. При цьому він говорить, що має велике значення навіть те, в якому вигляді використовуються такі рослини – свіжими або засушеними. Їхні оккультні властивості значно змінюються в залежності від того, в який час доби і при яких з'єднаннях планет вони були зібрані, в який час застосовуються. Кожна рослина повинна бути зібрана в той час, коли планета, з якою вона пов'язана, править годиною, і її сутність повинна бути витягнута, поки рослина свіжа[10].

Існує дуже багато інших рослин, чиї сутності відповідають ефірам, випромінюваним іншими планетами і зірками, і якби ми знали всі властивості зірок, ми б знайшли, що властивості кожної з них представлені на землі якою-небудь рослиною. При раціональному використанні рослини може бути залучена доброчинна астральна діяльність і нейтралізований злий вплив. Але, щоб зрозуміти, яка рослина потрібна в кожному конкретному випадку, необхідно знати не тільки анатомію і фізіологію людини, але також будову зоряного неба, властивості зірок, час сходу і з'єднання планет. Той факт, що всі ці речі неможливо усвідомити розумом, показує, що найважливішою якістю дійсного лікаря є здатність духовного сприйняття (тут Парацельс, очевидно, повторює відому істину, висловлену Гіппократом та адресовану ним лікареві, – лікуй не ліками, а розумом). Аналогічно до рослин, талісмани є скриньками, в яких зберігаються зоряні впливи[11].

Парацельс розглядає весь Всесвіт як прояв універсального життєвого принципу, що діє за посередництвом форм. Останні – продукти життя. Вони є конденсованими силами або кристалізованим простором. Але сам простір є життя, тому що у Всесвіті немає мертвої матерії, тому що те, що вмирає, повертається назад у лоно природи, щоб відродитися в інших формах і знову служити інструментом прояву життя[12].

Парацельс підкреслює, що астральні впливи діють не на фізичні тіла людей і тварин, а на їхню життєву сутність, в якій укладені всі елементи. Носій життя, що укладає життєву сутність у тілі людини, має ті ж властивості, що й субстрат життя, що укладає загальне життя і формує астральне тіло світу.

Подібно до того, як алхімія має справу з астральним принципом фізичної матерії, астрологія вивчає психічний вплив душ планет і зірок одне на одного і на мікрокосм людини[13]. Алхімія й астрологія, з одного боку, – мистецтво, яке не можна осягти без духовного (релігійного, церковного) знання. Астрологія незбагненна (незрозуміла і непояснена) для того, хто не здатен відчувати вплив зірок. Трактати з алхімії й астрології зрозумілі тому, хто має силу і дарунок внутрішнього сприйняття. Хто цієї сили й дарунку позбавлений, тому неможливо тлумачити алегоричне значення алхімічних і астрологічних текстів, оскільки в силу вічних законів духовну істину не можна осягнути тільки за допомогою міркувань[14].

З іншого боку, астрологія – наука, адже астрологічний символізм не надуманий уявою і фантазією і не винайдений штучно, а виявився закономірним результатом колосальної за масштабами багатовікової спостережної та обчислювальної практики, в процесі якої була встановлена чітка й однозначна залежність між визначеною констеляцією небесних тіл та її доброчинним або неблаготворним впливом на реальні земні справи. Виявлення подібних емпіричних закономірностей-залежностей привело спочатку давніх вавілонян, а пізніше давніх греків, до ідеї гороскопа, складання якого – це вирішення математичної задачі з обчислення положення конкретних планет, Сонця й Місяця, по відношенню один до одного, Зодіакальних сузір'їв, найбільш яскравих зірок Зодіаку – на будь-який довільний відрізок часу – у майбутнє або минуле[15].

Таким чином, спираючись на антропокосмічне бачення світу, магіко-алхімічне представлення про природу, ідею абсолютної світової гармонії і необхідності, Парацельс побудував унікальну систему, засновану на християнській ***Вірі, Молитві й Уяві***. У цій системі він виправдовує медичну астрологію як особливий тип раціональності, доводячи її релевантність для змісту і повноти наукових: картини світу, стилю мислення, ідеалів і норм дослідницької діяльності.

У сучасній науці астрологія має статус знання, що знаходиться "за межами науки", хоча раніше вона була сама наукою і займала досить шановане місце, особливо в інтелектуальних традиціях I–XIV століть. Сьогодні астрологія знаходиться "за межами науки", що означає, по суті, за межами магістральної лінії розвитку європейської культури в останні кілька століть.

Важливо розуміти, що астрологія орієнтована на збагнення не тільки і не в першу чергу іманентного, а через нього, за допомогою його, усупереч йому – головним чином трансцендентного.

До Нового часу наука і ненаука утворювали самодостатнє значеннєве і стилістичне ціле. Границі між "трансцендентним"та "іманентним", як такої, не було. Або, якщо вона й була, – то у світосприйманні: іманентне було пронизане непізнаваним – все було "повне богів" і божественного впливу. Світосприймання з часів Солона до XVII–XVIII ст. можна виразити, ймовірно так: "і дух, і розум, поширюючись по членах світового тіла, повідомляють цій вічній громаді життєву силу". Астрологія являла собою яскравий зразок неочевидного світорозуміння. Вона була "периферією середньовічного універсалізму".

Наша наукоцентрична культура виробила ряд можливих типів вивчення астрології – історико-філологічний і релігієзнавчий, які досить широко представлені, починаючи з XIX ст. У XX ст. з'явився культурологічний ракурс вивчення астрології. Всі ці типи або ракурси вивчення взаємодоповнюють один одного, представляючи різні, але об'єктивні характеристики і параметри астрології як феномену культури.

У будь-якому аналізі астрології, що претендує на адекватність і серйозність, важливо розуміти: (1) що не існує повної "симетричності", тобто взаємопереведення змістів різних культур. Іншими словами, неможливо цілком адекватно реконструювати явища однієї культури засобами іншої, хоча б і родинної генетично; (2) чим більше "чужих" змістів може засвоїти культура, чим на більшу їхню кількість вона може адекватно і максимально об'єктивно прореагувати своїми засобами, тим вона вища. І тим вища, відповідно, людська духовна, інтелектуальна, екзистенційна якість кожного з існуючих

у ній і пророблених нею[16]. Оскільки виправдання життя, очевидно, – тільки в міркуванні, у бажанні співчувати, все інше – не приймати до уваги!

[1]*Колесов Е.Н.* Индийская астрология. – Донецк, 1997; [2]Астрономия и современная картина мира. – М., 1996; [3]*Купцов В.И.* Философия и методология науки. – М., 1996; [4]*Проскуряков В.П.* Парацельс. – М., 1985; [5]*Антошевский Й.К.* Библиография оккультизма. – СПб., 1910; [6]*Манандян Х.* Определение Гермеса Трисмегиста Асклепию // Вестник Матенадарана. – 1956. – № 3; [7]*Гартман.* Жизнь Парацельса и сущность его учения. – М., 1997; [8]*Холл М.П.* Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. – Новосибирск, 1992; [9]*Allers R.* Microcosmos – from Anaximander to Paracelsus. – "Traditio", 1944, v.2; [10]*Conger G.P.* Theories of macrocosms and microcosms in the history of philosophy. N.Y., 1922; [11]*Шварц Ф., Пуассон А., Блаватская Е.П.* Теории и символы алхимиков. – М., 1995; [12]*Левен В.Г.* Проблема материи у Теофраста Парацельса // Философские науки. – 1959. – № 3; [13]*Рабинович В.Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. – М., 1979; [14]*Рабинович В.Л.* Образ мира в зеркале алхимии. – М., 1981; [15]*Гигин.* Астрономия. – СПб., 1997; [16]Научные и вненаучные формы мышления. – М., 1996; *Балла О.А.* Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях 1–14 веков // Вопросы философии. – 1997. – № 9. – С. 185–188.

Надійшла до редколегії 22.03.2004

Ю.В.Кушаков, професор

ПОНЯТТЯ "РІЧ У СОБІ" ТА ДЕЯКІ РОЗДУМИ ЩОДО КАНТІВСЬКОГО АГНОСТИЦИЗМУ

У статті розглядаються деякі тлумачення Кантового поняття "річ-у-собі".

This article is about some interpretations of Kant's concept "thing-in-someselt".

Навряд чи знайдеться у всій філософії Нового часу взагалі, в кантівській зокрема, більш складне, якщо не сказати "темне", поняття, ніж "річ у собі" та співвідносне з ним поняття "ноумен". Разом з тим, навряд чи хто з кантознавців буде заперечувати, що це поняття є одною з найважливіших складових та несучою опорою тієї концептуальної конструкції, якою є "трансцендентальний ідеалізм", "критичний ідеалізм", "формальний ідеалізм", як іменував свою філософію сам Кант. Ф.Якобі мав рацію, коли стверджував, що без поняття речі у собі взагалі не можна увійти у кантівську філософію, відкрити, так би мовити, до неї двері.

Як самі ці поняття, так і їх співвідношення далекі у Канта від ясності. Сам Кант ніде не дав поняттю "річ у собі" формальної, логічно несуперечливої дефініції. Воно в нього полісемантичне, вживається в різних, часом не зовсім чітко віддиференційованих, значеннях. Немає одностайної точки зору і в кантознавців. У понятті "річ у собі" налічують то два, найчастіше три, то чотири значення.

На Пленарному засіданні Других кантівських читань, що відбулися у далекому вже вересні 1977 р. у Калінінграді, у зв'язку з доповідями провідних радянських кантознавців Е.Л.Ситковського й Л.А.Абрамяна розгорнулася бурхлива дискусія навколо понять "річ у собі" й "ноумен", в якій взяли участь не менш відомі кантознавці І.С.Нарський, Г.В.Тевзадзе та ін. Палітра точок зору та їх розкид були разючими: від точки зору німецького логіка Хорста Весселя, який узагалі заявив, що "річ у собі" й "ноумен" – "порожні терміни", до повного ототожнення цих понять, які, мовляв, у Канта синоніми, чи то наполяганні на тому, що це "взаємовиключні поняття". Остання точка зору належала акад. Т.І.Ойзерману, який, мабуть, своєю статтею, що була опублікована в журналі "Вопросы философии" ще в 1974 р. ("Учение И.Канта о "вещах в себе" и ноуменах") до 250-річчя з дня народження Іммануїла Канта багато у чому й спровокував звернення кантознавців до проблеми речі у собі. Цікаву точку зору висунув І.С.Нарський, який ще у своїй книзі "Западноевропейская философия XIX века" (1976) виділив чотири значення поняття "річ у собі" та вважав, що поняття "ноумен" відповідає речі у собі в будь-якому її значенні, але ноумен не тотожний значенню речі у собі, а є лише поняття про це значення.

У всіх існуючих точок зору є спільний ґандж. По-перше, у з'ясуванні суті цього кантівського поняття відсутній якийсь чіткий принцип для виокремлення його значень. По-друге, чомусь вважається, що воно знадобилося Канту лише в першій "Критиці"[1]. По-третє, раціональним, як правило, визнається тільки те значення поняття "річ у собі", яке воно має в "трансцендентальній естетиці". Нагадаю, що в ній це поняття має значення поза і незалежно від нас існуючої реальної речі, яка є джерелом відчуттів, змісту, "матеріалу" знання.

Отже, із самого початку. "Річ у собі" (Ding an sich) – одне з найскладніших і найсуперечливіших, але разом з тим, ключових понять категоріальної структури філософії Канта, одна з опор усієї її гносеологічної й онтологічної конструкції, співвідносне з поняттями: "річ для нас", явище. Термін "річ у собі" у німецькій філософії Нового часу був уведений М.Мендельсоном та О.Баумгартеном. Поряд із цими поняттями Кант уживає споріднені поняття: "ноумен" (надчуттєвий, інтелігібельний, intelligibilia – лат., умопостигаемый – рос.) і "феномен" (чуттєвий), які ведуть своє походження від Платона та неоплатоників і набувають широкого вжитку в середньовічній та новій філософії.

Відомо, що філософія взагалі розпочинається з роздвоєння світу на світ, який він є за своєю сутністю, і яким він нам з'являється. У Новий час це роздвоєння було переведене переважно в гносеологічну площину, а саме: пізнаваний чи не пізнаваний світ? У кантівській філософії воно здобуло чіткого теоретичного й операціонального навантаження, набуло значення ґрунтовного та до тонкощів продуманого розрізнення речі у собі і речі для нас, непізнаваного, але існуючого й мислимого, інтелігібельного світу, і пізнаваного світу явищ.

Для з'ясування питання про зміст та значення кантівського поняття речі у собі слід, перш за все, ураховувати той конкретний контекст, в якому воно вживається, та для вирішення яких теоретичних проблем воно залучається. Принципом для виокремлення різних значень поняття речі у собі має бути та функція, яку воно виконує у вченні, різність тих задач, для вирішення яких це поняття залучається. Кожне нове значення постає тоді не лише як розширення його змісту, але як його поглиблення. Утім, не виключається й можливість того, що це не різні значення одного поняття, а різні поняття, які в силу певних причин позначені одним і тим самим терміном.

Передусім (*перше* значення), "річ у собі" знадобилася Канту для пояснення походження відчуттів, змісту нашого знання. Вона – поза і незалежно від нас існуюча річ, яка "збуджує (afficieren)" нашу чуттєвість і є джерелом відчуттів, змісту, "матеріалу" знання, а також, на що майже не звертають увагу кантознавці, "розбуджує" апріорні форми споглядання та мислення. Це значення вперше вводиться в "трансцендентальній естетиці". Хоча поняття речі у собі зустрічається один раз уже в дисертації, поряд із поняттям "речей ... як вони існують *насправді*", але воно однозначно ототожнюється з "ноуменом", із тим, "що не уміщає в собі нічого окрім того, що пізнається інтелігенцією", із "інтелігібельним"[2].

© Ю.В.Кушаков, 2004

Визнання цього значення речі у собі найбільш випукло засвідчує матеріалістичну тенденцію суперечливого кантівського вчення (поєднання в одній системі прямо протилежних філософських напрямків: матеріалізму й ідеалізму[3]). Це значення було для Канта принциповим. І коли Фіхте намагався його заперечувати у вченні Канта, той змушений був доповнити друге видання "Критики чистого розуму" (1787) спеціальним розділом "Спростування ідеалізму", в якому категорично наполягав на визнанні ним поза і незалежно від нас існуючих речей. У першому виданні "Критики" (1781) Кант сам, безперечно, дав привід до інтерпретації Фіхте. На це не завжди звертають увагу, й тим самим змазують, затушовують суперечливість і драматизм кантівської думки. Тож уважно вислухаємо Канта. Ось що він пише у першому виданні: "...Я не можу, власне кажучи, сприймати зовнішні речі, а можу лише від своїх внутрішніх сприйнять робити умовивід про їх існування, розглядаючи ці сприйняття як дії, найближчою причиною яких слугує дещо зовнішнє. Але висновок від даної дії до певної причини ніколи не буває достовірним, оскільки одна дія може бути викликана різними причинами. Тому в питанні про відношення сприйняття до його причини завжди залишається сумнівним, внутрішня це причина чи зовнішня, тобто чи являють собою всі так звані зовнішні сприйняття тільки гру нашого внутрішнього чуття, чи вони мають відношення до зовнішніх дійсних предметів як до своєї причини. У всякому випадку про існування зовнішніх предметів робиться лише висновок, і він вразливий як усякий висновок…". І сторінкою далі: "Зовнішні ж предмети (тіла) суть лише явища, таким чином, вони не що інше, як вид моїх уявлень, предмети яких складають дещо тільки завдяки цим уявленням, а окремо від них вони ніщо"[4]. Або в іншому місці: "...*Предмет уявлень*... ми повинні мислити тільки як дещо взагалі = *x*, бо поза нашим знанням ми ж не маємо нічого, що ми могли б протиставити цьому знанню як відповідне йому"[5]. То мав Фіхте рацію чи ні? Звичайно ж, мав. У другому ж виданні Кант зайняв дещо іншу, по суті протилежну, а саме – матеріалістично спрямовану позицію. В передмові до цього видання "Критики" він писав: "... Скандалом для філософії та загального людського розуму лишається повинність приймати лише на *віру* наявність речей поза нами (від яких-бо ми отримуємо увесь матеріал знань, навіть і для нашого внутрішнього чуття) і неспроможність протиставити який-небудь задовільний доказ тому, хто надумав би піддавати це сумніву"[6]. Свій "трансцендентальний ідеалізм" Кант ретельно відмежовує від берклівського "догматичного" ідеалізму, який він називає "містичним і мрійливим"[7], для якого "простір з усіма властивими йому речами сам по собі неможливий" і "речі в просторі" є тільки "плодом уяви". Кант, навпаки, наголошує на тому, що "у нас відносно зовнішніх речей є також досвід, а не одна тільки уява...". І проти "проблематичного", "емпіричного", "скептичного"[8] ідеалізму Декарта: "...Усвідомлення мого власного існування є разом з тим безпосереднє усвідомлення існування інших речей поза мною"[9]. Таким чином, світ явищ уже самим фактом свого існування доводить буття речі у собі. Явище містить у собі вказівку на щось інше. "Явища завжди припускають річ у собі й, отже, вказують на неї…"[10]. У "Пролегоменах" сформульовано й відмежування від ідеалізму взагалі. "Ідеалізм полягає у твердженні, що існують тільки мислячі істоти, а інші речі, які ми думаємо сприймати в спогляданні, суть тільки уявлення в мислячих істотах, уявлення, яким насправді не відповідає ніякий предмет, який знаходиться поза ними. Я ж, навпаки, говорю: нам дані речі як предмети наших чуттів, що знаходяться поза нами, але про те, які вони самі по собі, ми нічого не знаємо, а знаємо тільки їх явища, тобто уявлення, які вони в нас виробляють, впливаючи на наші чуття. Отже, я, звичайно, визнаю, що поза нами існують тіла, тобто речі, відносно яких нам зовсім невідомо, які вони самі по собі, але про які ми знаємо по уявленнях, які доставляються нам їх впливом на нашу чуттєвість і які отримують від нас назву тіл, – назву, що означає, таким чином, тільки явище того невідомого нам, проте дійсного предмета. Хіба можна назвати це ідеалізмом? Це його пряма протилежність"[11]. І далі, ще більш виразно: "правильно вважаючи предмети чуттів лише явищами, ми тим самим визнаємо, що в основі їх лежить річ у собі, хоча ми не знаємо, яка вона сама по собі, а знаємо тільки її явище, тобто спосіб, яким це невідоме щось впливає на наші чуття. Таким чином, розсудок, допускаючи явища, тим самим визнає й існування речей у собі; в цьому сенсі ми можемо сказати, уявлення про такі сутності, що лежать в основі явищ, *тобто про чисто інтелігібельні сутності, не тільки допустиме, але й неминуче* (курс. мій – Ю. К.)"[12].

Я навмисне так повно й рясно цитую ці тексти Канта, щоб не загубити жодного, ледь уловимого відтінку його думки та її напруги. Зважимося ущільнити кантівські міркування. В першому виданні Кант запевняє, що я "не можу... сприймати зовнішні речі", а можу лише "робити висновок про їх існування". "Але висновок ніколи не буває достовірним". Отже, зовнішні предмети – "не що інше, як вид моїх уявлень", "окремо від них вони ніщо". У другому виданні Кант слушно кваліфікує таку позицію як "ідеалізм", а про свою каже, що вона "його пряма протилежність". Він заявляє: "Я... визнаю, що поза нами існують тіла", що річ у собі не менш дійсна, ніж явища, що вона їх "основа", що уявлення про неї "не тільки припустиме, але й неминуче". Та визнання речі у собі як поза і незалежно від нас існуючої речі є прямою протилежністю ідеалізму – матеріалізмом.

У радянській марксистській філософії було визнане канонічним енгельсівське формулювання основного питання філософії як питання про первинність чи вторинність матерії й духу (свідомості). Але ця формула навряд чи є коректною навіть з позицій ортодоксального марксизму. Адже Енгельс зізнавався Г.В.Плеханову у своїй згоді із Спінозою, що той був правий, коли вчив, що дух – атрибут матерії. Адже, й за Енгельсом, дух із тою ж необхідністю, з якою він зникає в одному місці матерії, виникає в іншому. Між субстанцією й атрибутами не існує часового відношення "раніше – пізніше", "первинне – вторинне". Атрибут – це властивість субстанції, без якої вона *ніколи* існувати не може. В Енгельса в його формулі основного питання філософії йдеться радше не про часове, а про сутнісне відношення. Тому, щоб уникнути двозначності у визначенні основного питання філософії, коректніше визначати його не як питання про "первинність" або "вторинність" буття чи свідомості, а як питання про існування чи неіснування речі у собі як поза і незалежно від нас об'єктивно існуючої реальності.

У своєму *другому* значенні поняття "річ у собі" тотожне поняттю "ноумен". У "Критиці чистого розуму" цей термін уперше зустрічається в "Трансцендентальній аналітиці" (розділ "Про підстави розрізнення всіх предметів узагалі на Phaenomena і Noumena"). Під ноуменом Кант розуміє якусь річ, оскільки вона не є предметом нашого чуттєвого споглядання, й тому це поняття має лише "негативне значення"[13]. "Сукупність ноуменів" – "інтелігібельний (intelligibele) світ"[14], "невідоме дещо"[15]. Це не "трансцендентні сутності", які осягаються якоюсь позачуттєвою пізнавальною здатністю, а пред-

мети, що не є предметами чуттєвого споглядання. Поняття ноумену, будучи "*демаркаційним* поняттям", що забороняє нам переносити поняття чуттєвого світу на надчуттєвий світ, зробило його достовірним, дало "можливість і необхідність" його мислити. Крім чуттєвого світу з його законом причинності, Кант відкриває ще й позачуттєвий світ, який живе за своїми особливими законами – законами свободи. У такому значенні це "демаркаційне" поняття водночас ще й "*проблематичне"*, воно не закриває раз і назавжди розумові шляху до невідомого, незнаного, а "*вказує"* на нього[16].

Третє значення річ у собі здобуває в "трансцендентальній діалектиці". Річ у собі постає як "душа", "світ" і "бог". Це вже не об'єктивні речі й навіть не інтелігібельні сутності, а лише "трансцендентальні ідеї". Вони не мають адекватних собі предметів, але й не є "порожніми поняттями". Вони свідчать про те, "що не всі можливі речі – суть предмети досвіду"[17]. Кант заперечує об'єктивне існування цих трьох квазіоб'єктів: душі (як безумовної сукупності всіх явищ внутрішнього відчуття), світу (безумовне всіх явищ зовнішнього відчуття) й бога (безумовне всього обумовленого взагалі). Душа – це не деяка об'єктивна реальність, а ідея реальної єдності явищ внутрішнього відчуття, яка, хоча досить мало може бути теоретично доведена (утім, як і спростована), є найважливішим керуючим регулятивним принципом дослідження духовного життя. Світ – це ідея загального зв'язку, завдання, що поставлене розсудкові розумом, – дошукуватися у сфері досвіду все більш повного пізнання умов, невикорінна потреба у завершеному синтезі. Безумовного не можна пізнати, воно – недосяжний ідеал пізнання, але воно може й повинно мислитися, й мислитися з необхідністю. Незважаючи на свою недосяжність, цей ідеал панує над усією роботою пізнання і спрямовує її, адже пошук одиничних зв'язків, встановлення відношення обумовленості являє цінність лише тому, що ці зв'язки розглядаються в залежності від усе більш високих і глибоких зв'язків, і що таким чином пізнання прагне до останнього й абсолютного зв'язку, досягти якого воно не може ніколи. Бог – це теж лише ідея, яка тлумачиться як ідеал чистого розуму. Бог – ідея безумовного стосовно можливості всіх явищ узагалі, він є думка про можливий досвід в його абсолютній повноті, тобто – гносеологічний ідеал.

Але поняття "річ у собі" має не лише ці три значення, відповідно до трьох головних частин "Критики чистого розуму". Воно функціонує також й у другій та третій "Критиках", але набуває інших значень, бо залучається для вирішення інших проблем.

Четверте значення річ у собі має в "Критиці практичного розуму". Це – "свобода волі", "безсмертя душі", "бог". Вони не предмети, речі, які сприймаються відчуттями, і навіть не "інтелігібельні", "ноуменальні", "умоглядні сутності", й не лише ідеї теоретичного розуму, а "постулати" розуму практичного. Ці постулати не рівноцінні.

Свобода принципово відрізняється від інших трансцендентальних ідей, постулатів практичного розуму, і її можна виокремити навіть як окреме *п'яте* значення речі у собі. Свобода – "одна-однісінька поміж усіх ідей чистого розуму, предмет якої – факт"[18]. "Поняття свободи, оскільки його реальність доведена якимось аподиктичним законом практичного розуму, складає *опору* (Schlussstein) усієї будівлі системи чистого, навіть спекулятивного розуму, й усі інші поняття (про бога й безсмертя), які як одні лише ідеї не мають у цій системі опори, додаються до нього й з ним і завдяки йому здобувають міцність та об'єктивну реальність, тобто *можливість їх* доводиться тим, що свобода дійсна, бо ця ідея виявляється через моральний закон.

Але свобода єдина з усіх ідей спекулятивного розуму, можливість якої хоча ми й не осягаємо, але *знаємо* a priori, бо вона є умовою морального закону, який ми знаємо. Ідеї ж *бога* й *безсмертя* не умови морального закону, а тільки умови необхідного об'єкта волі, визначеної цим законом…"[19]. Таким чином, з одного боку, маємо факт свободи, очевидність якої засвідчена практикою моральної дії, а, з іншого – теологічні ідеї, які можуть бути зрозумілі лише як переконання моральної, в основі своїй, свободної свідомості. Лише практичний розум "за допомогою поняття свободи дає ідеям бога й безсмертя об'єктивну реальність і право, більш того, суб'єктивну необхідність (потребу чистого розуму) допустити їх…"[20]. Таким чином, якщо існування речі у собі як джерела (причини) відчуттів, як факт, засвідчує явище, то факт свободи засвідчує мораль. Свобода – незбагненність, не можна запитувати "як можлива свобода?". Але мораль дозволяє нам "хоч мигцем", але все ж таки заглянути "у царство надчуттєвого". На необхідність і реальність ноуменального світу "вказує нам.., *позитивно визначає* цей світ і дозволяє нам дещо пізнати у ньому... деякий закон"[21], моральний закон, основний закон надчуттєвої природи і чистого умоглядного світу. Тут ноумен, річ у собі вже не "гіперболічний об'єкт"[22], не "проблематичне", "демаркаційне" поняття[23], а деякий місток між теоретичним і практичним розумом. Це вже не лише *негативне* поняття, що забороняє спекулятивному розумові виходити за межі предметів досвіду, воно вже не заперечує категорично "все позитивне в *пізнанні* речей як ноуменів", а "більш того, *позитивно визначає* цей світ" ("світ, що осягається розумом") і дозволяє нам дещо пізнати про нього. Звернемо увагу на те, що відносно свободи як речі у собі агностицизм дещо пом'якшується, перестає бути жорстким.

Шосте значення річ у собі має в "Критиці здібності судження". Це – "речі як цілі природи самої по собі", "природа взагалі як система цілей", людина як "остання ціль природи", "кінцева ціль існування світу". "Поняття речі як цілі природи самої по собі не є... конститутивне поняття розсудку чи розуму, але може бути регулятивним поняттям для рефлектуючої здатності судження, щоб за віддаленою аналогією з нашою цілевою каузальністю взагалі направляти дослідження такого роду предметів і міркувати про їх вищу основу, останнє, щоправда, не заради пізнання природи або її першооснови, а, скоріше, заради тієї самої практичної здатності розуму в нас, за допомогою якої ми розглядаємо за аналогією причину зазначеної доцільності"[24].

У працях, присвячених філософсько-історичній проблематиці, терміни "річ у собі" і "ноумен" не вживаються.

Можна виокремити, нарешті, ще й *сьоме* значення. Термін "річ у собі" Кант застосовує й до людського розуму в цілому (не кажучи вже про можливі розумні істоти), до суб'єкта пізнання та моральної дії взагалі, оскільки він розглядається поза емпіричним застосуванням. Адже "...сам розум не є явище й не підлеглий ніяким умовам чуттєвості"[25]. Проте, задамося питанням: то чим займався сам Кант? Адже, як він вважав, розум "узявся за саме важке зі своїх занять – за самосвідомість". Й, спираючись на вічні й незмінні закони самого розуму, він чинить "суд", який є "не що інше, як *критика* самого *чистого розуму*"[26]. То чи не опиняємося ми тут у глухому куті суперечності? Опиняємося.

До цього питання ще повернемося, а зараз підсумуємо раціональний зміст *усіх* значень. Відносно першого, то тут усе достатньо очевидно та ясно. Але придивимося уважніше до інших значень. Друге значення забороняє нам за допомогою одного мислення визнавати існування об'єктів поза нами; в одному лише понятті речі

(без чуттєвості) не можна віднайти предикат існування. Нагадаю й думку Енгельса про те, що питання про буття, починаючи з тієї межі, де закінчується наше поле зору, є взагалі відкрите питання. За допомогою третього значення Кант вщент зруйнував стару метафізику (раціональну психологію, раціональну космологію, раціональну теологію), не залишив, здавалося б, від неї каменя на камені. Та він не відкинув метафізичних понять душі, світу та бога, а лише продуктивно переінтерпретував їх, перетворив у найважливіші регулятивні методологічні принципи наукового пізнання. Четверте значення (постулати практичного розуму: свобода, безсмертя, бог) дає нам надійні вектори-орієнтації в морально-практичному світі. П'яте значення (свобода) дозволяє перекинути місток між теоретичним і практичним розумом, віднайти їх спільну основу. За допомогою шостого значення істотно долається механістичний погляд на світ та людину. Сьоме значення застерігає від прекраснодушної надії на всесилля людського розуму.

Учення Канта про річ у собі суперечливе до самих кісток. Ф. Якобі говорив: "Без такої передумови я не можу увійти в систему, а з такою передумовою не можу в ній залишатися". Або ще гостріше: "Річ у собі є таке поняття, без якого не можна увійти в систему Канта, але з яким не можна з неї вийти"[27]. Після того, як йєнський професор К.Л.Рейнгольд (1758–1823), якому належить велика заслуга в популяризації кантівської філософії, видав свої "Листи про філософію Канта" (1786–87), в яких він намагався викласти кантівське вчення систематично й популярно, пояснити важкі й темні його місця, – усі суперечності цього вчення (насамперед, поняття речі у собі), приховані в "темній в'язі" кантівського тексту, спливли на поверхню. Заслуга одного з перших критиків "трансцендентального ідеалізму" Г.Е.Шульце (1761–1833) полягала в тому, що він уперше визначив ці суперечності, хоча й лише в межах теоретичної філософії, оскільки практична філософія Канта була ще маловідома і залишалася поза увагою. Головна з них – це суперечність між визнанням існування, буття речі у собі, та її непізнаваністю. Адже, якщо вона непізнавана, то звідки ми знаємо про її існування? Геґель доведе, що знання буття – це знання, причому необхідне, і, виходячи з нього, розгорне систему абсолютного знання – Логіку.

З часів Гегеля найтяжчий "гріх" Канта вбачається в агностицизмі. Й сьогодні кантівському вченню про річ у собі найчастіше дорікають за агностицизм. Але чи безумовно справедливі ці дорікання? Уже у другому значенні речі у собі (ноумен) кантівський агностицизм зазнає певних обмежень. Поняття ноумен – "*негативне*", але, будучи "*демаркаційним*", воно водночас ще й "*проблематичне*" – "*вказує*" на невідоме. Кант, таким чином, залишає за собою можливість перейти від негативного до позитивного значення ноумену, він не спалює за собою мости. Відносно ж свободи як речі у собі, агностицизм узагалі сильно пом'якшується, перестає бути жорстким. Сам Кант ніколи б не погодився з тим, що він агностик. Його так званий агностицизм – не спосіб спростування наукового знання, а, навпаки, – спосіб його обґрунтування. Він гаряче вірить у прогрес науки. "Спостереження й аналіз явищ проникають усередину природи, й невідомо, як далеко ми з часом просунемося в цьому"[28]. Непізнавана кантівська річ у собі лише нагадує, що меж пізнання немає й бути не може. Крім того, це застереження людському розуму упокорити свою гординю й не зваблюватися своїм усесиллям. Так, наприклад, розщепив "усемогутній" людський розум атом, а чи відомі йому, скажімо, віддалені наслідки Чорнобильської катастрофи, чи складування сотень тисяч тон ядерних відходів? Воістину, не відає він, що коїть. І ще один дуже важливий аспект: попри безкінечну невичерпність світу взагалі, в ньому існують сфери, які для науки залишаються таємницею, оскільки в них втрачають всякий сенс будь-які "чому?". Передусім – це моральний всесвіт та світ прекрасного. Кант вбачає велич людини та її могутність в опорі не лише на науку, а на всі форми свідомості й самосвідомості людини: на науку, мораль, філософію, релігію, мистецтво.

Якщо агностицизм Юма був хибним, то агностицизм Канта однобічний. Але не менш однобічною була й гіпергностична, когнітивістська позиція Геґеля. "Гіпергностицизм настільки ж небезпечний, як і агностицизм!"[29]. Істина знаходиться між цими крайнощами.

Не абсолютність кантівського агностицизму щодо речей у собі, на що звернув увагу ще М.Мамардашвілі, й на що майже не звертають увагу кантознавці, укорінена також у специфіці мови Канта. Він категорично забороняє безпосередньо переносити форми конечного й предметного пізнання на абсолютне й безкінечне. З цієї екстраполяції може виникнути лише натуралізм і догматизм, проти яких спрямована вся його критика. Але в його системі обговорюються нескінченне й абсолютне завдяки символічній мові. Специфіка цієї мови в тому, що трансцендентальні поняття, які вводяться за її допомогою, хоча й не можуть претендувати на внутрішні визначення речей у собі, але символічно вказують на них, задають умови їх реалізації й способи прояву в пізнанні.

Та знову повернемося до суперечливості вчення Канта про річ у собі. Весь подальший розвиток післякантівської філософії вимагав звільнення його від цих суперечностей (я зупинився лише на головній, у речі в собі Шульце виявив також інші). Річ у собі стала головною мішенню для нападок супротивників Канта і головною проблемою й головним болем його прихильників. Канта, як відомо, критикували "справа" і "зліва". "Справа" – за її визнання в першому значенні, себто, як поза і незалежно від нас існуючої речі, яка є причиною відчуттів. "Зліва" – за те, що Кант вважав її непізнаваною. Безкомпромісним критиком "справа" був Фіхте, пізніше – неокантіанці. Найпослідовнішою критикою "зліва" була критика філософії Канта марксистами. Геґель критикував Канта і "зліва", і "справа". Він категорично виступив проти непізнаваності речі у собі, вважаючи позицію Канта наслідком недіалектичного способу мислення. Але, разом з тим, він витлумачив річ у собі ідеалістично, як "об'єктивно сущий" розум, на противагу розуму, що "самоусвідомлює себе". Він, по суті, усунув усю гостроту кантівської гносеологічної проблематики. Розум, звичайно ж, може пізнати розум. Та питання в тім, а чи може розум пізнати те, що не є розум, а саме – поза і незалежно існуючу від нього матеріальну річ?

Втім, тема "Гегель та агностицизм" вимагає більш ретельного дослідження, аніж це робилося до сих пір. Добре відомий гегелівський панегірик розуму: "Відвага пошуку істини, віра в могутність розуму є перша умова філософських занять. Людина повинна поважати саму себе й визнавати себе гідною найвищого. Якої високої думки ми не були б про велич і могутність духу, вона все ж буде недостатньо високою. Притаєна сутність Всесвіту не володіє у собі силою, яка була б у змозі чинити опір відвазі пізнання, вона повинна перед ним відкритися, розгорнути перед його очима багатства й глибини своєї природи і дати йому насолоджуватися ними"[30]. Та щодо відношення Гегеля до агностицизму зовсім не звертають уваги на одну важливу обставину. Звичайно, він дуже багато зробив для критики *кантівського* агностицизму й висунув проти нього всі можливі аргументи з логічної точки зору. Але не треба забувати,

що Гегель почуває себе затишно лише у сфері сутності, у сфері необхідності. Ми, впевнено заявляє він, можемо пізнати сутність речей тому, що цією сутністю є розум. Але "у природі єдність поняття ховається", "вона лежить у владі нерозумності". В ній "не тільки гра форм має характер іррегулярної, невтримної випадковості, але й кожній формі, узятій самій по собі, бракує свого власного поняття"[31]. Те ж саме має місце в історії. І в природі, і в історії існування не співпадає зі своїм поняттям, сутністю. То що ж із цим робити? Відповіді на це запитання в Гегеля нема. Стикаючись із випадковістю, він виявляє цілковиту безпорадність і схиляється до того, щоб проголосити випадкове пізнавальною ілюзією. Таким чином, по-перше, критика агностицизму Канта Гегелем ведеться з не менш однобічних позицій (когнітивізму), а, по-друге, агностицизм переміщується зі сфери сутності, необхідності у сферу явищ, випадковості. Агностицизм, який був начебто подоланий щодо необхідності, у Гегеля знову воскресає як агностицизм випадковості. Тут взагалі постає досить складне питання – питання про співвідношення ідеалізму та агностицизму. Не виключено, що агностицизм іманентний будь-якій формі ідеалізму.

Попри всі вади (суперечливість, багатозначність), а багато в чому й завдяки їм (звільніть Канта від суперечностей і ви загубите Канта), це глибоке вчення про річ у собі виявилося, врешті-решт, надзвичайно потужним і плідним. Завдяки йому Канту вдалося чітко вказати на джерело відчуттів, змісту знання і збудника апріорних форм споглядання й мислення; довести принципову неспроможність метафізичних претензій на позадосвідне знання та здійснити ґрунтовну критику метафізики XVII–XVIII ст.; наголосити на нескінченності та суперечливості пізнавального процесу; віднайти важливу ланку між теоретичним і практичним розумом, теоретичною й практичною філософією; чітко виокремити та окреслити ті сфери людської життєдіяльності, які виходять за межі наукового знання (мораль, релігія, мистецтво); побудувати фундаментальну, вражаючу своєю докладністю, вишуканістю й довершеністю, теорію ідеалів (гносеологічного, морального, естетичного).

[1]Навіть в одній з останніх грунтовних праць, присвячених аналізу вчення Канта, також виокремлюються лише три значення поняття "річ у собі", "відповідно до трьох головних частин" "Критики чистого розуму". Див.: Булатов М.А. Немецкая классическая философия. Часть 1. Кант. Фихте. Шеллинг. К. – 2003. – С.117-119; [2]*Кант И.* О форме и принципах чувственного и умопостигаемого мира // Соч. – Т.II. – М., 1940. – С.401, 408; [3]Тут доречне одне зауваження. Сьогодні багато колишніх філософів-марксистів соромляться понять "матеріалізм", "ідеалізм", "партійність філософії", пов'язуючи їх помилково, радше за незнанням, виключно з ім'ям Енгельса, а принцип партійності у філософії (уживання в цьому контексті самого терміну "партія") – ледве чи не лише з ім'ям російського марксиста Леніна. Але це не ідеологема марксизму, а досить істотний вимір історико-філософського процесу і, відповідно, шкала його оцінки. Уже Ляйбніц вживав поняття "матеріалісти" для позначення філософського напрямку, що йде від Епікура, з одного боку, і термін "ідеалісти" для позначення напрямку, що йде від Платона, з іншого (див.: Лейбниц Г.В. Ответ на размышления… г-на Бейля о системе предустановленной гармонии // Соч.: В 4 т. – Т.1. – М., 1982, – С.332). А на "принципі партійності" в історико-філософському дослідженні наполягали вже Гегель і Фоєрбах. В історії філософії, наголошував Гегель, слід дотримуватися принципу партійності мислення і звертати увагу на все, що стосується цього (див.: Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Соч.: В 14 Т.3. – М., 1956. – С.330); [4]*Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. – Т. 3. – М., 1964. – С.734, 735; [5]Там само. – С.704; [6]*Кант І.* Критика чистого розуму. – К., 2000. – С.35-36; [7]*Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Соч.: В 6 т. – Т.4. – Ч.1. – М., 1965. – С.110; [8]Там само. – С.201; [9]*Кант И.* Критика чистого разума. – С.102, 287; [10]Пролегомены… – С.178; [11]Там само. – С.105; [12]Там само. – С.134; [13]*Кант И.* Критика чистого разума. – С.308; [14]*Кант И.* Пролегомены… – С.136; [15]*Кант И.* Критика чистого разума. – С.313; [16]Там само. – С.309-311; [17]*Кант И.* Логика. Пособие к лекциям 1800 // Трактаты и письма. – М., 1980. – С.396; [18]*Кант И.* Критика способности суждения // Соч.: В 6 т. – Т.5. – М., 1966. – С.507-508; [19]*Кант И.* Критика практического разума // Соч.: В 6 т. – Т.4. – Ч.1. – М., 1965. – С.314; [20]Там само. – С.315; [21]Там само. – С.362; [22]*Кант И.* Критика чистого разума. – С.153; [23]Там само. – С.310; [24]*Кант И.* Критика способности суждения. – С.401; [25]*Кант И.* Критика чистого разума. – С.491; [26]Там само. – С.75-76; [27]*Jakobi F.* Werke. – Bd. II. – Leipzig. – 1912. – S.304; [28]*Кант И.* Критика чистого разума. – С.326; [29]*Гулыга А.* Немецкая классическая философия. – М., 1986. – С.46; [30]*Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Часть первая. Логика // Соч.: В 14 т. – Т.1.- М.-Л., 1930. – С.16; [31]*Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. – Т.2. Философия природы. – М., 1975. – С.26, 30.

Надійшла до редколегії 10.03.2004

Т.В.Мотренко, канд. філос. наук

ДО ПИТАННЯ ПРО ГЕГЕЛІВСЬКІ ВПЛИВИ НА ФІЛОСОФІЮ ВОЛОДИМИРА СОЛОВЙОВА

У статті йдеться про вплив ідей Гегеля на на філософію видатного російського мислителя В.Соловйова.

This article is about the influence of Hegel's ideas on philosophy of famous Russian philosopher V.Solovyov.

Інтерес вітчизняних і російських мислителів до наукової спадщини Володимира Соловйова навряд чи потребує спеціального пояснення. Вплив його ідей на подальший розвиток не тільки російської та української, а й світової філософської думки був настільки значним, що його не могли ігнорувати навіть у часи марксистсько-ленінського ідеологічного тоталітаризму.

Втім, філософський доробок В.Соловйова висвітлювався у радянські часи здебільшого з партійно-класових позицій, а отже, поверхово та однобічно. Як наслідок, чимало питань, які стосувались поглядів В.Соловйова, не отримали належного висвітлення. До їх числа належить питання про гегелівський вплив на формування філософії всеєдності. У цьому зв'язку наведемо такий красномовний факт: у статтях у "Философской энциклопедии" і "Философском энциклопедическом словаре", присвячених В.С.Соловйову, ім'я Гегеля взагалі не згадується.

Це викликає тим більше здивування з огляду на те, що про гегелівські впливи й запозичення у Соловйова багато писали представники російського філософсько-релігійного Ренесансу кінця XIX – початку XX ст., а також інші філософи немарксистського спрямування. Втім, і в цьому середовищі гегелівські захоплення В.Соловйова розцінювались здебільшого як такі, що скоріш зашкодили, ніж сприяли формуванню та розвиткові світоглядних і методологічних засад його філософської системи.

Згодом ця думка була спростована, зокрема, Іваном Ільїним – видатним російським мислителем, по суті одним із родоначальників не тільки російського, а й західноєвропейського неогегельянства. Однак, питання про характер гегелівських впливів на В.Соловйова залишилось не з'ясованим і понині.

Головним чином це пояснюється неоднозначністю місця, яку займає філософія Гегеля у світогляді В.Соловйова, і суперечливістю ролі, яку вона зіграла в процесі формування цього світогляду. З одного боку, починаючи з ранніх робіт, В.Соловйов – послідовний критик Гегеля. З іншого боку, – у тих же роботах він активно користується гегелівськими аргументами, іноді просто переказуючи цілі фрагменти з його творів, чим явно виявляє свою солідарність із ними. При першому ж знайомстві з творами В.Соловйова впадає у вічі явна близькість його способу філософування і, мабуть, навіть ширше – його манери мислити, методичним прийомам гегелівської діалектики. Але при цьому назвати його вчення гегельянсь-

© Т.В.Мотренко, 2004

ким не можна ні за змістом, ані за методом конструювання. Нарешті, визнаючи як очевидний факт вплив Гегеля на В.Соловйова, дуже непросто оцінити наслідки цього впливу: виграла від нього система В.Соловйова чи програла? Можна, мабуть, погодитись із думкою О.Лосєва: "Питання про ставлення В.Соловйова до Гегеля дуже заплутане, якщо мати на увазі відповідні дуже різноманітні і строкаті тексти з В.Соловйова"[1].

"Він був, звичайно, під сильним впливом Гегеля"[2], – написав про В.Соловйова М.Бердяєв. З цими словами погодився би будь-який дослідник творчості В.Соловйова. Однак, як тільки мова заходить про характер цього впливу, відразу ж виникає необхідність вказати на його неоднозначність. Так, говорячи про В.Соловйова, Л.Лопатін відзначає, "наскільки серйозний вплив мав на нього Гегель"[3], але відразу ж додає: "Однак цей вплив тільки й виразився в деяких методологічних прийомах Соловйова. За змістом своїх поглядів він був цілковитим антиподом гегелізму і піддавав систему Гегеля жорсткій і дотепній критиці"[4]. Аналогічне й судження О.Лосєва: "Про істотне зближення В.Соловйова з Гегелем говорити можна і потрібно. Однак, відразу необхідно констатувати і величезну розбіжність обох мислителів, яка доходила до прямих ворожих почуттів В.Соловйова до гегельянства"[5].

Якщо ж спробувати виявити дійсно "істотне зближення В.Соловйова з Гегелем", то починати, мабуть, слід зі звернення до самого способу мислення російського філософа. Адже саме на цьому рівні з особливою силою дають про себе знати відзначені Євг.Трубецьким "недостатньо усвідомлені, але тим більш могутні" впливи[6]. У першу чергу, до таких впливів, які залишили потужний слід на способі філософування В.Соловйова, варто віднести вплив гегелівської діалектики.

Навіть піддаючи сумніву правомірність твердження Л.Лопатіна про те, що В.Соловйов був першим філософом в історії Росії, який створив власну оригінальну систему[7], не можна не визнати, що за ступенем систематичності його вченню належить у російській філософії перше місце. Самому В.Соловйову подобалося, коли твір вдавалося розгорнути у строгій відповідності з діалектичним методом. Так, працюючи під час першої закордонної подорожі над твором "Софія", він писав Д.Цертелєву: "Виходить складно і струнко, навіть симетрично, на зразок Канто-Гегелівських трихотомій"[8]. Свою викладацьку діяльність після повернення з-за кордону він починає саме з читання курсу діалектики. З цього приводу біограф філософа С.Лук'янов зауважує: "Просячи факультет про призначення годин для викладання, Соловйов називає курс не просто курсом логіки, а курсом логіки (діалектики). Слово "діалектика", хоча б і поставлене в дужках, натякає, мабуть, на щось надзвичайне і ніби прямо адресує до Гегеля"[9]. Про те, як читався цей курс, збереглося свідчення приват-доцента Московського університету Л.Бєльського: "Читав він дуже важкою і трудною мовою, відчувалося його захоплення термінологією Гегеля"[10].

Відзначимо, що своє прагнення до діалектичного конструювання філософського вчення В.Соловйов реалізував цілковито. У діалектично-схематичій побудові філософської системи можна вбачати ще один прояв досягнення російською філософією певного ступеня теоретичної зрілості, доказ того, що західний досвід був засвоєний нею вже і на методично-технічному рівні. Однак знайомство з численними оцінками впливу гегелівської діалектики на В.Соловйова свідчить про те, що плоди цього впливу характеризуються далеко не однозначно, а в багатьох випадках – і просто негативно. Розглянемо ці оцінки докладніше.

Високий ступінь сприйнятливості В.Соловйова до гегелівських діалектичних схем часто пов'язується з особливостями його власного стилю мислення. "У самій манері мислити у Соловйова, – пише В.Зеньковський, – була схильність до раціоналізму, до логічних конструкцій, до діалектичного зв'язування різнорідних ідей"[11]. Це прямо об'єднувало його з Гегелем: "Від Гегеля взяв Соловйов і формальний діалектичний метод, і його раціоналізм"[12]. Але з цього приводу В.Зеньковський робить і зауваження, дуже характерне для більшості оцінок соловйовського способу філософування: "Усе це складало зовнішні особливості творчості Соловйова, нерідко робило його бранцем самої манери мислити і писати"[13].

Негативне ставлення до раціоналістичного схематизму В.Соловйова зустрічаємо у М.Бердяєва. "В основі його філософії, – відзначає він, – лежала жива інтуїція конкретного сущого, і його філософія була справою його життя. Але сама його філософія залишається абстрактною і раціональною, суще в ній задавлене схемами"[14].

Про те, що "діалектичні прийоми" В.Соловйова часто вступають у конфлікт зі змістом його вчення, пише також Євг.Трубецькой. Так, аналізуючи вчення В.Соловйова про Абсолютне у "Філософських началах цілісного знання", він зауважує: "Цінність цього вчення полягає головним чином у багатстві інтуїтивного знання, яке воно в собі містить. Діалектика ж Соловйова є цінною, оскільки вона розкриває зміст цих інтуїцій; але, на жаль, цьому до певної міри перешкоджають успадковані від німецької філософії методичні прийоми, які багато в чому не узгоджуються із власною духовною сутністю нашого філософа"[15]. Євг.Трубецькой пише і про "переоцінку діалектичної методи"[16] у В.Соловйова, і про те, що "необачне користування діалектичним методом взагалі складає один із найважливіших недоліків філософських творів Соловйова"[17], і навіть відзначає "діалектичні фокуси, дедукції довільні і натягнуті, які, очевидно, пояснюються... впливом Гегеля"[18]. Словом, його ставлення до діалектичного конструювання у В.Соловйова скоріш негативне, ніж позитивне.

Про прикру ваду "Читань про Боголюдство" пише Г.Флоровський: "І завжди позначається вплив Гегеля і його методи..."[19]. Про "дурну і безпідставну схематизацію" у В.Соловйова пише С.Булгаков[20].

Відмічаючи поширеність докорів на адресу В.Соловйова за його діалектичний схематизм, О.Лосєв пише: "Багато хто навіть критикує раннього В.Соловйова за його надто великий схематизм і зловживання голими абстракціями. І дійсно, ця прихильність до встановлення категоріальної системи, безумовно, споріднює його з Гегелем; може бути, у цьому відношенні він дійсно багато чому навчився у Гегеля.

Далі, В.Соловйову також є дуже зрозумілим і рух поняття, його становлення, його постійне саморозкриття. Більш того, він не тільки зрозумів сутність гегелівської тріади, але й сам постійно користувався нею у своїх розмірковуваннях. Число "три" настільки стало звичним для В.Соловйова, що він його дуже часто вживав навіть і не в смислі діалектики, а в смислі просто звичайної системи міркування або розповіді. У нього ми знаходимо вірш за назвою "Три побачення" або "Три подвиги". Один великий твір останнього періоду називається "Три розмови". Але, мабуть, ще більш істотним є те, що свій розвиток категорій В.Соловйов мислить на гегелівський манер історично"[21]. О.Лосєв при цьому не схильний драматизувати наслідки впливу гегелівської діалектики на В.Соловйова, вважаючи, що в цілому його ставлення до Гегеля було достатньою мірою критичним.

Л.Лопатін же, який прекрасно усвідомлював всю міру критичності ставлення В.Соловйова до Гегеля, все ж

вважав, що захоплення діалектичним конструюванням позначилося на вченні В.Соловйова далеко не кращим чином. Із "реальності віри в духовний світ, – пише він, – пояснюється життєвість, цілісність і конкретність філософської системи Соловйова. Але з неї ж, мабуть, випливає і її головний недолік. У діалектичній побудові свого світогляду всі моменти і ланки цієї побудови він розглядає як однаково цінні в смислі об'єктивної вірогідності й однаково обов'язкові, і приписував логічну необхідність не тільки загальним началам своєї системи, з очевидністю виведеним із строго умоглядних основ, але й усім застосуванням цих начал до пояснення особливих форм дійсності й окремих подій світової і людської історії, які у цій своїй якості явно не допускають абсолютного апріористичного виправдання. У цьому відношенні Соловйов не бачив відмінностей між твердженнями, які дійсно мають необхідну логічну вірогідність, і твердженнями тільки ймовірними, або навіть тільки можливими і мислимими. У цьому характерному для Соловйова недоліку його філософії прослідковується розум поета: адже для поета є однаково дорогими і загальна ідея його твору, і всі деталі і частковості її втілення. Але, з іншого боку, цей недолік є природним наслідком тієї дещо перебільшеної поваги, з якою Соловйов ставився до діалектичного методу, внесеного у філософію німецькими ідеалістами, головним чином Гегелем. У діалектичному методі можна відзначити деякі безсумнівні і важливі достоїнства; але загальна вимога, яка лежить в його основі: вивести всі особливі форми, властивості і закони буття і навіть основні факти його розвитку з одного цілком абстрактного принципу шляхом чисто умоглядним, здається, власне кажучи, нездійсненною. Це не завжди помічав та усвідомлював Соловйов, і в цій обставині всього сильніше виявляється, наскільки серйозний вплив мав на нього Гегель"[22].

Над оцінками діалектики В.Соловйова, які давались у радянський час, явно тяжіло уявлення про діалектика Гегеля як про "вищий тип" домарксистської діалектики. І якщо для дослідників, які тією чи іншою мірою продовжували традиції російської релігійної філософії, негатив побудов В.Соловйова вбачався у недостатньому ступені подолання, внутрішнього звільнення від гегельянства, то для радянських авторів діалектиці В.Соловйова ще варто було б "дорости" до гегелівської. Наведемо з цього приводу думку В.Кувакіна: "Мислення В.Соловйова, безсумнівно, було пронизане ідеями історизму і розвитку. Однак, доводиться констатувати, що цільові установки його філософування – спрямованість до об'єктивно-ідеального, абсолютно-належного або Сущого знецінювали суверенний зміст об'єктивного розвитку природи, історії, особистості, суверенність розуму та його пізнавальної сили. Усе це підкорялося змісту трансцендентного, нерідко зводилося до нього і мало яскраво виражений допоміжний характер. Тому й діалектика Соловйова, його логіка і методологія менш багаті, не настільки змістовні у порівнянні з гегелівською діалектикою, логікою і теорією розвитку"[23]. У цих докорах, на адресу релігійного філософа щонайменше недоречних, все справедливо з точністю до навпаки: те, що тут ставиться в провину В.Соловйову, стало наслідком його свідомого і дуже послідовного прагнення до подолання гегелівського панлогізму. Ще один приклад. Якщо для більшості дослідників В.Соловйова його слідування гегелівським схемам – навряд чи не хвороблива пристрасть, то В.Кувакін дорікає йому у протилежному – у недостатньому наслідуванні прийомів Гегеля: "Гідне подиву те, що у В.Соловйова, який добре знав діалектичну філософську традицію, майже не діє закон заперечення заперечення, вельми необхідний у філософії Гегеля"[24].

Іноді можна зустріти й просто загадкові твердження. Так, в О.Лосєва, якого і радянським філософом назвати важко, читаємо: "Гегель – це теж ідеалістична діалектика, яку, однак, марксизм ставить із голови на ноги. Гадаю, що чудова соловйовська діалектика всеєдності, як і гегелівська, теж заслуговує постановки з голови на ноги"[25]. Якщо наслідком "постановки з голови на ноги" гегелівської філософії став марксизм, то що станеться з філософією В.Соловйова після подібної операції – і подумати страшно.

З першою спробою спеціально проаналізувати зв'язки діалектики В.Соловйова і Гегеля в радянській літературі ми зустрічаємося в доповіді О.Голубєва[26].

Підсумовуючи вищенаведені судження й оцінки, відзначимо, що незалежно від власних філософських пристрастей, усі визнають очевидний формуючий вплив гегелівської діалектики на стиль філософського мислення В.Соловйова. Можливо, цей вплив виявився настільки сильним унаслідок деякої конгеніальності типів мислення Гегеля і В.Соловйова. Не була б ця діалектично-схематична манера мислення настільки внутрішньо близькою В.Соловйову, вплив Гегеля не виявився б настільки сильним: адже звернення до етапів його духовної еволюції свідчить про те, що скільки-небудь тривалого періоду "гегельянства" В.Соловйов не переживав. Але при цьому саме в манері мислити, тобто в тому, у чому з найбільшою силою виявляє себе індивідуальність філософа, гегелівські впливи виявляють себе з особливою силою: від Гегеля В.Соловйов сприймає те, що відповідало його філософському єству. Тому, на наш погляд, "прихильність діалектичним схемам" не може бути списана на рахунок зовнішнього, гегелівського впливу. Навпаки, саме властива В.Соловйову схильність до раціоналістичного упорядкування своїх розмірковувань зробила його готовим до настільки глибокого сприйняття гегелівського способу філософування.

Не може не насторожувати й одностайність, із якою автори, що пишуть про В.Соловйова, схильні відносити "діалектичний схематизм" до числа прикрих вад його системи. Мимоволі виникає питання: а чи настільки великі ці вади і чи зіставні вони з позитивними результатами, досягнутими В.Соловйовим за допомогою діалектичного конструювання? На наш погляд, і не настільки великі, й абсолютно незіставні. Дуже рідко В.Соловйова вдається викрити у свідомому підпорядкуванні розумового матеріалу тій або іншій діалектичній схемі, і вже тим більше в свідомому слідуванні схемам гегелівським. Схильність В.Соловйова до "трихотомій" і невиправдана любов до числа "3" теж оцінювалася не завжди справедливо. Адже троїстість, тріадичність і трихотомічність – зовсім не гегелівські винаходи, некритично взяті на озброєння В.Соловйовим. З часів Прокла "трихотомія" – це стійка процедура діалектичного аналізу поняття, яке саморозвивається, і її усталеність у діалектичній традиції від неоплатоніків до Гегеля лише свідчила про її глибокий об'єктивний зміст, що перетворює її в могутній пізнавальний засіб. Не можна бути діалектиком "частково". І очікувати, щоб В.Соловйов, свідомо прагнучи до діалектичного розгортання понять, відмовився від історично вироблених діалектичних процедур, щоб уникнути "зловживань" ними, було б, щонайменше, наївно. Тим більше, що, ще раз повторимо, самі "зловживання", про масштаби яких можна сперечатися, абсолютно незіставні з головним результатом його діалектичних зусиль – стрункою системою, що являє собою зразок внутрішньої логічності і зовнішньої досконалості. Досвід В.Соловйова дуже цінний як для

російської філософії, так і для філософських течій, що оголошують себе містичними. Його система показала, як глибоко містичне вчення, що визнає значущість усіх форм духовного досвіду, може бути, однак, викладене в ясній, діалектичній формі. Надрозумність містичного досвіду часто підмінюється нерозумністю, а іноді й дорозумністю. Діалектичний схематизм не "задушив", як висловився М.Бердяєв, містичних інтуїцій В.Соловйова, а надав їм відповідної розуму форми, зробивши доступними для загальнолюдського розуміння, і завдяки цьому зберіг їх для філософії. Тому що філософування – це не молитовний екстаз, а осягнення світу думкою. Філософія була для В.Соловйова, – поета й духовидця, – далеко не єдиним способом бачення світу. Але він дуже чутливо вловлював межі між різними формоутвореннями духу. І там, де на зміну голосові пророка і поета в ньому лунав голос філософа, він починав говорити мовою, що личила філософу, – мовою понять. Про те, що являє собою ця мова і який тип логіки повинен стати органоном філософського пізнання, сам В.Соловйов висловився гранично ясно.

Закінчуючи розгляд питання про вплив Гегеля на діалектику В.Соловйова, доцільно надати слово йому самому. У роботі "Філософські начала цілісного знання", написаній в 1877 році, тобто в період, на який частіше всього й припадають докори в прихильності філософа гегелівському схематизму, В.Соловйов у систематичній формі викладає суть своїх філософських поглядів, які у багатьох своїх основних рисах і в майбутньому не зазнали змін. У цій же роботі В.Соловйов, немов провіщуючи майбутні непорозуміння в інтерпретаціях його діалектики, формулює її власне розуміння, зіставляючи його з гегелівським.

Проаналізувавши хід розвитку попередньої філософії, піддавши критиці однобічність емпіризму й раціоналізму і вказавши на необхідність їхнього зв'язку з містицизмом, В.Соловйов формулює завдання побудови "системи істинної або синтетичної філософії"[27], складовою частиною якої є "органічна логіка"[28], а метод – "чисте діалектичне мислення, тобто мислення, що розвивається зсередини, незалежне ні від яких випадкових зовнішніх елементів... Під діалектикою, – відзначає В.Соловйов, – я розумію таке мислення, яке із загального принципу у формі поняття виводить його конкретний зміст; оскільки цей зміст, мабуть, повинен уже міститися в загальному принципі (бо в іншому разі мислення було б творенням із нічого), але міститься тільки потенційно, то акт діалектичного мислення полягає саме в переведенні цього потенційного змісту в актуальність, так що початкове поняття є як якесь зерно або насіння, що послідовно розвивається в ідеальний організм"[29]. Давши це досить близьке духу гегелівської філософії визначення діалектики, В.Соловйов коротко характеризує основні етапи становлення діалектичного мислення: від Горгія, через Платона й Аристотеля до Гегеля. Далі він пише: "Перше дійсне застосування діалектики як розумового процесу, що виводить цілу систему визначень із одного загального поняття, ми знаходимо у Гегеля. Тому нам потрібно визначити ставлення його раціоналістичної діалектики до нашої (яку ми для розрізнення назвемо позитивною) та істотні відмінності між ними.

По-перше, Гегель ототожнює іманентну діалектику мислення з трансцендентним логосом самого сущого (не за сутністю або об'єктивним змістом тільки, але й за існуванням) або, власне, зовсім заперечує це останнє, так що для нього наше діалектичне мислення є абсолютним творчим процесом. Таке заперечення власної трансцендентної дійсності сущого веде, як було показано, до абсолютного скептицизму й абсурду. Позитивна діалектика ототожнює себе (наше чисте мислення) з логосом сущого лише за *загальною сутністю* або *формально*, а не за *існуванням* або *матеріально*; вона визнає, що логічний зміст нашого чистого мислення тотожний з логічним змістом сущого, іншими словами, що ті ж самі (точніше такі ж) визначення, які ми діалектично мислимо, належать і сущому, але зовсім незалежно (за існуванням або дійсністю) від нашого мислення. І не тільки ці визначення належать сущому самому по собі в його власній дійсності, як його ідеї, але навіть і нам ці визначення доступні у своїй живій дійсності раніш од усякої рефлексії і всякої діалектики, саме в ідеальному умогляді; діалектика ж наша є тільки зв'язне відтворення цих ідей в їх загальних логічних схемах. Бо, оскільки суще у своїй логічній формі є визначальне начало і нашої абстрактної рефлексії (як форма тіла визначає форму тіні), остільки його визначення стають існуючими і для нашого абстрактного розуму – нашими абстрактними думками або загальними поняттями; оскільки, іншими словами, наш розум є відображений прояв сущого, саме в його загальних логічних визначеннях, остільки ми можемо мати й відповідні, адекватні цим визначенням думки або поняття. За Гегелем, наше діалектичне мислення є власна свідомість сущого або його усвідомлення себе самого; причому, поза цією свідомістю сущого немає зовсім. Позитивна ж діалектика утверджується тільки як наша свідомість про абсолютне, яка не має реально ніякого безпосереднього зв'язку із його свідомістю про себе.

По-друге, Гегель за вихідну точку всього діалектичного розвитку, за його логічний суб'єкт або основу бере не поняття сущого, а поняття буття. Але поняття буття саме по собі не тільки нічого не містить, але й мислитися саме по собі не може, переходячи відразу ж у поняття ніщо. У позитивній діалектиці логічний суб'єкт є поняття про суще, у Гегеля ж саме поняття взагалі як таке, тобто поняття як чисте буття, без усякого змісту, без мислимого і без мислячого, подвійна тотожність поняття з буттям і буття з ніщо. Очевидно, що завдання вивести все з цього ніщо – саме по собі, тобто за змістом своїм, може бути тільки діалектичним обманом, хоча розв'язання його могло слугувати і дійсно слугувало в Гегеля для багатого розвитку діалектичної *форми*.

По-третє, оскільки для Гегеля суще зводиться без лишку до буття, а буття без лишку до діалектичного мислення, то це мислення повинно вичерпувати собою всю філософію, і заснована на ньому логіка повинна бути єдиною філософською наукою; і якщо, проте, він допустив ще зверх того й філософію природи і філософію духу, то це була тільки поступка загальному смислу або непослідовність, що доводиться вже тим способом, яким він переходить від логіки до натурфілософії: як було вже давно помічено і в Німеччині, це є не що інше як логічне salto mortale. З нашої ж точки зору, за якою ми визнаємо мислення тільки одним із видів або способів прояву сущого, діалектика не може покривати собою усього філософського пізнання, і заснована на ній логіка не може бути усією філософією: вона є тільки перша, найбільш загальна й абстрактна частина її, її кістяк, що одержує тіло, життя і рух тільки в наступних частинах філософської системи – метафізиці й етиці"[30].

Отже, вже одна із найперших робіт В.Соловйова свідчить про те, що ні про яку рабську залежність від гегелівських схем у його філософії мова йти не може. Ним досить ясно усвідомлюються недоліки гегелівської системи, наслідком яких є і недосконалість його версії діалектики. Висунуті тут аргументи спрямовані проти корінних вад учення Гегеля в цілому, з чого випливає, що, принаймні, на рівні свідомих установок В.Соловйов

прагне до досить самостійного і незалежного від Гегеля застосування діалектики як методу органічної логіки. Зауважимо, до речі, що діалектика для В.Соловйова – лише "один із трьох основних філософських методів, два інші – *аналіз і синтез*... Із цих трьох діалектика є переважно метод органічної логіки, аналіз – органічної метафізики, а синтез – органічної етики"[31]. Так що ніякого повсюдного нав'язування готових діалектичних схем він здійснювати не збирався. Та й дане ним визначення діалектики ніяких завчасно готових схем не припускало. Варто принагідно відзначити, що за своєю манерою твори В.Соловйова достатньою мірою й аналітичні, і синтетичні. З цим, можливо, і пов'язані звинувачення в їх зайвій розсудковості, звинувачення дивні, тому що послідовно проведене філософом прагнення перебороти розсудковість дуже легко може обернутися повною нерозсудливістю. У будь-якому випадку, усі ці методичні особливості соловйовської філософії ніяк не можуть бути визнані її недоліком, який був результатом негативного гегелівського впливу. Мова повинна, скоріше, йти про те, що зустріч В.Соловйова з Гегелем на діалектичному ґрунті не могла не відбутися: подібні зустрічі в історії філософії не бувають випадковими – зустрічаються філософи, вже внутрішньо готові до розумового союзу. А у своїй відданості діалектиці В.Соловйов союз із Гегелем уклав, як би не ставилися до його наслідків.

[1]*Лосев А.* Владимир Соловьев и его время. – М., 1995. – С.198; [2]*Бердяев Н.А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. – М., 1990. – С.193; [3]*Лопатин Л.М.* Философское миросозерцание В.С.Соловьева // Философские характеристики и речи. – М., 1995. – С.116; [4]Там само; [5]*Лосев А.* Владимир Соловьев и его время. – М., 1995. – С.196; [6]*Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание В.Соловьева. – Т.1. – М., 1995. – С.59–60; [7]Див.: *Лопатин Л.М.* Философское миросозерцание В.С.Соловьева // Философские характеристики и речи. – М., 1995. – С.112; [8]Письма Владимира Сергеевича Соловьева. – Т.II. – СПб, 1909. – С.227; [9]Там само. – С.204; [10]Цит. за: Там само; [11]*Зеньковский В.В.* История русской философии. – Т.2. – Париж, 1950. – С.21; [12]Там само. – С.26; [13]Там само. – С.21; [14]*Бердяев Н.А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. – М., 1990. – С.194; [15]*Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание В.С.Соловьева. – Т.1. – М., 1995. – С.275; [16]Там само. – С.360; [17]Там само. – С.206; [18]Там само. – С. 205–206; [19]*Флоровський Г.* Пути русского богословия. – Париж, 1988. – С.316; [20]*Булгаков С.Н.* Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева? // Книга о Владимире Соловьеве. – М., 1991. – С.440; [21]*Лосев А.* Владимир Соловьев и его время. – М., 1995. – С.195–196; [22]*Лопатин Л.М.* Философское миросозерцание В.С.Соловьева // Философские характеристики и речи. – М., 1995. – С.115–116; [23]*Кувакин В.А.* Философия Вл.Соловьева. – М., 1988. – С.14; [24]Там само. – С.44; [25]*Лосев А.Ф.* Вл.Соловьев и его время. – М., 1995. – С.5; [26]*Голубев А.Н.* Гегель и Вл.Соловьев. Границы идеалистической диалектики // Доклады X Международного гегелевского конгресса. Вып.II. – М., 1974. – С. 73–84; [27]*Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания. // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. – 2-е изд. – Т.1. – СПб., б/д. – С.305; [28]Там само. – С.308; [29]Там само. – С.341; [30]Там само. – С. 342–343; [31]Там само. – С.341.

Надійшла до редколегії 04.03.2004

В.Б.Пенюк, асп.

ПОЛІСТИЛІЗМ У КОНТЕКСТІ ЗАГАЛЬНИХ ВИЗНАЧЕНЬ МОДЕРНІЗМУ/ПОСТМОДЕРНІЗМУ

Теоретичне визначення полістилізму обумовлено мистецькою практикою, зокрема музичними творами таких композиторів, як Альфред Шнітке, Тері Ріпдал, Джон Сарман та ін. У цій статті полістилізм розглядається в контексті загальнотеоретичних визначень категорій "модернізм/постмодернізм". Метою цього дослідження є означення та обґрунтування полістилізму в сучасній естетичній теорії.

The theoretical meaning of polystylism depends on artistic practice, for example on the musical pieces of such composers, like Alfred Shnittke, Terje Rypdal, John Surman etc. Polystylism in this article is described in context of common theoretical meanings of the "modernism/postmodernism" categories. The aim of such research is positioning and basing of polystylism in field of contemporary aesthetical explorations.

Необхідність визначення полістилізму продиктована мистецькою практикою, а саме музичною діяльністю різних композиторів, як сучасних, так і минулих, як академічних, так і тих, хто до них не належить. Найбільш яскравим прикладом, який ілюструє мистецькі можливості полістилістики як композиторського методу, може бути творчість російського композитора Альфреда Шнітке (1934-1998) та норвезького Тері Ріпдала (Terje Rypdal) (1947 р. н.). [Російськомовні джерела (біографія, анотації до альбомів та критичні статті) можна знайти на сайті www.ecmclub.ru. Музика цього композитора виходить на німецькому лейблі ECM Records. Найбільш яскравими прикладами полістилістики є такі його записи: "Q.E.D." (ECM 1474) – 1991 р.; "If Mountains Could Sing" (ECM 1554) – 1995 р.; "Double Concerto / 5th Symphony" (ECM 1567) – 2000 р.; "Lux Aetherna" (ECM 1818) – 2002 р. та ін].

А теоретичним поштовхом до розробки і наповнення категорії "полістилізм" є музикознавча та, одночасно, культурологічно-естетична концепція полістилістики, розроблена вище згадуваним Альфредом Шнітке [див. Беседы с Альфредом Шнитке. – М.: РИК Культура, 1994. – 304 с.; Шнитке А. Полистилистические тенденции в современной музыки // Музыка в СССР. – 1988. – Апрель-июнь. – С.22-24.; Шульгин Д. Годы неизвестности Альфреда Шнитке (беседы с композитором). – М.: "Деловая Лига", 1993. – 110 с.]. На основі цих явищ робиться спроба дати узагальнене визначення полістилізму як естетичної категорії, яке формулюється наступним чином: ***Полістилізм – здатність мислення працювати (сприймати, творити) одразу в декількох художніх системах.*** Під художньою системою слід розуміти сукупність індивідуальних та концептуальних стильових ознак, які традиційно репрезентують твори мистецтва в культурно-естетичному полі, закріпленому часовими рамками.

Формальними ознаками полістилізму можна назвати *цитатність* (дієва форма "наслідування" мистецького досвіду попередників), необхідна *іронія* як з приводу використаного матеріалу, так і з власного до нього ставлення, *цілісність* твору за умов його штучності (інтертекстовий пласт, доступний або закритий для сприйняття). Особливе значення має принцип *гри* зі стилями. Цей принцип організовує музичний чи літературний твір у внутрішню єдність. На цьому принципі базується не тільки логіка написання твору, але й логіка його сприйняття реципієнтом.

Всі ці ознаки, на перший погляд, відображають **включеність** категорії полістилізму в контекст теорії постмодернізму. Проте, існують суттєві суперечності, якщо застосовувати термін полістилізм виключно в контексті постмодернізму. Наприклад, літературний твір "Улісс" ірландського письменника-модерніста Джеймса Джойса безперечно можна назвати полістилістичним, проте, віднести його до постмодерністської літератури було б явною термінологічною помилкою (це можливо

© В.Б.Пенюк, 2004

лише в тому випадку, коли приймається концепція позаісторичності мистецьких творів постмодернізму ("локальних постмодернізмів" за Д.Затонським). Тоді до постмодернізму потрапляють не тільки Джойс чи Боргес, але й Босх або Сервантес).

Спроба розглянути полістилізм у контексті загальнотеоретичних (категоріальних) визначень модернізму-постмодернізму є необхідною вже тому, що полістилізм як потенціальна категорія необхідно вписується в коло проблем, пов'язаних із визначенням мистецьких реалій крізь призму загальних, проте дуже суперечливих категорій "модернізм"/"постмодернізм". Парадокс полягає в тому, що полістилізм за формальними ознаками чітко вкладається в традицію розуміння постмодернізму, але його приховані та явні інтенції, його "пафос" та коріння слід шукати насамперед в модернізмі. Тому внутрішню суперечливість полістилізму під кутом зору проблеми розмежування модернізму та постмодернізму необхідно розглянути докладніше.

У цьому сенсі слід зазначити, що категоріальне наповнення модернізму та постмодернізму трактується багатьма дослідниками зовсім не однозначно, а тому, насамперед, доведеться більш докладно розглянути проблему співвідношення цих категорій у різних авторів і, врешті-решт, прийняти певну позицію в цьому питанні.

Поняття "модернізм" та "постмодернізм" мають основні контексти, а саме *історичний, культурний, мистецький, філософський*, а також потребують нового міждисциплінарного підходу до їх розуміння. Необхідно зазначити, що якщо розгляд детермінований лише певною філософською чи науковою дисципліною, наприклад естетичною, то він із самого початку приречений на неадекватність визначення у зв'язку із сучасною ситуацією в гуманітарних науках.

Наведемо приклад з радянської естетики – докладна праця на 272 сторінки "Філософія і мистецтво модернізму" С.Куликової, де можна знайти лише одне (!) визначення модернізму: "Модернізм – це певна сукупність напрямків сучасного мистецтва, заснованих на принципах формалізму"[1]. І під кутом формалізму неправомірно змішуються діаметрально протилежні мистецькі явища – від постімпресіонізму до поп-арту. Ангажованість цього визначення очевидна, бо "спільним знаменником" для радянської естетики був соціалістичний реалізм, переваги якого й висвітлювалися за допомогою подібного аналізу "мистецтв-конкурентів". Звичайно, визначення, наведене у прикладі, не може задовольнити, бо навіть приблизно не схоплює та не відтворює культурні й мистецькі реалії.

Але є й більш складні випадки. Наприклад, певна внутрішня неузгодженість термінології притаманна і "звільненим" наукам, які начебто не мають прямої потреби в упередженому погляді. Наведемо приклад наповнення постмодернізму та модернізму як літературних течій з вітчизняного підручника сучасної теорії літератури:

"*Модернізм* (від франц. moderne – новітній, сучасний) – сумарний термін, що позначає сукупність літературних напрямків та шкіл XX століття, яким притаманні ***формотворчість, експериментаторство, тяжіння до умовних засобів, антиреалістична спрямованість (виділення моє – В.П.).*** Саме похідне слово "модерн" пов'язане з ідеєю чогось нового і нетрадиційного. І новизна разом з антитрадиціаналізмом (хоча модерністи ніколи не поривають з літературною традицією цілком) є визначальними рисами модернізму"[2].

"Постмодерністська література не руйнує буття, а лише висловлює іронію з приводу модерністської її інтерпретації. Основним предметом зображення у творах письменників цього напрямку часто стає сам літературний процес. Текст пишеться заради тексту, ***при цьому форма починає домінувати над змістом. Триває деканонізація усталених літературних традицій (виділення моє – В.П.).*** Письменник свідомо виходить за межі існуючих жанрів, поєднуючи у творі часом важко поєднувані естетичні принципи"[3].

Якщо подивитись на виділені ознаки, то можна помилково визнати внутрішню тотожність літератури модернізму та постмодернізму. Але, насправді, виділені риси дійсно тотожні між собою, проте, не стільки в межах двох понять, про які йде мова, бо який тоді сенс (виходячи з визначень) виокремлювати модернізм чи постмодернізм, але скоріше в межах зовсім іншої категорії, про яку і згадки не має – це категорія "авангард". Але, як зазначає російський культуролог, літературознавець і філософ Вадим Руднєв, не бажано плутати мистецтво (в даному випадку – літературу) модернізму та авангардне мистецтво, хоч виокремити їх і досить важко. Проте, за Руднєвим, "головна відмінність між модернізмом та авангардом полягає в тому, що хоч обидва й намагаються створити принципово нове, проте модернізм породжує нове виключно в сфері художньої форми, якщо в термінах семіотики: в сфері художнього синтаксису та семантики, зовсім не торкаючись сфери прагматики. Авангард охоплює всі три області, особливо концентруючись на останній. Авангард не можливий без "художньої антиповедінки", без скандалу та без епатажу. Модернізму все це не потрібно"[4].

З іншого боку, необхідно постійно тримати у фокусі те, що мова йде лише про теоретизування, яке, за визначенням, є вторинним по відношенню до мистецької практики, і всі рамки та кордони, які накладає категорія, є досить умовними. З цього приводу варто згадати констатацію того факту, що "як кожна теорія, що претендує на виведення загального знаменника своєї епохи на основі достатньо обмеженого набору параметрів, постмодернізм судомно шукає підтвердження своїм тезам всюди, де наявні ознаки або просто натяки, які можна тлумачити як прояв духу постмодернізму. При цьому винятковим і зовнішнім явищам нерідко надається абсолютизуючий характер, в них бачать вираження певного "духу часу", який встановлює все існуюче. Іншими словами, постмодернізмом намагаються пояснити весь сучасний світ, замість того, щоб із своєрідності цього світу вивести постмодернізм як одну з його тенденцій та можливостей"[5].

Для уникнення плутанини та непорозумінь з термінами "модернізм" та "постмодернізм" і пам'ятаючи напівжарт (?) польського літературознавця Влодзімєжа Болєцького, що "постмодернізм став свого роду пилосмоком, який тягне до мішка все, що тільки можна. А можливості "постмодернізму", здається, необмежені"[6], найперше слід визначити об'єм та навантаження цих категорій. Н.Маньковська у досить фундаментальній праці "Вступ до естетики постмодернізму" дає наступне розмежування: "Якщо поняття модернізму (modernite) як сучасності, яка наслідує традиції Просвітництва і романтизму – ширше, ніж мистецтво модерну (art moderne), то постмодернізм сприймається як амбівалентний термін, що означає як продовження, так і подолання модернізму. В зв'язку з тим виокремлюють терміни: постмодерн (postmoderne) – ревізія філософських основ модернізму; постмодернізм (postmodernisme) – перегляд мистецтва модернізму; постмодерність (postmodernite) – занепад героїчного початку в сучасному житті"[7].

Що стосується постмодерну як "філософської ревізії" (за Маньковскою), то з цього приводу В.Малахов зауважив: "Філософії постмодернізму як такої не існує – не тільки тому, що відсутня єдність поглядів між філо-

софами, яких відносять до постмодернізму, але тому, що постмодернізм виник у філософії саме з радикального сумніву в можливостях останньої як деякої світоглядно-теоретичної та жанрової єдності. Слід говорити не про "філософію постмодернізму", а про "ситуацію постмодернізму" в філософії, яка може порівнюватись з "ситуацією постмодернізму" в культурі взагалі"[8].

Тому визначення рис модернізму та постмодернізму необхідне в першу чергу саме в контексті "ситуації мистецтва" (більш звужено – музика та література), бо запропоноване визначення полістилізму насамперед стосується саме цих мистецьких реалій.

З іншого боку, досить часто дослідники розводять між собою категорії "модернізм" та "модерн". Наприклад, "модерн" у некласичній естетиці В. Бичкова представлений в якості стильової епохи євроамериканського мистецтва кінця XIX – початку XX ст. і характеризується тим, що він вже не міг породити "великий стиль" у традиційному розумінні, але ностальгічно підбивав підсумки згасаючої класичної культури, переглядаючи та дивовижно переплітаючи різні художні форми, елементи, прийоми, знахідки мистецтв Сходу (особливо японські мотиви) та Заходу, від Античності та Середньовіччя до Класицизму й Романтизму. Важливим естетичним принципом модерну, як зазначає В.Бичков, стає стилізація, що розуміється як "підпорядкованість усієї художньої системи твору або архітектурного середовища єдиному формотворчому принципу, що ґрунтується на естетичному опрацюванні багатьох (частіше різнорідних) принципів стилетворення"[9]. "Модернізм", у свою чергу, розуміється, за В.Бичковим, як один з трьох головних етапів розвитку художньої культури XX ст., а саме: авангард, модернізм та постмодернізм. У змістовному наповненні модернізму та його розмежуванні з авангардом позиція Бичкова цілком збігається із вже наведеною позицією Руднєва: "Модернізм – це нібито академізований авангард"[10]: "він наслідує багато досягнень авангарду, проте відмовляється від бунтарського, епатажного, скандалезного маніфестаторства"[11].

Проблеми, пов'язані з розмежуванням категорій "модернізм" та "постмодернізм", можливо представити в таких площинах: (1) визнання/заперечення існування взаємовідношення категорій модернізм-постмодернізм, або неправомірність їх змішування; (2) історична періодизація модернізму – постмодернізму (не існує чітких кордонів); (3) ознаки, характеристики та поняття з якими співіснують ці категорії (внутрішня суперечність); (4) включення/виключення творів мистецтва в рамки однієї з цих категорій.

Виходячи з різних підходів до вирішення цих проблем, стає можливим виокремити деякі риси модернізму та постмодернізму і співставити їх з рисами полістилізму.

Згідно зі вдалим узагальненням вже згадуваного Влодзімєжа Болєцького, існують такі значення терміну постмодернізм: "...виокремимо принаймні чотири відтінки значення цього терміна. Ними є а) "присмерк" доби модернізму (або ж особливе продовження його естетико-філософського потенціалу); б) доба, що приходить "після" модернізму і є його радикальним запереченням; в) течія, що існує "осторонь" модернізму; і, насамперед, г) усі ті мистецькі практики та інтелектуальні пошуки, що будь-коли були висловлені "інакше". В цьому останньому сенсі "постмодерністські" твори можна відкрити в минулих сторіччях (тобто задовго до історичного постмодернізму)"[12]. Тому постмодернізму притаманні наступні "позитивні" риси:

а) заперечення концепції одностилевості й однорідності, до яких зобов'язувала доба "модернізму", та проповідування натомість "радикального плюралізму". Відтак – похвала розмаїттю багатостилевості, еклектизму, відмова від стилістичних домінант;

б) інтерес до історії і традиції, що проявився у звертанні до ретро, в уживанні цитат, повторів, пародії, колажу, пастишу;

в) сприйняття орнаментальності й прикрас;

г) чутливість до таких рис, як складність, поліперспективність і двозначність, замість простоти, чистоти, суперечності й функціональності;

ґ) програмне змішування культур: низької і високої, неприбуткової та комерційної, елітарної та призначеної для дуже по-різному підготовленої публіки;

д) культ інтертекстовості: кожний текст відсилає до попередніх творів, грає з контекстами і специфічно їх коментує"[13].

З наведених рис, які визначають постмодернізм, до рис полістилізму можна безперечно застосувати всі перераховані пункти, що ще раз підтверджує глибоке укорінення полістилізму в постмодернізмі.

Проте, як справедливо зауважив В.Руднєв, "постмодернізм був першим напрямом XX ст., який відкрито визнав, що текст не відображує реальність, а створює нову реальність, або, вірніше, багато реальностей, навіть незалежних одна від одної. Звідки тоді взятись реальності? Її просто немає. ...А оскільки реальності більше немає, постмодернізм зруйнував найголовнішу опозицію класичного модернізму – неоміфологічну опозицію між текстом і реальністю, зробивши непотрібним пошуки кордонів між ними. Тепер пошуки завершились: реальність остаточно не знайдена, і є тільки текст"[14].

А мистецькі твори, які належать до полістилістичних, зокрема творчість вищезгаданого Джеймса Джойса (1882-1941), насправді фундаментально укорінені в неоміфологічній сфері, яка існує тільки завдяки опозиції з реальністю. Як зазначає Умберто Еко, вивчаючи поетики творів Джойса, "в Джойса пошуки твору мистецтва, який постав би як еквівалент цілого світу, рухаються завжди в одному напрямку: від упорядкованого універсуму "Сумми" *(йдеться про "Сумму теології" Фоми Аквінського – В.П.),*… до універсуму, який розгортається у "Спомині" *(йдеться про роман Джойса "Фінеганів спомин"(1941) – В.П.)*, універсуму відкритого, який постійно розширюється, проте який *повинен* мати модель порядку, правила прочитування та певну форму"[15]. Іншими словами: форма твору обумовлена прагненням створити таку літературну реальність, яка б не тільки і не стільки відображала справжню, але виявляла універсально "діючу" (саме за допомогою літератури) модель світобудови.

Музичний полістилізм прагне поєднати всі шари музичного мистецтва, починаючи навіть із найбільш "вульгарних" та "маргінальних" для академічної культури зразків і закінчуючи зразками "високої культури", проте, саме з метою відтворення певних універсалій. Розподіл музичних стилів та жанрів є для полістилізму досить умовним, хоча і не зовсім, бо такий музичний твір не є перенасиченим "вінегретом" або "смітником, де іноді можна знайти діаманти", а несе у собі певну ієрархію культурних цінностей, прагне не до стирання різниці між цінностями, а до відтворення *співіснування* різних цінностей в єдиному бутті, тобто буття світу зі всіма його вадами та принадами переноситься у буття твору. В цьому є і певний етичний пафос, і естетична цінність, які притаманні саме модерному мисленню.

"Мені, – говорить Шнітке, – не тільки для того, щоб створювати музику, але й для мого існування потрібно виходити з того, що духовний світ упорядкований, структурований за природою своєю, що в ньому існують

свої формули та закони. Що все, що дисгармонує в світі, ... все це також входить у цей порядок. І формула світової гармонії, вірогідніше за все, пов'язана не із знебарвлюванням зла, а з тим, що зло, залучене в стрімку картину цілого, змінює свої функції: в якійсь компліментарній взаємозалежності негативні елементи пригашують одне одного, в результаті чого виникає дещо стрімке і прекрасне"[16].

Таким чином можна констатувати, що полістилізм не може бути визначеним у межах однієї парадигми – чи то модерної, чи постмодерної. Проте, він може слугувати певним містком між двома цими категоріями, одночасно висвітлюючи погляд на деякі твори мистецтва під зовсім іншим кутом зору і звільняючи їх від ситуації "між двома стільцями". Категоріальне наповнення полістилізму здатне виявити нові естетичні грані у погляді на мистецтво, а також здатне подолати суперечності, які в межах поділу мистецьких творів на мистецтво модернізму та мистецтво постмодернізму вирішити дуже складно.

[1]*Куликова И.С.* Философия и искусство модернизма. – М., 1980. – С.6; [2]*Галич О., Назарець В., Васильєв Є.* Теорія літератури: Підручник / За наук. редакцією О. Галича. – К., 2001. – С.392; [3]Там само. – С.50; [4]*Руднев В.П.* Словарь культуры XX века // www.lib.ru; [5]*Ильин И.П.* Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм // www.nietzhe.ru; [6]*Болєцький В.* Лови на постмодерністів // 12 польських есеїв – К., 2001. – С.226; [7]*Маньковская Н.Б.* Париж со змеями (Введение в эстетику постмодернизма) // www.philosophy.ru; [8]*Малахов В.С.* Постмодернизм // Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П. – М., 1991. – С.238; [9]Лексикон нонклассики. Художественно-эстетическая культура XX века. – М., 2003. – С.304; [10]Там само. – С.306; [11]Там само; [12]*Болєцький В.* Лови на постмодерністів // 12 польських есеїв – К., 2001. – С.223; [13]Там само. – С.231; [14]*Руднев В.П.* Словарь культуры XX века // www.lib.ru; [15]Эко У. Поэтики Джойса. – СПб., 2003. – С.49-51; [16]*Ивашкин А.* Альфред Шнитке: Штрихи к творческому портрету // Музыкальная жизнь. – 1988. – №5. – С.21.

Надійшла до редколегії 24.03.2004

В.М.Скалацький, асп.

ІНФОРМАЦІЙНЕ СУСПІЛЬСТВО: НОВІ ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ

У даній статті автор намагається відшукати головні риси постіндустріального суспільства, яке може бути визначене як "інформаційне суспільство". Ця назва характеризує зміни у всіх сферах, таких як економіка, політика, а також зміни людського буття.

In this article the author tries to find the main aspects of postindustrial society, which can be named as "information society". This name is characterized by changes in all social spheres such as economy, politic and also the modification of human being.

Інформаційне суспільство – соціологічно-філософська і футурологічна концепція, котра головним чинником суспільного розвитку визначає виробництво та використання науково-технічної та іншої інформації. Концепція інформаційного суспільства є різновидом теорії постіндустріального суспільства, засновниками її були Д.Белл, О.Тоффлер, Е.Масуда, З.Бжезинський та ін. Розглядаючи суспільний розвиток як "зміну стадій", прибічники теорії інформаційного суспільства пов'язують його становлення з домінуванням "четвертого", інформаційного сектору економіки, котрий йде після сільського господарства, промисловості та економіки послуг. При цьому стверджується, що капітал і праця як основа індустріального суспільства поступаються місцем інформації і знанням. Революційні дії інформаційних технологій приводять до того, що в інформаційному суспільстві класи змінюються соціально недиференційованими "інформаційними співтовариствами"[1].

Нове суспільство – це суспільство розумової праці, засноване на застосуванні людських знань до всього, що виробляється, і до того, як це виробляється. Розумова праця витісняє фізичну і в промисловості, і в сільському господарстві. Майже 60 відсотків американців вже зайняті розумовою працею, а серед нових робочих місць вісім десятих – в інформаційно містких галузях економіки. Сьогодні в країнах з інформаційним суспільством завод відрізняється від промислового підприємства в індустріальному суспільстві не менш, ніж те від своєї попередниці мануфактури. На фермах працюють машини, наповнені мікропроцесорами. Більш того, відкриваються нові шляхи, котрими знання втілюються у вироби, де раніше їх і не бувало. Незалежно від того, в якій якості виступають люди – як споживачі чи як виробники – нові ідеї будуть головним джерелом благополуччя. Наприклад, уже з'явились булочні-ательє, де можна вказати, із чого хліб повинен випікатися, замовити його через комп'ютерну мережу та отримати в той же день до сніданку. Тобто, наші фантазії, культура, знання і вподобання втілюються в шматку хліба. Для виробництва хліба необхідно все більше знань і воно з масового перетворюється в масово-індивідуальне: хліб починає відповідати смакам конкретного замовника. При цьому розрив між особою як споживачем та особою як виробником скорочується[2].

Традиційним великим корпораціям О.Тоффлер протиставляє "малі" економічні – індивідуальну діяльність вдома, "електронний котедж". Вони включені в загальну структуру інформаційного суспільства з його "інфо –", "техно-" та іншими сферами людського буття.

В епоху землеробства головними виступали плуг та кінь. В промислову – царювала сталь, машини, пальне та дороги. В епоху мережевого інтелекту кремній, мікропроцесори і дороги з оптоволокна, тонкішого за волосся, пов'язують людей, які знаходяться в різних кутках кімнати або в різних кінцях планети. В наш час у мережу об'єднуються не лише техніка, а й люди, організації та суспільства. Організації усвідомлюють, що вони вже мають світові масштаби. Можливо, скоро це зрозуміє і все людство. Як сказав екс-віце-президент США Ел Гор: "ці магістралі, точніше, мережі розпорошеного інтелекту... дозволять зробити інформацію загальнодоступною, налагоджувати зв'язки на рівні світового співтовариства. Це стане джерелом постійного і стійкого економічного зростання, дозволить зміцнити демократію, знаходити кращі рішення завдань охорони навколишнього середовища в глобальних і регіональних масштабах, покращити охорону здоров'я і, взагалі, повною мірою відчути себе справжніми господарями нашої маленької планети"[3]. Відбуваються й структурні зрушення в економіці як такій. Злиття галузей обчислювальної техніки (комп'ютери, програми, послуги), зв'язку (телефон, кабельне телебачення, супутниковий зв'язок, радіо) та інформаційного наповнення (індустрія розваг, видавництво, інформаційні послуги) породжують нову галузь промисловості. Ця нова інформаційна індустрія уже на 1997 рік давала приблизно 10 відсотків ВНП США – це трильйон доларів. А за прогнозами фахівців до 2005 року оборот галузі досягне 1,47 трлн. долларів[4].

Інтерактивне інформаційне середовище стимулює глобальні зміни. Як зазначає Мануель Кастельс, відносини влади також трансформуються під впливом соціальних та економічних процесів. Основні зміни пов'язані з кризою національної держави як суверенної одиниці і кризою тієї форми демократії, яка створювалась протя-

© В.М.Скалацький, 2004

гом двох останніх століть. Оскільки представницька демократія своєю логічною основою вважає поняття "суверенної одиниці"[5], розмивання кордонів суверенності веде до невизначеності в процесі делегування народної волі. Глобалізація капіталу, процес збільшення кількості сторін, представлених в інститутах влади, а також децентралізація владних повноважень і перехід їх до регіональних та локальних урядів створюють нову геометрію влади, можливо, породжуючи нову форму держави – "мережеву державу"[6]. Вчені і фахівці, котрі досліджують проблеми перебудови держави, визнають, що нові інформаційні технології – запорука реформ. Але вирішення питання про те, як ці технології допоможуть відійти від застарілих стереотипів у державному управлінні, на практиці впроваджується дуже повільно. Електронна система державного управління – це система з міжмережевою взаємодією. Всередині цієї системи нові технології суміщаються з існуючими, а поза нею інформаційна інфраструктура інтегрується з усім, що існує в електронному просторі: платниками податків, фірмами, електоратом, усіма суспільними інститутами (школами, ЗМІ, лабораторіями, органами державного управління інших рівнів, іншими країнами і тощо).

Створення міжмережевої структури дозволяє не тільки скоротити витрати на державний сектор, а й кардинальним чином змінити процес впливу державних програм на споживача. Міжмережевий державний сектор здатний подолати перешкоди простору й часу, займаючись управлінням і забезпечуючи людей інформацією і послугами саме тоді й саме там, де це потрібно. Державні органи можуть скористатися електронними системами, щоб швидше, економічніше й ефективніше представляти громадянам свою продукцію, при цьому підвищивши її якість. В результаті виникнуть цільові програми, орієнтовані, перш за все, на задоволення нагальних потреб громадян, а не на створення комфорту відживаючим свій вік системам державного управління[7].

Джим Флізик, голова робочої групи з інформаційних технологій в державному секторі США в рамках Програми дослідження ефективності роботи державних органів в інформаційному суспільстві, робить висновки, що в інформаційному суспільстві, використовуючи нові технології, можливо швидко підвищити ефективність праці та навчання, створити нові структури групової організації праці з високою продуктивністю. В політичній сфері можна зробити демократичний процес більш повним, оперативним і всеохоплюючим:

1. *Ефективна особистість*. Персональні комп'ютери із засобами мультимедіа нададуть працівникам державного апарату можливість різко підвищити ефективність праці та навчання. Зекономлений час можна з успіхом витратити на формування особистості з більш широким профілем діяльності. Наприклад, замість того, щоб надовго відряджати працівника на курси, тренінг для підвищення кваліфікації можна включити в його повсякденні обов'язки або перенести додому. Оскільки під час навчання використовуються засоби мультимедіа, воно проходить швидше, а отримані знання є більш довготривалими. Будь-які короткотривалі "перекваліфікації", такі, що відволікають від основного заняття, виключаються, тому що, працюючи в середовищі мультимедіа, людина продовжує вчитися або змушена "перекваліфіковуватися".

2. *Високопродуктивний колектив.* Автоматизовані робочі місця можна об'єднати в робочі групи, створюючи таким чином високопродуктивні колективи. Інструментарій для колективної праці, перетворення інформації, організації робочого часу і прийняття рішень може сприяти створенню нових структур групової організації праці з високою продуктивністю. Наприклад, працівники сфери соціального забезпечення, яким технологи економлять час, можуть витратити цей час на консультації своїх клієнтів, щоб хоча б якоюсь мірою зменшити їх залежність від соціального забезпечення. Для цього необхідно по-новому розподілити роботу в групі, перебудувати бізнес-процеси, здійснити перепідготовку і використати методи маркетингу по відношенню до клієнтів.

3. Інтегрована система державного управління. Корпоративні інформаційні інфраструктури державних органів, засновані на стандартах, – передумова створення нових організаційних структур, на які не розповсюджуються традиційні розмежування в державному апараті. Звичайно, не лише державні органи функціонують як відокремлені князівства. Сьогодні інтелектуальні банки вже намагаються ставитися до клієнтів як до живих людей, а не як до набору окремих рахунків, і в цьому їм допомагають системи з міжмережевою взаємодією. В нових умовах державний апарат поступово починає діяти так само. Але для створення інтегрованої системи державного управління необхідні системи з горизонтальними зв'язками.

Все більшого визнання отримує теза про те, що ставлення до людей потрібно змінювати. Наприклад, у промові про державні органи Марсель Массе, міністр закордонних справ Канади, відзначив: "Зараз, по суті, не залишилось державних органів з обмеженими функціями та рішень, що не потребують залучення декількох традиційних сфер діяльності держави. Відповідно, зростає потреба в новому підході до вивчення задач і пошуку рішень, заснованих на моделях з горизонтальними структурами. Координація по горизонталі зараз – найважливіше, для неї потрібні нові механізми і новий підхід до систем"[8].

Крім цього, інформаційна інфраструктура державних органів сприяє вилученню зайвих проміжкових ланок, коли одні підрозділи дублюють функції інших. Виникають також стимули для формування організаційних молекулярних структур, оскільки певні функції державних органів делегуються меншим, більш рухливим об'єднанням або взагалі недержавними організаціями.

4. Відкрита система державного управління. Оскільки державний апарат починає спілкуватися з постачальниками, споживачами і всіма іншими в електронній формі, характер його послуг змінюється. Наприклад, постачання федерального уряду і багатьох місцевих органів управління вже здійснюється в електронній формі. Документація на закупку парку вантажівок, великого обчислювального комплексу або будівлі все частіше виявляється у цифровій, а не в паперовій формі. Запрошення до участі в проекті являє собою електронний документ, а не роздруківку з багатьма сторінками. В електронній формі надходять і пропозиції. Управління проектами ведеться по мережах, до яких підключені і постачальники, і їх замовники з державних органів. Гроші розподіляються також в електронній формі за допомогою ЕОД. В електронній формі викладаються на всезагальний огляд і відомості про проект.

5. Система державного управління на основі міжмережевої взаємодії. Врешті-решт, по мірі того, як спілкування між людьми, потоки грошових засобів, доступ до інформації і процеси здійснення угоди все більше переміщуються у Мережу, стираються межі не лише між різноманітними державними органами, але й між ними і тими, хто з ними стикається. З'являються нові моделі, навіть нові цілі державного апарату. Завдання, які колись вирішувала держава, і вирішувала погано, передаються общинам. Державний сектор, що функціонує в міжмережевому середовищі, надає населенню

послуги, зосереджені, наприклад, навколо завдань сприяння безробітним, а не навколо "сходинок" державної ієрархії, на різних рівнях яких займаються виплатами допомоги, консультаціями з працевлаштуванню, талонами на харчування і тощо. Віртуальні державні органи будуть створюватися і розпускатися, як цього потребуватиме економіка та суспільство. Держава може спонукати до партнерських відносин на мережевій основі і робити свій внесок в створення матеріальних благ, наприклад, сприяючи взаємодії фірм-виробників автомобілів при розробці машини нового покоління. Держава може формувати нові процеси, що забезпечують участь громадян в електронних слуханнях з приводу можливих ініціатив державних органів, електронному жеребкуванні при вивченні громадської думки, а також сприяти організації віртуальних груп за інтересами, що є важливим для покращення суспільного життя. Звіти при цьому надаються постійно, а не раз на чотири роки. Демократичний процес стає більш повним – оперативним і всеохоплюючим[9].

Поряд з усіма позитивами і новими можливостями, які інформаційне суспільство започатковує в сфері державного управління, багато дослідників виділяють і негативні сторони цього процесу. Наприклад, проблема інформаційної безпеки, тобто стороннього або несанкціонованого втручання в мережу, по суті – державне управління, економічну діяльність і приватне життя. Або проблема тотального контролю держави за громадянами і т.д.

В інформаційному суспільстві ще донедавна традиційні класи розпадаються на рухливі соціальні групи, з котрими індивід себе уже не ідентифікує. Якщо ще 30-50 років тому життєвий шлях людини і коло її суспільних зв'язків визначались, в першу чергу, тим, до якого класу вона належить, і лише потім зверталась увага на її здібності, "багатовимірна" людина інформаційного суспільства може вибирати і будувати свої відносини як захоче і вважає за потрібне. В наш час мало хто сумнівається в штучності та поверхневості будь-яких стереотипів і, як вірно зазначив Мішель Турн'є, "уніформа виходить з моди"[10]. Соціальна роздрібненість нерозривно пов'язана зі ствердженням фрагментарного, децентралізованого способу мислення людей, інформаційне суспільство відходить від всезагальних універсалій. Ще Герберт Маркузе, досліджуючи специфіку розвиненого індустріального суспільства, відзначав, що воно характеризується пануванням над усвідомленням людиною загальних понять таких як "Нація", "Держава", "Партія", "Конституція" тощо. Здавалося б, цим універсаліям не відповідає нічого, окрім тих речей, котрі вони представляють, але, тим не менш, вони починають діяти як самостійні сутності. Таким чином, люди починають виступати не як індивіди, а як представники Нації, Держави, Корпорації, Університету, відбувається процес ідентифікації особистості з вищою сутністю – організацією, класом, національністю, расою тощо, в результаті чого індивідуальність замінюється універсальною реальністю[11].

Тоффлер, на відміну від Маркузе, розглядає цю проблему більш оптимістично. На його думку, прихід суспільства "третьої хвилі" якісно змінює проблему ідентифікацій, котрі стають більш короткочасними, тому що люди приймають або відмовляються від тих чи інших компонентів своїх ідентифікацій скоріше, ніж будь коли раніше[12]. Таким чином, можна зробити висновок, що свідомість перестає бути універсальною і стає "кліповою", тобто відходить від загальних і постійно відтворюваних схем мислення, віддаючи перевагу коротким, але при цьому нестандартним і насиченим думкам. Тут можна провести аналогію з характеристикою культури інформаційного суспільства як бліп-культури. На думку Тоффлера, на зміну довгим "ниткам" ідей, пов'язаних між собою, приходять нові образи й уявлення – "бліпи" інформації: короткі повідомлення, оголошення, команди, заголовки новин тощо, котрі не узгоджуються зі схемами і не піддаються класифікації – частково тому, що вони не вписуються в старі категорії. Тоффлер вважає, що, стикаючись із бліпами, люди "третьої хвилі" почувають себе більш вільними, не намагаючись втиснути нові дані в стандартні поняття і рамки "другої хвилі" або просто перейняти готову ідеальну модель реальності. Замість цього вони бажають влаштувати усе на свій лад, знову і знову відшуковуючи прийнятні для себе моделі, що є досить важким процесом, але при цьому відкриваються більші можливості для розвитку індивідуальності, демасифікація особистості й культури[13].

Поява фрагментарності в житті сучасного суспільства також пов'язана з виникненням так званої контркультури. Як відмічає А.Етционі, рух контркультури ще глибше підірвав раціональне мислення, підносячи до рівня доброчинності психологічну насолоду від невеликої роботи, помірного споживання і відкритих відносин з іншими людьми, природою і самим собою, відносин, котрі не вимірюються речами. Справжній ріст, на його думку, повинен відбуватися не в економіці, а в гармонійних відносинах між людьми і більш глибокому розумінні себе та інших. Життєвість, котру люди втратили в кінці довгого ланцюга раціональностей, контркультура, яких би вона форм не набувала, – "культури наркотиків", "комуни", певних культів, – знаходиться у безпосередньому задоволенні, у вільному прояві поривань, в не раціональній або ірраціональній поведінці, в турботі скоріше про особистісні потреби, а не про інші[14]. Якщо дивитися ширше, то контркультура не є чимось єдиним цілим, мова повинна іти скоріше про множинність контркультур, тобто різних маргінальних рухів, котрі протистоять або не співпадають з основними, легітимними моделями поведінки в суспільстві. Більш того, з часів шістдесятих, коли контркультурні рухи стали відігравати помітну роль в західному світі, відбулась рішуча зміна ставлення до них, та й взагалі змінився їх статус. Справа в тому, що пласт контркультури охоплює значну частину нинішнього суспільства, що, в свою чергу, дає підстави характеризувати його як суспільство "контркультур", причому останні втрачають свій негативний відтінок. Таким чином, у нинішньому суспільстві немає єдиної культури – існує багато різних культур, що і вказує на фрагментарну структуру сучасного суспільства. Власне кажучи, світ є фрагментарним з точки зору стороннього спостерігача, але з точки зору того, хто безпосередньо є включеним в даний фрагмент, світ виглядає доволі цілісним. Адже часто з усієї багатоманітності реальності людині доступний лише її світ, її фрагмент, її власна контркультура, за рамки котрої їй не судилося вирватися – не з-за того, що це в принципі неможливо, а з-за того, що за межами для неї немає нічого значущого.

Безумовно, особливу роль у формуванні фрагментарної культури відіграють телекомунікаційні електронні технології. Саме вони створюють технічну можливість для встановлення насиченого інформаційного поля, яке практично всюди оточує сучасну людину. В інформаційному суспільстві відбувається відхід від централізованого розподілу інформації, що проявляється в розвитку телебачення в напрямку збільшення числа каналів, розрахованих на різні аудиторії, а також розповсюдження кабельного й супутникового телебачення. Практично необмежені можливості для доступу до потрібної інформації дає глобальна мережа Інтернет. Людина може знаходитись у тому фрагменті інформаційного поля, в якому їй це потрібно.

Завершуючи розгляд проблеми фрагментарності в інформаційному суспільстві, слід відзначити, що поряд із процесами дефрагментації мають місце і тенденції з так званим "стиранням меж" між сутностями, які колись були протилежними. Стираються не тільки межі, котрі розділяють класи, раси, нації і держави, не тільки грані між реальним і віртуальним, але змінюються і моделі статевої приналежності. Це проявляється не тільки у постійній емансипації, але й взагалі в новому відношенні до сексуальної ідентифікації, не випадково ж "унісекс" як стиль поведінки і самовираження став популярним в останній час.

Безсумнівно, в рамках даного дослідження не можуть бути охоплені всі зміни, котрі відбулися в суспільстві за останні десятиліття, але вже на прикладі розглянутих процесів видно, що теорія постіндустріального – інформаційного – суспільства не може повною мірою розкрити їх сутність. Вона має скоріш описовий характер і лише конструює ті зміни в суспільстві, котрі назрівають, а також дає певні футурологічні прогнози, тому інформаційне суспільство – скоріше проект майбутнього суспільства. Доповнена постмодерністським змістом, теорія переходить із соціологічного на філософський рівень розгляду нового суспільства і розширює теоретичну базу його дослідження. Сьогодні необхідний узагальнюючий погляд на весь інформаційний спектр, включаючи електронні, телекомунікаційні, медіа і віртуальні технології, на їх місце і роль в житті сучасного суспільства, і в цьому може допомогти філософія.

[1]*Karvonen Erkki*. Informational Societies (Understanding the Third Industrial Revolution). – Tampere University Press, 2001. – P.9-19; [2]*Тапскот Дон*. Электронно-цифровое общество. – К., 1999. – С.11-12; [3]Там само. – С.12-14; [4]Там само. – С.11-12; [5]*Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М., 1999. – С.501; [6]Там само; [7]Там само. – С.496-505; [8]*Тапскот Дон*. Электоронно-цифровое общество. – К., 1999. – С.202; [9]Там само. – С.200-204; [10]*Турнье М.* Тело // Комментарии. – М., 1996. – №10. – С.98; [11]*Маркузе Г.* Одномерный человек. – М., 1994. – С.267-274; [12]*Тоффлер А.* Раса, власть и культура // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986. – С.283; [13]*Тоффлер А.* Третя хвиля // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. – Хрестоматія. – К., 1996. – С.300-308; [14]*Этцони А.* Масштабная повестка дня. Перестраивая Америку до XXI века // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986. – С.303;

Надійшла до редколегії 26.02.2003

Н.М.Спасенко, докторант

ЗДАТНІСТЬ СУДЖЕННЯ ЯК ПОЛІТИЧНА ПРОБЛЕМА: ТЕОРІЯ ЗДАТНОСТІ СУДЖЕННЯ ГАННИ АРЕНДТ В КОНТЕКСТІ РЕЦЕПЦІЇ КАНТОВОЇ КРИТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

У статті розглядається проблема рецепції критичної філософії Канта в політичній філософії Г.Арендт.

This article is about problem of reception of Kant's critical theory in H.Arendt's political philosophy.

Гасло "реабілітації практичної філософії", висунуте Й.Ріттером на початку 70-х років XX сторіччя, було з ентузіазмом підхоплене цілою плеядою німецьких філософів. Однак докладені у цьому напрямку зусилля не досягли ключової для античної філософії категорії ***політичного***, яка, як здавалось, була міцно сполучена з аристотелізмом і разом з ним не підлягала реанімації.[1] Політичне мислення ще надовго залишилось під владою двох специфічних німецьких форм політичної апперцепції: реально-політичної (з акцептацією існуючої держави) та ідеально-політичної (фактичній державі протиставляється образ спільноти, яка призначена подолати її недостатність). Обидві форми ґрунтовані на такій ідеї ***політичного***, яка центрована на пануванні та владі і виповнюється в понятті держави.[2] Ця концепція ***політичного*** довгий час була панівною як у німецькому, так і в інтернаціональному інтелектуальному дискурсі. Внесок Ганни Арендт до цієї традиції без перебільшення був унікальним і навіть конфронтаційним, бо вона відстоювала ідею політики, центровану на громадянство. Саме творчість Арендт в подальшому інспірувала виникнення комунікативно-дискурсивної теорії легітимації політики Ю.Габермаса та цілої низки досліджень влади під кутом зору громадянської політики.

І хоча поняттєвість, властива такі цивільно-політичній апперцепції, генетично пов'язана з античними джерелами практичної філософії та її метаморфоз у християнсько-гуманістичній традиції, Арендт намагається ревізувати її у відповідності зі своїми безкомпромісними вимогами мислити критично.

Критика політичної здатності судження, яка стала невід'ємною частиною політичної теорії Арендт, великою мірою є результатом співпраці мислительки з думкою Канта. Він перш за все цікавить Арендт як великий виняток з німецької ідеалістичної традиції, яка завжди покладала особливе та окреме на жертовник загального та універсального. Кант цікавить її як той, хто намагався, хоч не всюди і не завжди, репрезентувати оту множинність людського буття, оту його плюральність, що її Арендт називає умовою можливості політики, і яку, врешті решт, політика покликана захищати.

Метою даної статті є аналіз неоднозначного характеру рецепції Ганною Арендт Кантової теорії здатності судження. Ми здійснимо його через виокремлення з доробку Арендт шерегу робіт, в яких поняття здатності судження відіграє принципову роль для з'ясування умов можливості політичного буття, тобто таких, в яких ситуативне мислення Арендт набирає трансцендентальної перспективи.

Спроба по-новому зрозуміти Кантівську політичну філософію реалізувалась в Арендт не в черговому прочитанні малих політичних творів Канта, як це традиційно робили, а через апеляцію до останньої з Критик, найбільш пізньої з них та найменш визнаної. Саме тут мислителька знаходить поняття, в якому Кант намагається адекватно відобразити факт буття-серед-інших, буття-з-іншими. Це поняття товариськості. Товариськість він називає великою ціллю людського покликання. Це поняття відіграє свою особливу роль як у докритичних, так і в пізніх роботах Канта. Арендт намагається показати, що в цьому пункті існує безперервність кантівського доробку, і що особистий досвід юного Канта знову з'являється у зрілому творі "Критика здатності судження". І хоча предметами Кантівської критики є, з одного боку, естетика, а з іншого – природа, Арендт підкреслює, що теми "*Критики здатності судження"* мають політичне значення.

У листі до Ясперса 1957 року вона висловлює думку, яка потім увійшла до "*Лекцій про політичну філософію Канта"*: "У Критиці здатності судження, а не у Критиці практичного розуму похована справжня політична філософія…"[3]. Це зауваження допомагає нам зрозуміти певну амбівалентність у ставленні Арендт до Канта і ще раз нагадує ту тривіальну істину, що будь-яка рецепція неможлива без критики. Хоча в "*Критиці практичного розуму"* Кант надає практичному розуму виключну компетентність у моральних питаннях, тут не беруться до уваги політичні імплікації моральної філо-

© Н.М.Спасенко, 2004

софії. "Практичний розум, – пише Ганна Арендт, – резонує і говорить мені, що мені слід і чого не слід робити; він передписує мені закон і є ідентичним з волею; а воля дає наказ, який промовляє в імперативах"[4]. Це означає, що в кантівському практичному розумі множинність не відіграє ніякої ролі.

Так само стримано Арендт ставиться до кантівської філософії історії: "Ідея прогресу в історії як цілому та для людства як цілого імплікує зневагу до особливого та замість цього скеровує увагу до універсального, у зв'язку з яким особливе тільки-но й осмислюється"[5]. Арендт називає це "острахом перед особливим", яка є показною для усієї філософії історії, і саме для тих кількох творів Канта, які розглядають як його політичний доробок. Але саме вони й не досягають специфічно політичного як свого предмету.

На відміну від цього, "*Критика здатності судження"* містить такі теоретичні засади, які відкривають перспективи для політичної філософії нового ґатунку. Це і гімн спаплюженому "спільному смислу" здорового глузду; розширене мислення – можливість думати, бачити речі з позиції іншого; властивість думки, переконання, почуття бути переданим іншій людині.

Але перш за все мова йде про абсолютно нову людську спроможність, яку Кант відкрив під іменем "смаку" – улюбленої теми XVIII століття – спроможність виносити судження. У Канта це вже більше, ніж просто смак, здатність відрізняти прекрасне від потворного. В той самий час вона позбавлена моральної компетенції, вона не стосується розрізнення добра і зла, права й неправа, до чого придатний тільки розум.

Ревізія, яку здійснює Арендт щодо здатності судження, здійснюється у кількох напрямках. Арендт не цікавиться цією новою людською здатністю ні в естетичному, ані в натурфілософському контексті, в які її помістив Кант. Вона водночас відхиляє зв'язок політичної філософії Канта з філософією історії, яка визначається ідеєю прогресу. Вона відхиляє кантівський варіант моральної філософії настільки, наскільки та в категоричному імперативі апелює до узгодження розуму із самим собою, і тому, як підсумовує Арендт, визначений турботою про самого себе, а не турботою про світ. У "*Становищі людини*" (*Vita activa*) мислителька вказує на один з наслідків такої моральної автономії розуму. Це ототожнення свободи та суверенності, яке має місце у Канта, але абсолютно не узгоджується з фактом множинності морально-політичного людського світу[6].

Отже, здатністю судження Арендт цікавиться, перед усім, як тією спроможністю, яка займається особливим. Вона цікавиться товариськістю як умовою функціонування цієї спроможності, а також тим, як ця спроможність взагалі функціонує, тими визначальними моментами, які беруть до уваги людську множинність.

"Лекції про політичну філософію Канта", написані 1970 року, мали підготовчий характер і були покликані слугувати основою для третьої частини "*Urteilen"* з трилогії "*Про життя духу".* Арендт сподівалася швидко закінчити цю частину, але вона так і залишилася недописаною. Тому, говорячи про теорію здатності судження, дослідники творчості Ганни Арендт наголошують на тому, що її належить реконструювати з усього корпусу творів, не обмежуючись ні "*Лекціями"*, ані вказівками з перших двох частин "*Про життя духу"* – "*Denken"* та "*Wollen"*. В останніх проблема судження, первісно практична, а не спекулятивна, підкоряється пізньому потягу до систематики, намаганню створити чіткій поділ та опис духовних спроможностей та діяльностей[7].

Що стосується "*Лекцій"*, то вони були створені ще й з метою популяризації творчості Канта серед американських студентів[8]. Відповідно до цієї мети авторка здебільшого лише побіжно згадувала про свою критику, аніж здійснювала її. Деякі позиції, викладені нею, їй не належали, вона просто використовувала їх заради своєї мети. Певну неоднорідність її міркувань, наявну в Лекціях, можна пояснити тим, що з багатьма з них мислителька лише експериментувала.

Тому нам слід повернутися до попередніх робіт, зокрема до есе "Розуміння та політика" (1953), надрукованого у німецькомовній збірці "Між минулим та майбутнім" (1994)[9]. Важливим для нас є те, що вже в цьому есе формулюються принципові моменти теорії судження, але зовсім в іншому контексті, ніж згодом. Ця робота свідчить, що тема судження з'являється в Арендт безпосередньо з її основного дослідницького інтересу – заклопотаності тим, як слід аналізувати тоталітарне панування, в який спосіб розуміти тоталітаризм, заклопотаності, що нею інспіровані усі праці початку 50-х років. Вихідним пунктом стає констатація "банкрутства здорового глузду", який не лише виявляється непридатним для аналізу політичних феноменів, але й почав уводити в оману. Арендт розглядає здоровий глузд як форму розпаду sensus communus, спільного сенсу. Здоровий глузд спокушає істориків намагатися збагнути історично нове, яке щойно відбулося, через уже знайоме з історії, за допомогою побудови причинно-наслідкових зв'язків. Але історія не знає причин та наслідків, в ній існують умови і можливості. Так, ми не можемо пояснити першу світову війну з історії XIX століття, але ми можемо у світлі цієї катастрофи зрозуміти століття, яке знайшло у цій катастрофі своє закінчення. Ми не мусимо писати історію XIX століття, аби збагнути виникнення антисемітизму та імперіалізму. Націонал-соціалізм не є формою надмірного націоналізму, а сучасний антисемітизм – не продовження старих упереджень. Розшукувати передісторію XX століття ми можемо, лише прояснюючи, які елементи та причини, наявні у XIX столітті, були актуальні у столітті двадцятому.

Іншими словами, темою "Розуміння та політики" стає криза "історичної здатності судження". Арендт описує розуміння як "мислення на самоті", мислення, яке породжує ілюзію, що судити, оцінювати зовсім необов'язково.

Тому під здатністю судження Арендт розуміє зовсім не здатність будувати умовиводи. Її насторожують спроби підмінити ними досвід світу та достовірність. "Де спільні смисли кинуто нами напризволяще, що і відбувається у кризових ситуаціях, ми надто швидко схильні логічні умовиводи приймати як замінник, тому що здібність до логічного мислення, зі свого боку, спільна нам усім. Але ця спільна людська здібність, яка сама функціонує в умовах цілковитого роз'єднання світу і досвіду, й існує виключно "всередині" нас, без сполучення з даністю, є нездатною взагалі щось зрозуміти і, коли вона полишена сама на себе, є конче стерильною"[10]. Аналітичні судження, які залишаються у царині голого мислення, в якій все можливе, але нічого не дійсне, хоча й заміщують судження, але не забезпечують орієнтацій у дійсності.

Пізніше, в "*Елементах та причинах тоталітарного панування"* (1955) здатність судження знову буде згадана як така, що призначає елементам досвіду їх місце в світі і таким чином уможливлює орієнтацію в ньому. Завданням здатності судження є розрізнити фікцію та реальність, дійсність та уяву. Тому мислителька цікавиться не формами мислення, а відношенням мислення до дійсності. Здатності судження потребують, аби сказати, що саме існує.

Це "сказати, що саме існує" може бути адекватним лише завдяки розрізненням. Хто сказав, що "дещо є х",

водночас відрізнив його від y, z тощо. Якщо Арендт закидає науковцям та експертам нестачу здатності судження, то це означає, що вони не здатні розрізняти між силою і владою, або між виготовленням та дією, або між диктатурою та тоталітарним пануванням. А вони, за Арендт, є принциповими розрізненнями.

Факти та події замість інтелектуальних "подібностей і впливів" – ось що цікавить Ганну Арендт в першу чергу. "Мислення дорослішає в подіях живого досвіду і мусить триматися його як єдиного дороговказу, за чиєю допомогою можна орієнтуватися"[11]. Арендт неодноразово посилається на досвід та неусуваність фактичного – упертого Тут, що врешті характеризує людську дійсність.

Авторка есе "Розуміння та політика" ще не звертається до "*Критики здатності судження"*, а цитує "*Критику чистого розуму"*, а саме дефініцію здатності визначального судження, що підводить під дані правила. Якщо розуміння не використовує судження, якщо обидва не стоять у тісній взаємодії, що її слід описувати як підведення (субсимпція) особливого під загальне правило, це визначається Кантом як "недуга", яку не можна усунути – недуга глупоти.

Отже, діагноз Ганни Арендт: занепад здатності судження, а саме труднощі, які постають перед визначальною здатністю судження, труднощі, які супроводжують сучасну епоху від її початку.

Але мислителька ще не використовує іншу форму здатності судження, рефлексивну, про яку Кант веде мову у "*Критиці здатності судження".* Вона, аби виправити становище, вимагає залучення сили уяви. Але така попередня відповідь недостатня навіть для неї самої.

Різниця між судженнями визначальним та рефлексивним стає актуальною для Арендт під час роботи над книгою "*Що таке політика?"*, частина якої вийшла під назвою "*Про революцію"* (1963), а решта була видана як архівні підготовчі матеріали у 1993 році. Зокрема, вона зосереджує свою увагу на тому, що слово **судити** в нашому слововжитку має два відокремлені одне від одного, різні значення, які все ж для тих, хто говорить, йдуть одне опліч одного. В судженні, яке підводить одиничне і часткове під загальне та універсальне, міститься ще й попереднє судження про масштаб, яким оцінюється це одиничне. Сам масштаб та його не домірність тому, що вимірюється, не оцінюються. Колись про масштаб також виносили судження, тепер його тільки запозичують, воно стає засобом судити далі.

Але **судити** може означати дещо зовсім інше, а саме тоді, коли ми конфронтуємо з тим, чого ми ще ніколи не бачили і для чого ніякий масштаб не може бути вказівкою. Це судження, яке не має масштабу, не може ні на що посилатися як на очевидність того, про що належить судити. Воно не має ніяких інших передумов, ніж людська здібність до здатності судження, яка має багато спільного зі здібністю розрізняти, так як і зі здібністю упорядковувати та підводити під загальне правило. Для Канта – це здатність рефлексивного судження[12].

У чому Арендт вбачає цю здатність судити, яку роль відіграє в першу чергу здатність рефлексивного судження у політичному житті, особливо проникливо підкреслює вона у своїй доповіді 1963 року "*Про особисту відповідальність перед диктатурою"*: "Існує ряд причин, чому дискусія про право або здібність судити торкається морально важливих питань. Йдеться при цьому про дві речі: По-перше, як я можу відрізнити право від безправ'я, коли це питання вже передбачене більшістю або моїм близьким оточенням? Хто я є, щоб судити? І по-друге, в якому обсязі, і чи можемо взагалі ми судити минулі події та інциденти, в яких ми не брали участі? Щодо останнього, то очевидно, що ані історіографія, ні судові процедури були б неможливими, аби ми цю здібність заперечували… Тільки тоді, коли ми припускаємо, що людина має у своєму розпорядженні здібність, яка дозволяє їй раціонально судити, не дозволяючи при цьому керуватися почуттями та власним інтересом, здібність, яка виражається цілком спонтанно, тобто не пов'язана з цінностями та правилами, але, навпаки, за допомогою сили судження сама створює свої власні принципи – тільки за такого припущення існує надія, що ми знайдемо тверду опору, якщо ми зважимося ступити на цю дуже небезпечну моральну землю"[13].

Таким чином, від можливості здатності рефлексивного судження залежить оцінка сучасного нового та ретроспекція на історично нове, можливості історіографії та проголошення прав, можливість власного морального судження діяча та пізніше моральне судження про самого діяча.

Якщо ж необхідність виносити судження спростовується, то підставою для такого спростування стають одне або кілька стереотипних тверджень. Таким, зокрема, є припущення, що не існує ніякого суб'єкта, який міг би судити, тобто бути відповідальним; мова йде про те, що кожен існує як коліщатко у механізмі, або що надзвичайна ситуація не залишає вибору для способу дії. Або – інший варіант: не існує дії, про яку належало б судити, бо у звертанні до історії з'ясовується, що схожа історична ситуація вже мала місце, тож ніякого вибору не залишається. Або ставиться під сумнів легітимність судження, той, хто судить дискредитується або як самоправний, або як бездушний, або як той, хто бруднить власне гніздо. В іншому варіанті право судити віднімається на тій підставі, що його має тільки той, хто сам брав участь у тому, що відбулося, або принаймні той, хто був свідком події. Додатково виникає аргумент, що судити про А не можна, якщо водночас не судити про В. Усе це кліше, які завжди готові до послуг тих, хто бажає посперечатись про можливість судити.

Тому, якщо у своїй теорії судження Арендт постійно повертає до значення спільного смислу, значення множинності для здатності судити, тобто до репрезентативності судження, вона знову і знову змушена підкреслювати, що той, хто виносить судження, – це індивід, особа, а зовсім не історія, не природа і не спільнота. У своєму судженні особа посилається на спільноту, разом з якою вона судить, але в ній не розчиняється. Якщо існують "закон історії" або "право природи", то тоді не існує різниці між провиною та невинністю, тоді стають неможливими всі оцінки, вироки та покарання.

В есе 1958 року "Культура і політика", звертаючись до Кантових максим здорового людського глузду, авторка підкреслює вкоріненість принципу згоди із самим собою в античній традиції. Але Кант доповнює його принципом "розширеного мисленння", тобто здатності мислити на місці будь-кого іншого. "Поряд зі згодою із самим собою, таким чином, постає можлива згода з іншими. На це розширене мислення посилається здатність судження, з неї судження черпає силу своєї власної значущості; а це означає в негативному сенсі, що можливо не брати до уваги суб'єктивні приватні умови самого себе, і в позитивному, що воно не функціонує, навіть не може бути задіяне без наявності інших, на чиєму місці здійснюється спільне мислення. Те, чим присутність самого себе є для формальної несуперечливості логіки і не менш формальної несуперечливості етики совісті, присутність інших є для судження. На його долю припадає значущість з певною конкретною загальністю, але в жодному випадку не універсальна значущість взагалі. Претензія на дійсність ніколи не може сягати далі, ніж претензії тих інших, на чиєму місці і з

ким ми мислили. Судження, як говорить Кант, чинне загалом для того, хто судить, але це означає, що воно не чинне для людей, які не виносять судження і не належать до громадської сфери, в якій з'являються предмети, про які належить судити"[14].

Слід завжди мати на увазі, що тема здатності судження включена в Ганни Арендт у контекст проблеми кризи соціальності, втрати соціальністю політичного виміру. Саме це надає теорії судження особливої напруги. Адже кризовий стан – це стан атомізації суспільства, коли розширеному мисленню немає до кого апелювати. Криза вимагає від кожного індивіда суб'єктивного рішення, тобто рішення наодинці із самим собою, яке не дозволяє вільно рухатися у дезінтегрованому просторі соціального. В тоталітарних рухах функції здатності судження заміняються ідеологією. Політична форма західних повоєнних суспільств теж знаходиться під загрозою, тому що через неї дезінтеграція та атомізація не усуваються.

Що означає тоді посилання на спільний смисл, якщо не наявна "розумна" публіка, до якої можна звернути своє судження, коли саме поняття та правила sensus communus пасують перед реальністю? Чи не стає тоді спільний смисл просто ідеєю?

Таким чином, через рецепійовані Арендт елементи Кантової філософії для неї повертаються ті самі труднощі, які стояли перед нею від початку.

Її відповіддю стає теорія революції, яка дещо відрізняється від відомих нам. Два її принципових аспекти – зупинка квазі-автоматичного історичного процесу, в який втягнуто масове суспільство, і заснування інституцій свободи. Саме останні є місцем практикування здатності судження. Але вони й утримуються нею. Отже, жодна ситуація не може звільнити людину від ризикованого обов'язку судити (навіть ситуація терору, за якої діяти небезпечніше, ніж мислити). Адже якщо здатність судження є "спільним розумінням (Gemeinsinn), або навіть власним спільним розумінням, оскільки йдеться про розуміння спільного з іншими світу, тоді ця здатність судження не є чимось особливим, але стилем мислення кожного, і вимагається від кожного й усіх, а не тільки від "мислителів за професією"[15]. В разі, коли інституції свободи відсутні або слабкі, особистість мусить виходити у ширший простір, шукати горизонтів поза ситуацією тут і тепер, апелювати до публіки надсучасної. Так народжується "трансцендентальний принцип публічності", який згодом отримав громадянство в комунікативній філософії останньої чверті XX ст.

Таким чином, можемо говорити про те, що рецепція Ганною Арендт Кантового вчення про здатність судження мала нетривіальний характер. Арендт вилучає його з царини естетики та експлікує з нього важливі політико-філософські перспективи. І хоча теорія здатності судження за життя авторки не була викладена систематично, її реконструкція свідчить про те, що вона була принциповим елементом політичного мислення Арендт. Звернення до внеску Ганни Арендт має сенс з огляду на нагальну потребу розвитку політичної філософії як філософії практичної.

[1]Див.: Gebhart J. Die Rehabilitierung der Politik. Anmerkungen zu Hannah Arendt, in Grethlein, T., Leitner, H. (Hrsg.): Inmittin der Zeit: Beiträge zur europäischen Gegenwartsphilosophie: Festschrift für Manfred Riedel, Würzburg, 1996. – S.65-84; [2]Див.: Vollrath, E. Die Kultur des Politischen, in: Gerhardt (Hrsg.): Der Begriff dr Politik, Stuttgart, 1990; [3]*Hannah Arendt / Karl Jaspers*, Briefwechsel 1926-1969, München, Zürich, 1985, Nr. 209, S.355. Цит. за Vollrath, E.: Hannah Arendts "Kritik der politische Urteilskraft", in Kemper P. (Hrsg.): Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt, Frankfurt a.M. 1993, – S.41; [4]*Arendt H.* Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Pilosophie, hrsg. u. Mit einem Essay v. Ronald Beiner, München, Zürich, 1985, – S.26; [5]I bid. – S.40; [6]*Арендт Г.* Становище людини. – Львів, 1999. – С.180; [7]*Hermenau F.* Urteilskraft als politisches Vermögen: Zu Hannah Arends Theorie der Urteilskraft, Lüneburg, 1999. – S.73-74; [8]Англійською *Лекції* вийшли також після смерті Арендт: Lectures on Kant's Political Philosophy, hg. Roland Beiner, Chicagi, 1982; [9]*Arendt H.* Verstehen und Politik, in ders.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, hg. v. Ursula Ludz, München, 1994. Це видання містить значно більше есеїв, ніж англійське оригінальне видання, з якого зроблено український переклад; [10]I bid. – S.121; [11]I bid. – S.18; [12]Див.: Arendt, H. Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß, hg. v. Ursula Ludz, München, 1993. – S.20; [13]Цит. за Hermenau, F. Urteilskraft als politisches Vermögen: Zu Hannah Arends Theorie der Urteilskraft, Lüneburg, 1999. – S.50-51; [14]*Arendt H.* Kultur und Politik, in ders.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Ubungen im politischen Denken I. – S.298. Див. також Криза культури: її соціальне і політичне значення // Арендт Х. Між минулим і майбутнім. – К., 2002; [15]*Vollrath E.* Hannah Arendts "Kritik der politische Urteilskraft" – S.50.

Надійшла до редколегії 21.01.2004

С.Г.Супругова, асп.

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО І СПІЛЬНОТИ: ЇХ ВЗАЄМОДІЯ ТА ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК

Стаття присвячена аналізу концепції громадянського суспільства та його структури. Представлена позиція розглядається в рамках двох традицій – лібералізму і комунітаризму. Автор спробував розкрити розуміння ідеї громадянського суспільства як сфери недержавних суспільних інститутів і відносин. У роботі відстоюється і підтримується позиція теоретиків комунітаризму та з'ясовується взаємозв'язок громадянського суспільства і спільнот.

This article analyses the conception of civil society and its structure. The problem is studied in two dimensions – from the point of view of two traditions – liberalism and communitarism. The author reveals the idea of understanding civil society as sphere of non-state social establishments and relationships. In this article he stands on and supports the idea of theorists of communitarism and brings out interconnection between civil society and community.

Останнім часом навколо поняття "громадянське суспільство" розгорнулися активні дискусії та суперечки. Пов'язані вони з розвитком нашої країни як молодої і незалежної держави, що прагне у своєму становленні реалізувати демократичні принципи, а тому вже зараз відчуває потребу вступити на шлях формування громадянського суспільства. Розуміючи дану необхідність, учені й політики заповнили інформаційне поле обговоренням представленої теми. І, в першу чергу, науковці задалися питаннями "Що ж таке громадянське суспільство? Що розуміють під даним поняттям? Що необхідно для того щоб сформувати його в нашій країні? Яку користь воно принесе?" тощо. Водночас, вони звертаються до джерел виникнення самого поняття громадянське суспільство і його ознак. Український науковець А. Карась у статті "Громадянське суспільство: етапи формування й концептуальні особливості інтерпретації"[1] зазначив, що, сьогодні важливою причиною актуалізації концепцій громадянського суспільства постала зацікавленість країн у демократичному перетворенні. Інтелектуали та політики вбачають у громадянському суспільстві потужні чинники для пожвавлення суспільної ініціативи, створення нових сфер життя, поширення прав людини, зменшення міри будь-якої форми насильства та звернення державно-політичної влади до самоврядних організацій.

Особливо активними в питанні формування громадянського суспільства серед українських політиків стали В.Литвин і В.Медведчук, їх статті набули популярності у ЗМІ. Величезну кількість статей, збірників, тез розповсю-

© С.Г.Супругова, 2004

дили українські науковці та суспільні діячі. Часто згадуються такі прізвища, як В.Барков, В.Безверхий, Є.Бистрицький, Л.Ільчук, М.Обушний, М.Мокляк, С.Рябов, М.Рябчук, А.Карась, П.Леоненко, О.Рєзник тощо.

Також увагу звертають на такі імена, як К.Поппер, Б.Барбар, Е.Блек, Т.Пейн, Ю.Хабермас та інші. Серед російських дослідників активне обговорення ведеться К.Гаджієвим, В.Лекторським, О.Орловою, Т.Заславською, Г.Дилигенським, А.Галкіним, М.Шабановою, М.Рацом, Л.Пономарьовим, О.Єфремовим, Ю.Рєзником й ін.

У загальному вигляді поняття "громадянського суспільства" набуває особливого змісту і виражає певний тип суспільства, його соціально-економічну, політичну та правову природу, ступінь розвитку та завершеності. Іншими словами, це таке суспільство, яке відповідає певним критеріям, що визначені історичним досвідом людства. Тому громадянське суспільство розуміється як більш високий рівень розвитку соціальної спільноти в її зрілості, розумності, справедливості та людяності.

Генезис ідеї громадянського суспільства починається з античності, де воно розглядалось як об'єднання громадян, при цьому суспільство та держава не були диференційовані. Давні греки та римляни розуміли їх як єдине ціле. Однак, членом суспільства міг бути лише вільний громадянин, раби такого статусу не мали. У Середньовіччі про громадянське суспільство намагалися не міркувати, а всі люди сприймалися як "раби божі". Сучасна концепція громадянського суспільства починає створюватися в епоху Нового часу. Цьому сприяв ряд чинників: формування буржуазних стосунків, що вплинули на творення суспільних груп, які протистояли феодальним порядкам та церкві; розвиток ідеї розділення суспільства та держави; походження влади набуває не релігійного, а світського пояснення. Поступово починає стверджуватися ідея "прав людини", які влада не може порушувати, зокрема, право приватної власності та право на особисту свободу. Філософія Нового часу фіксує, що громадянське суспільство є суспільство чужинців, яким воно допомагає існувати разом і взаємодіяти не як ворогам, а як членам одного соціуму. Характерним моментом для всіх концепцій на початку XVII–XVIII ст. було те, що громадянське суспільство ще не протистояло державі, а дані явища розумілись як тотожні завдяки наступним причинам: по-перше, ще не відбулася значна диференціація та спеціалізація сфер суспільного життя; по-друге, основою становлення сучасного суспільства стають політичні, правові та етичні стосунки, оскільки економіка ще не сприймалася в якості фундаменту суспільства; по-третє, ролі людини як приватної особи і як громадянина, "мешканця публічної сфери"[2] не були жорстко розведені. Однак, згодом держава відокремлюється від громадянського суспільства, що стає необхідністю, оскільки не можна було допустити, щоб держава як орган керування всім суспільством підпорядковувалась приватним інтересам, що домінували в громадянському суспільстві. Отже, під громадянським суспільством стали розуміти особливу сферу відносин, зокрема, майнову, ринкову, сімейну, моральну, що повинні знаходитися у певній незалежності від держави. У даному сенсі громадянське суспільство пояснювалось як таке, в якому, окрім офіційних інститутів держави, існує неконтрольований ними уклад життя. Це сфера реалізації інтересів окремих індивідів та їх об'єднань, взаємовідносини товаровиробників та споживачів. Тобто, влада не повинна була втручатися у громадянське, приватне життя людей, у соціальне середовище вільного підприємництва та ініціатив, а залишалася на місці "доглядача" й "судді". Громадянське суспільство виступало у ролі синоніму ринкових відносин та інших форм діяльності, що не ототожнювалися із офіційною владою.

У сучасних теоретичних дослідженнях можна виділити дві основні інтерпретації даного поняття. По-перше, воно характеризує певний стан соціуму й ідентифікується з державою, в якій основні права та свободи особистості юридично забезпечені і політично захищені. А також сприймається в якості цілісної національної макроспільності, що включає державу. По-друге, громадянське суспільство пов'язують із сферою позадержавних стосунків, структур та інститутів. Воно займає місце між державою та економікою, не залежить від них і не ототожнюється з ними; постає в якості арени, на якій реалізуються етичні відносини, що впливають на бюрократичні та ринкові структури держави; виконує функції єднання соціуму; стає посередником між особистим та суспільним інтересом, між особистістю та державою. Але розуміння громадянського суспільства не зводиться до протиставлення його державі, не робиться акцент на його незалежності й самостійності, оскільки між державою та громадянським суспільством існує тісний зв'язок. Держава повинна діяти в інтересах суспільства, тому необхідні певні механізми та канали для зв'язування громадянського суспільства й держави. Дані механізми і канали забезпечують перехід приватних інтересів у загальнонаціональні, а також повинні поставити громадянське суспільство у центр державного функціонування. На даному етапі виникає проблема не відокремлення держави та суспільства, а встановлення ефективних способів та каналів їх зв'язку. Розвиток громадянського суспільства можливий лише у демократичній державі, а остання формується і зберігається як стійка форма суспільного розвитку завдяки розквіту громадянського суспільства. Держава структурує та впливає на соціальні відносини, а громадянське суспільство встановлює взаємозв'язок та взаємодію між його членами.

Існує інше трактування громадянського суспільства, на якому ми надалі зосередимо нашу увагу. Розрізнюють екзистенційне (вузьке) та соціально-політичне (широке) розуміння. У першому випадку під громадянським суспільством розуміють сукупність соціальних суб'єктів, що володіють внутрішньою свободою, відповідальністю та високим громадянським духом. Громадянське суспільство засновується на цінностях особистої незалежності, забезпеченні прав людини, головним чином власності. Таке розуміння пов'язується з ліберальною традицією. До другого відносяться суспільні інститути або соціальні структури, які складаються з організацій і мереж. Англійський історик та політолог Ентоні Блек показує, що становлення такого громадянського суспільства відбувалося через вільні міста, ремісничі гільдії, комуни, корпорації. На його думку, структуроутворюючими елементами розуміння громадянського суспільства є особистість та власність, але механізм реалізації основних інтересів новоєвропейської людини був груповий або комунальний. Історично він формувався у певних групах під назвою гільдії. Перші гільдії з'являються в Європі приблизно у 1100 р. Основними принципами, що сприяли їх об'єднанню та збереженню, були солідарність, взаємодопомога, почуття професійної і групової честі, спільне розуміння справедливості. Одночасно з розвитком гільдій могутнього підйому набувають міста, які формують більш складні структури самоуправління: магістрати, ополчення, суди, органи охорони та оподаткування. Спільними принципами як міста, так і гільдії стали самоврядування, взаємодопомога, певні правові гарантії. На основі цих принципів формувалася громадянська традиція, яка передавалася із покоління у покоління. Наступність політико-правових і культурних

традицій привела до кристалізації громадянського суспільства, і колишні гільдії перетворилися в профспілки, кооперативи, промислові корпорації, а інститути міського самоврядування трансформувалися в сучасні мерії та міські адміністрації. У результаті склалася "система самостійних і незалежних від держави суспільних інститутів і відносин, що покликані забезпечити умови для самореалізації окремих індивідів і колективів, реалізації приватних інтересів і потреб, що виражаються і здійснюються через такі інститути громадянського суспільства, як родина, церква, система освіти, наукові, професійні й інші об'єднання, асоціації, організації тощо"[3]. Отже, громадянське суспільство починають розуміти як мережу спільнот, до яких відносяться всі вище перераховані інститути. Таку концепцію підтримують представники комунітаризму.

Західний дослідник Бенжамін Барбар зауважив, що і комунітаризм, і лібералізм ґрунтуються на структурі розуміння соціального простору, який складається із двох секторів – приватного та публічного. Дані сектори досить складно сполучити один з одним через обопільне суперництво. Публічний сектор звеличується над приватним у відношенні держави й урядових інститутів, а приватний – домінує у всіх інших сферах, тобто від окремого індивіда до соціальних організацій, від економічних корпорацій до суспільних об'єднань. У результаті публічний сектор спирається більше на владу, а приватний – на свободу й індивідуальність. При цьому будь-яке збільшення в одному секторі незмінно приводить до спаду і виснаження в іншому. Тому зміни в одній сфері спричинюють зміни в іншій, тобто якщо більше влади, то менше волі, а якщо більше приватного, то менше публічного, і навпаки.

Ліберальна модель допускає існування громадянського суспільства лише у приватному секторі, в якому соціальні відношення здійснюються вільними громадянами для задоволення їх інтересів та задля захисту їх свобод. На думку автора, за ліберальною моделлю громадянське суспільство складають люди, що ведуть відособлений спосіб життя, між якими неможливий ніякий морально-етичний баланс, а на шляху до створення політичних відношень необхідна згода кожного. Тому він називає ліберальну модель соціальним договором, оскільки окремий індивід у громадянському суспільстві по відношенню до уряду займає привілейовану позицію приватного сектору, бо уряд сприймається тільки як об'єкт, що служить його інтересам, а сама людина є споживачем урядових послуг, але найчастіше вона бачить в уряді поглинача своїх воль. Головним актором виступає громадянин у ролі споживача урядових послуг і суверенного індивіда, наділеного правами. Ліберальна модель не відкидає існування громадянських об'єднань, споживчих кооперативів та правових організацій. Вони визнають, що ці об'єднання є найбільш життєздатними й ефективно захищають людей від обмежень з боку уряду, але вони не здійснюють співробітництва, кооперації і не прагнуть до солідарності чи спільності. Лише приватні підприємці, що стоять на чолі об'єднань, є реальними акторами громадянського суспільства.

На думку дослідника, громадянське суспільство у ліберальній теорії розуміється як "сурогат приватного сектору і синонім споживачів, наділених правами, являє собою волю в самому широкому смислі цього слова, однак відкритість – у самому вузькому значенні"[4]. Автономний, самотній, егоїстичний громадянин-споживач взаємодіє з державою лише для задоволення своїх економічних інтересів та реалізації своїх прав і не є в ній активним захисником її благ та інтересів, а залишається лише "амбівалентним демократом". Науковець вважає, що дана концепція не змогла пом'якшити відносини людини та держави, а також не змогла "зупинити ослаблення спільності і солідарності, що визначає мобільність існування людини в постіндустріальних суспільствах"[5].

Комунітаристи, як уже було зазначено, також визнають поділ соціального простору на два сектори, але, на противагу лібералам, вони не розглядають суспільство як ігровий простір для людей та їхніх добровільних організацій. Для них громадянське суспільство являє собою комплекс безладних соціальних відносин, що зв'язують людей у родини, клани, братерства, ієрархії, тобто у спільноти. Теоретики комунітаризму визнають, що більшість асоціацій скоріше приписані, аніж добровільні. При цьому автор вказує на те, що сучасні і давні спільноти значно відрізняються. Якщо в давнину спільноти складалися на основі традицій і мали природні початки, то сьогодні вони соціально сконструйовані часом. Вони стають соціальними винаходами нашого суспільства і репрезентуються як загальна норма, більш відчутні і продиктовані строго політичними розуміннями. У порівнянні з ліберальною моделлю в комунітаризмі головним актором громадянського суспільства вже виступає не наділений правами споживач, а член спільноти, що почуває себе зв'язаним із собі подібними спільним походженням, кров'ю і традиціями. На думку автора, "громадянство в даному випадку виражає свою культуру через протиставлення себе деяким "іншим" і "чужим", тим самим підкреслюючи свою ексклюзивність"[6]. Якщо ліберали розглядають громадянські об'єднання як економічні корпорації, то комунітаристи – як природні спільноти, і визнають громадянське суспільство мережею цих спільнот.

Прихильники лібералізму наполягають на максимальному невтручанні, держави в особисту сферу, намагаються відгородитися від державних чиновників, що нав'язують свої цінності індивідам й мінімізувати роль держави, аж до повного її зникнення.

Комунітаристи, навпроти, хочуть асимілювати державу для збільшення своєї спільноти. Тому громадянське суспільство розглядається як спільність спільнот, при цьому воно є органічним і монолітним цілим. Теоретики даної концепції побоюються зникнення держави і намагаються підкорити її собі для того, щоб вона служила інтересам спільноти, оскільки спільнота є батьківщиною, деяким кланом у вигляді "українського народу", "російської нації", "християнської Америки". На жаль, природні спільноти в сучасних умовах піддаються секуляризації, утилітарним тенденціям і ослабленню "природних" соціальних зв'язків, що перетворює їх на штучно створені, а тому сьогодні з'являються не природні спільноти, а штучні і вільні об'єднання.

Оскільки громадянське суспільство розглядається, в першу чергу, як суспільство громадян, тобто "осіб, наділених широким колом різних прав, які більш-менш активно і відповідально, колективно й індивідуально ними використовуються"[7], тому треба приділити увагу розумінню "громадянина" у громадянському суспільстві з точки зору обох теоретичних концепцій.

Ю.Габермас відзначає, що в основі ліберальної традиції покладена індивідуалістсько-інструментальна позиція ролі громадянина. Громадянство сприймається на зразок членства у будь-якій організації, що обґрунтовує його правове положення. Індивіди залишаються відстороненими від держави і роблять певний внесок у відтворення держави у вигляді, наприклад, голосування на виборах або через податкові виплати. Згідно з ліберальною традицією, громадянин не відрізняється від приватних осіб, що відстоюють перед державним апа-

ратом свої дополітичні інтереси. Ч.Тейлор відмічає, що у центрі уваги знаходяться індивідуальні права, принцип рівності перед законом і здійснення практики управління, що враховує перевагу громадян. Здатність бути громадянином полягає у тому, щоб актуалізувати дані права й добиватися дотримання принципу рівності перед законом, а також здійснювати вплив на осіб, що приймають рішення.

Комунітаристська парадигма розглядає громадянина як члена етично-культурної спільноти, що має можливості самовизначатися. Громадяни інтегровані у політичну спільноту як частина у ціле. Таким чином, вони можуть сформувати свою особистісну та соціальну ідентичність лише згідно із спільними традиціями та у визнаних політичних інститутах. Громадянство актуалізує себе лише у колективній практиці самовизначення. Ч.Тейлор вважає, що комунітаристи у здатності бути громадянином бачать участь у самоврядуванні як сутності свободи, що повинна бути гарантована. Повна участь у самоврядуванні розглядається як здатність іноді робити свій внесок у формування консенсусу, котрий забезпечував ідентифікацію індивіда та групи. Члени спільноти наполягають на можливості не тільки бути керованими, а й у певних випадках керувати самим. Громадянське суспільство сприймається як цілісність, у котру входять спільноти, що складаються із громадян. Перевага комунітаризму полягає у тому, що ізольовані індивіди не можуть протистояти державному апарату, оскільки політична автономія – це та самоціль, яку сам по собі здійснити ніхто не може, а тим паче у приватному переслідуванні особистих інтересів. Втілити її можливо лише разом, на шляху інтерсуб'єктивно здійснюваної практики. Правове положення громадянина вибудовується лише у відношеннях взаємного визнання і жадає від кожного перспективи прийняття учасника. Але відношення визнання, що гарантовані правом, вимагають об'єднаних зусиль громадян, які не можуть бути примушені через правові норми. Адже статус громадянина, що сформований правовим чином, залишається залежним від тих мотивів і переконань, що орієнтовані на спільне благо громадян. Дана модель громадянства "нагадує про те, що інститути, гарантовані конституційним правом, лише в тій мірі мають цінність, в якій робить їх цінністю населення, що звикло до політичної волі, обжилося в практиці самовизначення, котре здійснюється в перспективі "ми"[8]. Тому комунітаристи наполягають на тому, що громадянин повинен ідентифікуватися зі своєю формою життя. Тобто, визнається певна спільна свідомість, яка виникає із ідентифікації зі свідомо прийнятими традиціями власної політично-культурної спільноти.

Соціальні межі виконують не лише функціональне значення, а й регулюють належність громадянина до спільноти з історичною долею та до політичної форми життя, що формують самого громадянина. Громадянство є відповіддю на питання "Хто я?" і "Що я повинен робити?". Належність до політичної спільноти обґрунтовує визначені обов'язки, які відповідають патріотичній моралі, під котрою Ю.Габермас розуміє спільну ідентифікацію з історичною спільнотою, яка заснована на певних цінностях. Лояльність такого типу виходить за рамки інституціонально опосередкованих правових обов'язків, оскільки кожен член спільноти готовий принести у жертву особисту вигоду заради інтересів спільноти. Вірність цієї концепції полягає у тому, що сама держава представляє таку форму життя, яка "не розчиняється цілком в абстрактній формі інституалізації всезагальних принципів права. Ця форма життя творить політично-культурний контекст"[9], в якому громадяни мають повне право на самоствердження власної форми життя. У них включаються нові члени спільноти і таке життя не може бути цілком виписане правовим законодавством, оскільки існують неписані закони, котрим беззастережно підкоряються всі члени громадянського суспільства. Тому громадянство пов'язується з певними історично сформованими культурними ідентичностями. "Майбутній громадянин повинен бути здатним і готовим виступити як член даної особливої історичної спільноти, її минулого і майбутнього, форм її життя та інститутів, у рамках яких міркують і діють її члени"[10].

Комунітаристи надають значної ваги громадянському суспільству, що має свою структуру. Вона розуміється як мережа спільнот, котра об'єднує громадян і виражає їх різнорідні інтереси. Структура громадянського суспільства сприяє знаходженню прав громадян, їх самореалізації у колективній участі у прийнятті та здійсненні рішень. До структури громадянського суспільства відносять: політичні партії, підприємницькі організації, церкву та релігійні організації, неформальні об'єднання, мафіозні структури. Вони є основними структурними компонентами громадянського суспільства, які будуть нами розглянуті.

Існує особлива сфера громадянського суспільства – сфера політичної участі, в якій громадяни беруть участь у формуванні державної влади. Як ми вже зазначали, громадянське суспільство не є в цілому політичним об'єднанням, але в його рамках діють політичні утворення, що забезпечують зв'язок громадянського суспільства та держави. Такими політичними об'єднаннями є політичні партії, котрі є найбільш значним елементом організаційної структури громадянського суспільства. В основу їх діяльності покладена спільність політичних інтересів. У взаємодії громадянського суспільства та багатопартійності існує ряд особливостей. Так, виникають проблеми взаємовідносин різних інститутів правлячої партії та опозиції, політичної культури партій та методів їх боротьби. Основні принципи громадянського суспільства потребують, щоб усі розбіжності, які виникають в процесі суспільного розвитку, вирішувалися згідно із фундаментальними загальнолюдськими цінностями. Тут неприйнятні силові прийоми, а мова політичних компромісів є найважливішим показником політичної культури. Виділяють дві важливі функції політичних партій, що мають відношення до громадянського суспільства. По-перше, партійно-політична система достатньо ефективно забезпечує інтеграцію різних рівнів громадянського суспільства. По-друге, партійно-політична система своєю діяльністю забезпечує неперервне та природне наповнення й оновлення політичної еліти. Під час політичного процесу, який проявляється у виборах, виборчих кампаніях, відбувається спонтанне висування на керівні позиції в партіях найбільш діяльних, обдарованих і професійно підготовлених політиків. Значення даного відновлення еліт зростає в результаті економічного росту й удосконалення системи організації політичного простору суспільства.

Основним політичним інститутом, що збирає різні партії в їх єдності, є парламент. Він здатний ініціювати політичну активність громадян. При цьому парламент дозволяє не лише усвідомлювати свої інтереси, а й погоджувати їх між собою. Він не лише представляє різні суспільні групи, а сприяє уникненню прямих зіткнень, громадянських війн, замінюючи міжусобні конфлікти громадянським миром та згодою. Парламент є інструментом громадян країни для створення громадянського суспільства.

У контексті "громадянське суспільство – держава" останню можна розглядати у двох вимірах: як публічно-

правову асоціацію, в котру входять усі громадяни, і як публічно-владний апарат, що здійснює державну владу. Громадяни самі по собі можуть тільки брати участь у формуванні і здійсненні державної влади. Громадянське суспільство у цьому зв'язку виступає і як керована державою система, і як саморегулююча соціальна система. У цьому немає суперечності, оскільки, як саморегулююча соціальна система, воно задає параметри і межі державного втручання, визначає функції і задачі держави. Громадянське суспільство завжди намагається обмежити вплив держави на суспільні відносини, звести її роль до охоронних функцій. У свою чергу, державне регулювання реалізується у роззосередженні економічної влади, що сприяє зміцненню систем представницької демократії, бере участь у зрівноважуванні відносин різних класів і соціальних груп, регулює соціальні напруги за рахунок активної економічної політики. В економічній сфері держава розширює рамки громадянського суспільства в процесі перерозподілу ресурсів та політики ціноутворення. Держава також сприяє формуванню єдності в різноманітті різних національно-етнічних спільнот. Тому громадянське суспільство здатне зберегти історично успадковану лінгвістичну і культурну самоідентифікацію, а також лояльність до загальнонаціональних цінностей і символів, сформованих державою.

Наступним структурним компонентом громадянського суспільства виступають профспілки. Під профспілками розуміються "добровільні, незалежні від наймача і держави об'єднання найманих робітників для захисту їхніх економічних інтересів, насамперед у відносинах з наймачами і шляхом колективних переговорів"[11]. Поряд із економічною функцією профспілки виконують також політичну та соцієтальну. Вони можуть активно діяти у громадянському суспільстві й перетворювати його відповідно до інтересів громадян, а також, якщо громадянського суспільства ще не існує, сприяють його становленню. Роль профспілок полягає у наділенні найманого робітника правами й у створенні з нього громадянина. Відмінні риси профспілок як асоціації громадянського суспільства полягають у ряді чинників. По-перше, профспілки – це багатофункціональні організації, які насамперед виконують економічну функцію, до політичних засобів вони вдаються для вирішення своїх соціально-економічних завдань, але також втручаються в сферу політики для національного визволення, захисту чи відновлення демократії в країні, боротьби із загрозою війни, підтримки якої-небудь партії; по-друге, вони спираються на певну групу людей, яка виділяється в суспільстві особливостями свого існування, насамперед – це наймані робітники; по-третє, профспілки мають природних партнерів-противників у вигляді підприємців. Роботодавці одночасно і протистоять профспілкам, і співробітничають з ними. По-четверте, профспілки – це організації загальнонаціонального масштабу, що вступають у взаємини співробітництва, взаємної підтримки або конкуренції і суперництва з іншими добровільними асоціаціями. Ще на початку своєї діяльності профспілки захищали право громадян на організацію, на захист своїх інтересів, сприяли перетворенню безправних робітників у повноправних громадян, боролися за соціальні права своїх членів тощо. Таким чином профспілки стали новим "центром сили", який врівноважував владу підприємця і забезпечував права громадянина. І сьогодні вони продовжують виступати проти безробіття, інфляції, припливу іммігрантів, критикують системи страхування, медичного обслуговування. Отже, профспілки беруть активну участь у життєдіяльності громадянського суспільства і виконують в ньому важливу роль.

Формування громадянського суспільства засноване на певних цінностях, нормах, смислах, ідеях, без яких не можуть існувати ні спілкування, ні самосвідомість, ні інші форми внутрішнього людського досвіду, що складають частину нормального життя будь-якого цивілізованого суспільства. Особливого значення у громадянському суспільстві набуває релігійна сфера. Вона стає самовідтворюючою формою соціального, морального та загальнокультурного служіння людям. "Дійсно, саме вільні релігійні союзи грають у сучасному суспільстві незамінну роль у стримуванні сил сваволі і корупції, у підтримці соціально знедолених, в організації систем гуманітарної допомоги, у поширенні священних текстів і традиційної музики, у підтримці і відновленні пам'ятників культового мистецтва, в історико-релігійних наукових дослідженнях, в екологічних і правозахисних ініціативах, в оригінальній науковій і художній творчості"[12]. Духовні цінності стають основою у створенні загальнодемократичних цінностей, на які спирається громадянське суспільство.

Важливого значення набуває досвід віри: віри у присутність певної іманентної розумності, солідарності та автономності. Віра є структурним шаром громадянського суспільства, завдяки чому людство йде від насильства, беззаконня і диктатури. При цьому філософія і нормативна структура громадянського суспільства, знову таки, будується на вірі. Усвідомлені людьми, вони перетворюються в загальнозначущі норми моральної і правової регуляції і виявляються структурними конструкціями громадянського суспільства. Загальнозначущі норми постають як дещо відкрите і незадогматизоване у демократичній спільноті людей.

Найбільш розповсюдженою формою структурування громадянського суспільства є неформальні або суспільні організації, що складають дві основні групи. До першої відносяться різнорідні об'єднання, які захищають інтереси своїх членів. Серед них існують, окрім племінних та громадських інститутів, спортивні та культурні об'єднання, шкільні та піклувальні ради, релігійні громади, професійні асоціації, масові організації тощо. Дані організації існують у певному соціальному середовищі й орієнтовані на інтереси в середині групи. Засобами реалізації інтересів може бути взаємна допомога, солідарність, обмін послугами. Всі ці чинники допомагають об'єднати зусилля для вирішення конкретних соціальних, політичних, економічних, професійних завдань. Частина цих організацій виникає із політичної сфери, але поступово вони відмежовуються від політичних партій і переходять на самостійну основу.

Інша група об'єднань виражає більш широкі суспільні інтереси і відноситься до категорії неурядових організацій. Термін "неурядові організації" використовується у двох значеннях. Іноді він відноситься до всіх організацій, що не входять до державного апарату, але частіше його використовують для визначення суспільних організацій, що не мають членської структури та здійснюють благодійну, фінансову, технічну допомогу. До неурядових організацій відносяться також ентузіастські об'єднання, що беруть участь у програмах підтримки інших суспільних та державних структур через навчання, розповсюдження інформації, проведення досліджень, здійснення консультативної допомоги тощо. Неурядові організації у громадянському суспільстві розглядаються як "інститути, сфера і напрямок діяльності яких обмежені соціальними параметрами"[13]. Поступово неурядові організації стають виразниками громадянських інтересів, що не знаходять адекватної реалізації у державній політиці. Добровільні організації орієнтовані на створення невеликих підприємств та центрів для забезпечення населення робочими місцями, будування шкіл,

організації пільгових кредитів. Також формуються правозахисні організації, які борються за права підсудних, та організації екологічного захисту. Неурядові організації діють на благо розвитку держави у тих сферах, де її активність надто низка. Згодом неурядові організації із вирішення соціальних проблем еволюціонували у процес соціального розвитку самого суспільства.

Останніми структурними елементами громадянського суспільства є армія і кримінальні структури. На перший погляд, вони протистоять основам громадянського суспільства, але якщо подивитися на ці елементи більш уважно, то існування та розвиток держави буде залежати від контролю над ними з боку громадянського суспільства, оскільки лише завдяки контролю над цими структурами можливий демократичний розвиток країни.

Почнемо з армії. У залежності від того, наскільки армія бере участь у політичному режимі держави, настільки можна визнати її демократичною і правовою, а також настільки можна визнати існування або відсутність громадянського суспільства. Існування воєнного режиму в країні вказує на неблагополуччя в суспільстві, відносну слабкість і дрібність елементів, з якими пов'язується розуміння громадянського суспільства. І навпаки, коли військові витримують політичний нейтралітет і виконують свої прямі обов'язки, не втручаючись у керування державою, ми можемо говорити про життєдіяльність громадянського суспільства. Тому громадянський контроль необхідний для того, щоб недемократичний характер (до розуміння якого входять наступні риси: наказна система команд, що надходять зверху вниз, жорстке їх виконання підлеглими без обговорення і критики, дисципліна), властивий армії, не був перенесений на суспільство і не нашкодив самим військовослужбовцям. Контроль також необхідний для того, щоб функції армії не виходили за рамки захисту рубежів і територій держави від зовнішніх погроз, збройні сили не претендували на самостійну політичну роль, а також мали можливість підтримувати на рівні свою оснащеність і навички особового складу, не перевищуючи розумних потреб оборони, щоб виключити самодурство в збройних силах і забезпечити кар'єрний ріст грамотних фахівців, щоб не було зловживань матеріальними ресурсами, що надходять у розпорядження військових. Отже, армія є структурним компонентом громадянського суспільства, яке повинно здійснювати контроль за збройними силами, щоб не була встановлена гегемонія військовослужбовців в державі й не було втрачене існування самого громадянського суспільства.

Глобальною проблемою людства стають кримінальні структури, що проявляються через корупцію і злочинність. Таку проблему громадянське суспільство не може залишити осторонь, оскільки корупція стала тим явищем, яке визначає політичний, економічний та культурний розвиток на національному й регіональному рівнях. Посилення уваги громадськості до корупційних процесів, було пов'язане з об'єктивним збільшенням масштабів феномену в результаті ослаблення і кризи національної держави, її зв'язків і можливостей. Бюрократизація і приватизація держапарату, взаємодія з тіньовою економікою й організованою злочинністю, розширення ринкових відносин призвели до поширення обсягу корупційних процесів. Експансія корупційно-кримінального комплексу виявляється у двох тенденціях. У першу чергу, відбулося скорочення фінансових та інших ресурсів, а при цьому скорочення легальних можливостей використання ресурсів, що лишилися. Головними носіями корупції стали держапарат та чиновництво: сконцентрувавши у своїх руках важелі влади і держмайна, вони тісно сплелися з "хрещеними батьками мафії і тіньовою економікою", здійснюючи розгарбування держави. Другою тенденцією, що сприяла поширенню кримінальних процесів, стала зміна техніко-економічної парадигми. Масове виробництво і споживання змінюється "економікою послуг", орієнтованою на задоволення індивідуального попиту. Кримінальний бізнес швидко пристосувався до нових умов і дуже часто легалізував себе як різновид сервісу. Політика лібералізму не тільки розв'язала руки громадянам у демократизації суспільства, а й сприяла зміні пріоритетів цінностей. Відбулося падіння престижу науки та культури, на противагу підвищення культу особистого успіху, багатства, практики цинізму, наживи, культу комп'ютеризованого бізнесу. Всі ці процеси сприяли криміналізації свідомості кожного окремого індивіда. А "громадянське суспільство не встигало переорієнтуватися з контролю над національною державою на подібний же контроль над транснаціональним бізнесом"[14]. Отже, процеси становлення громадянського суспільства ведуть до взаємодії не тільки з державою, а й з мафіозними структурами, які сприяють підвищенню злочинності та криміналу, а вони, в свою чергу, приводять до дезінтеграції та розшарування суспільства.

Комунітаризм, стурбований послабленням спільності і солідарності, прагне знайти нові принципи інтеграції суспільства, виходячи з розуміння нового співвідношення особистості й громадянського суспільства. М.Новинська акцентує увагу на тому, що основна мета теоретиків даної концепції – "знайти засоби гармонійного сполучення стійкості соціуму з наростаючими устремліннями до індивідуальної і групової автономії"[15]. Вибудовуючи основні принципи життя людей, комунітаризм намагається зміцнити громадянське суспільство, тому сприймає себе як основний інструмент його зміцнення. В основу програми комунітаризму покладені принципи соціального і морального перебудування шляхом відродження комунітарної традиції і самого духу спільноти. Ідеологи даного напрямку пропонують версію національної ідеї, що здатна згуртувати громадянське суспільство і протистояти дезінтеграційним процесам. На їхню думку, для того, щоб відродити дух спільноти, необхідно сприяти природному розвитку низових структур через виникнення нових спільнот, що вже виникають за територіальним, етнічним і професійним принципами. Головне в програмі комунітаріїв – це відродити дух спільноти і солідарності. Саме на цьому фундаменті буде будуватися новий громадянський та етичний порядок, що має бути вільним від силового тиску і пуританського морального ригоризму.

Сучасні комунітаристи дотримуються погляду про необхідність перебудови особистості як основи перебудови суспільства, однак, перебудова особистості можлива лише за умови, що індивіди будуть діяти тільки за посередництвом соціальних груп, які будуть складати громадянське суспільство.

У своїх програмних установках представники комунітаризму наполягають на повній автономії спільнот й відстороненості держави від їхніх внутрішніх справ, окрім надзвичайних обставин, але вони повинні регламентуватися відповідним законодавством. До таких обставин відносять стихійні лиха, епідемії, порушення Конституції та інших законів. Така умова повинна захистити індивіда від зловживань з боку осіб і груп, що займають лідируючі позиції у спільноті, й забезпечити захист прав особистості.

Представники напрямку доводять, що спільноти можуть створити саморегулюючі механізми захисту автономії особистості при умові, що вони будуть діяти згідно з правовими та конституційними нормами. Відсутність таких

механізмів призводить до підвищення контролю з боку держави та інших інституціональних структур. Постулати сучасних комунітаристів зводяться до наступних гасел: "Вільна людина має потребу в спільноті… Збереження автономії особистості вимагає нової інтеграції"[16].

Для того, щоб окремі спільноти не порушували єдність суспільства, необхідно створити базові цінності, які будуть розділяти всі спільноти в суспільстві. Тоді цінності автономної спільноти не будуть вступати у суперечність з базовими цінностями.

Деякою мірою цінності комунітаризму перетинаються з цінностями лібералізму в суспільному житті, наприклад, обидва напрямки виступають за демократичну участь, обмеження кількісних показників економічного росту, міжнародну екологічну і політичну безпеку, але кожен розставляє свої акценти. Спільним також у даних теоріях виступає поділ соціального простору на суспільний та приватний. Крім того, обидві концепції змушують зробити вибір між приватним та суспільним на користь того чи іншого, що не є адекватним для сучасного суспільства й важким для звичайного обивателя.

А.А.Галкін вважає комунітаристський підхід щодо громадянського суспільства найбільш приємним, оскільки він дозволяє провести дослідження, виробити систему гіпотез і дещо змінити. А ліберальний підхід є достатньо розпливчастим, оскільки, по-перше, кожен суб'єктивно може визначити громадянське суспільство так, як він хоче, а по-друге, суспільство поділяється на дві групи, одна купка громадян знає, що необхідно суспільству, а друга – не знає і не розуміє цього, тому її намагаються вести. Відбувається сприйняття більшості як частини громадян, яка звичайно не є правою, а меншість точно знає, що всім потрібно. Тому розгляд основної кількості населення у ролі натовпу не є правильним і спонукає визнати громадянське суспільство лише на інституціональній основі, а не як сукупність активних громадян, які знають, що суспільству необхідно і що воно бажає.

Також у наукових колах широко розповсюджена думка, що західне суспільство засноване на приматі особистості, індивіда, правах людини тощо, але забувається, що особистість ніколи не існувала і не існує за межами різних неформальних організацій. Завдяки ним формувалася особистість і відбувалася персоналізація людини. Без захисту неформальних організацій мала місце атомізація суспільства на окремих індивідів, що й приводило до соціокультурного розпаду. Тому дійсна особистість виростає тільки в спільноті, оскільки її соціокультурне середовище є підставою й опорою для особистості. Однак, при цьому головне, щоб групові форми солідарності не придушували індивідуальність особистості, а сприяли її прояву.

К.Гаджиєв наголошує, що громадянське суспільство неможливо уявляти як світ ізольованих індивідів. Воно включає весь комплекс структурованих, інституалізованих форм соціальних відносин та практик. "Саме інтегральна сукупність, а не арифметична сума всіх складових, їхня сутнісна єдність, а не байдуже різноманіття, робить громадянське суспільство тим, що воно є насправді"[17]. Особливість громадянського суспільства полягає в його сутнісній єдності, сукупності подібних між собою елементів, а також розходжень і різноманіття, що складають люди, соціальні групи, відносини та установки. При цьому існуючий плюралізм не можна уявляти в якості хаотичного та множинного розмаїття, позбавленого внутрішньої єдності. Сутнісна єдність громадянського суспільства перебуває в одночасному існуванні в його рамках різнорідних соціальних сил, інститутів, організацій, зацікавлених груп, об'єднаних загальним прагненням до спільного життя.

Отже, виходячи з вище викладеного, ми підтримуємо і захищаємо традицію комунітаризму. Під громадянським суспільством розуміємо єдність спільнот, сукупність відношень та інститутів, що функціонують незалежно від політичної влади і здатні на неї впливати. При цьому громадянське суспільство є органічним і монолітним цілим. Інститути ми розглядаємо не лише як формалізовані організації, а й як будь-які форми вираження групових інтересів. На нашу думку, необхідною умовою дієздатності громадянського суспільства є існування спільнот, що дають можливість особистостям конструктивно взаємодіяти з іншими в ім'я спільних цілей та підкоряти приватні інтереси спільному благу.

[1]*Карась А.* Громадянське суспільство: етапи формування й концептуальні особливості інтерпретації // http://www.intellect.org.ua; [2]Гражданское общество, правовое государство и право ("Круглый стол" журналов "Государство и право" и "Вопросы философии") // Вопросы философии. – 2002. – №1. – С.20; [3]*Гаджиев К.* Концепция гражданского общества: идейные истоки и основные вехи формирования // Вопросы философии. – 1991. – №7. – С.30; [4]*Барбер Б.* Гражданское общество: За пределами риторики. В рамках политического понимания // http://www.academy-go.ru/Site/GrObsh/Publications/Barber1.shtml; [5]Там само; [6]Там само; [7]Гражданское общество. Мировой опыт и проблемы России. – М., 1998. – С.104; [8]*Хабермас Ю.* Гражданство и национальная идентичность // Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М., 1995. – С.221; [9]Там само. – С.241; [10]Там само. – С.242; [11]Гражданское общество. Мировой опыт и проблемы России. М., 1998. – С.105; [12]Там само. – С.133; [13]Там само. – С.173; [14]Там само. – С.236; [15]*Новинская М.* Поиск "новой социальности" и утопическая традиция. Проблема человеческого общежития в актуальном срезе // http://www.politstudies.ru; [16]Там само; [17]*Гаджиев К.* Концепция гражданского общества: идейные истоки и основные вехи формирования // Вопросы философии. – 1991. – №7. – С.31.

Надійшла до редколегії 11.02.2004

Л.О.Шашкова, доц.

НАУКОВІ ПРОГРАМИ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРИРОДИ: АНТИЧНИЙ І НОВОЄВРОПЕЙСЬКИЙ ПРОЕКТ

У статті проаналізовано проблеми генези науково-теоретичного знання в межах наукових програм від Аристотеля до Ньютона.

The problems of genesis of theoretic scientific knowledge from Aristotle to Newton are analysed.

У давньогрецькій культурі філософське мислення, що певною мірою заступає міфологічне, створює передумови подальшого розвитку опосередкованого, раціонального мислення і пізнання, систематизації та узагальнення раніше отриманих знань. Створені в той період філософські концепції були необхідною основою тих чи інших знань про природу або людину, передумовою обгрунтування, систематизації, доведення. У свою чергу, філософські концепції значною мірою надихалися науковими знаннями, які були відомі або здобуті філософами Давньої Греції.

В античній науці поряд з емпіричними правилами і залежностями формується особливий тип знання – теорія, яка дозволяє отримати емпіричні залежності як наслідок із теоретичних постулатів. Знання вже не формулюються тільки як прописування рецептів, вони стають знаннями про об'єкти реальності як такі, і на їх засадах формулюється програма майбутньої практичної зміни об'єктів.

© Л.О.Шашкова, 2004

На думку дослідників, математичне знання в античності розвивалося головним чином у межах наукових програм Піфагора і Платона. У VI ст. до н.д. були побудовані перші математичні теорії й перші математичні моделі світу. Створення останніх пов'язують насамперед зі школою піфагорійців. Піфагорійці прагнули знайти в природі й суспільстві незмінне. Вони зробили числа основною підвалиною своєї філософії Всесвіту і намагалися звести всі співвідношення до числових ("все є число"). У школі Піфагора арифметика з простого мистецтва обчислення поступово переросла в теорію чисел. В астрономії, музиці, геометрії та арифметиці піфагорійці побачили загальні числові пропорції, гармонічні співвідношення, пізнання яких, за їх поглядами, саме і є пізнанням сутності й будови Всесвіту. Взагалі характерним для піфагорійської арифметичної теорії було переплетення магії чисел із пошуками реальних числових закономірностей.

Одна з перших теоретичних систем фізичних поглядів античності – атомістичне вчення Демокрита. Воно є особливою формою розвитку елементної ідеї про те, що в основі світу речей лежить деяка кількість структурних одиниць – елементів. Демокрит намагався розробити вчення про атомарну структуру континууму. Атом визначався як фізичне тіло, що фактично не поділяється, незмінне за своєю природою. За уявленням Демокрита, наука повинна пояснювати явища фізичного світу, тому атомістична теорія була першою осмисленою концепцією механічного пояснення природи.

Пояснення розуміється як вказівка на механічні причини усіх можливих змін у природі, в основі яких – рух атомів. Такі причини доступні звичайному сприйняттю, тому що вони мають фізичну природу, тобто, їх треба шукати у земному світі. А шлях пізнання – це шлях сполучення чуттєвого досвіду та його раціонального перетворення. Програма атомізму є першою в історії думки програмою, яка виходить із методологічної настанови пояснення цілого як суми окремих його складових.

На основі ранньої натурфілософії фізики склалася логічно розчленована і глибоко продумана програма природничо-наукового знання Аристотеля, по суті, перша форма вже не тільки філософського знання про природу, а й справді науки про природу – фізики і біології. Наукова програма Аристотеля була створена на зламі двох епох: за духом вона близька до античної класики з філософськи цілісним осмисленням явищ, але в її надрах з'являється тенденція до виділення окремих напрямків дослідження (галузей знання) у відносно самостійні науки, що мають свої особливі предмети й методи. В Аристотеля окремі галузі знання стають відносно самостійними, але не втрачають свого зв'язку з першою наукою метафізикою, яка, в свою чергу, пов'язана зі сферою суспільного життя.

У метафізиці Аристотеля світ відтворюється як цілісне утворення, яке виникає природним шляхом і має причини у самому собі. Таке утворення постає перед дослідником як двоїстий світ, що має незмінну основу, але являється через рухливу емпіричну видимість. На думку Аристотеля, наукове мислення не суперечить здоровому глузду, який акумулює людський досвід, а лише прояснює, підсумовує його та осмислює за допомогою понять. Наука, за уявленням Аристотеля, осягає світ у його цілісності, не абстрагуючись від усієї різноманітності його проявів, в тому числі й від досвіду та свідомості, яка вивчає цей світ. Розуміння цілого слугує спрямовуючим орієнтиром у розгляді усіх окремих явищ і речей, який корегує загальну картину цілого.

Аристотель зробив крок уперед порівняно з Демокритом, оскільки намагався розробити поняттєвий апарат для визначення руху. Атомістичне пояснення руху було більше натурфілософським, оскільки атомісти безпосередньо співвідносили свій загальнофілософський принцип з емпіричними явищами, не створивши опосередковуючої системи понять. Програма вивчення природи Аристотеля відрізняється і від математичної, в якій підхід до вивчення природи був зорієнтований на пізнання математичних відношень, а все, що складало предмет пізнання античної математики, виключало рух та зміну. Саме ця обставина, що математика вивчає статичні зв'язки й відношення, підштовхнула Аристотеля до припущення про те, що фізика не може бути наукою, побудованою на математичній основі, тому що фізика є наукою про природу, а природі притаманний рух і зміни.

Аристотель першим розробив систему понять для визначення того, що таке рух, а тим самим – першу послідовно продуману і теоретично обґрунтовану науку – фізику. Фізична теорія Аристотеля органічно пов'язана з його метафізикою. Загальним для усіх видів руху Аристотель вважав визначення руху як актуалізації можливого, маючи на увазі те, що рух завжди є переходом від одного стану до іншого. Важливим є те, що Аристотель наголошує саме на розумінні руху як переходу, а не стану. Згідно з таким розумінням рух є цілеспрямований, доцільний процес. Він здійснюється у напрямку до об'єктивної цілі, якою для будь-якого сущого є здійснення того, для чого воно призначене за своєю природою. Призначеність в Аристотеля є тим двигуном, який визначає характер і напрям руху та зміни будь-якого тіла. Отже, за Аристотелем, рух і зміни усякого сущого можуть бути пояснені, лише виходячи з цілісності космічного порядку, з доцільності світобудови, її ієрархічної структури.

Космос Аристотеля – це доцільно організована світобудова. Він скінченний, в середині нього розташована нерухома Земля, навколо якої обертається небо з усіма світилами. До Землі прагнуть усі важкі тіла, а до неба – легкі за своєю природою. Усі матеріальні сутності складаються з п'яти елементів – землі, повітря, вогню, води та ефіру. Перші чотири елементи є стихіями земного світу, а ефір – матерією небесних тіл. Отже, фізика Аристотеля ґрунтується на метафізичних засадах його вчення: скінченність космосу, наявність у ньому абсолютної системи місць (верх, низ, центр, периферія), поділ світу тощо. Природна система місць для кожного з елементів визначає призначеність усякого сущого за своєю природою: будь-які тіла завжди рухаються завдяки намаганню зайняти своє природне місце, в якому вони знаходять спокій, що є вищим із можливих станів, чим і здійснюють своє природне призначення. Щодо небесних тіл, то для них вищим станом є вічний рух по колу, яке визначається тим центром, навколо якого вони рівномірно рухаються. Космос Аристотеля скінчений, і через це тільки рух по колу може бути неперервним і продовжуватися нескінченно (нескінченна пряма лінія у скінченому космосі неможлива). Аристотель розрізняє чотири види руху: у відношенні сутності – виникнення і знищення; у відношенні кількості – зростання і зменшення; у відношенні якості – якісні зміни; у відношенні місця – переміщення. Хоча він не вважає за можливе вивести усі види руху з одного, але встановлює певну ієрархію і першим рухом оголошує переміщення.

Уявлення про природу в середні віки мали в своїй основі ідею про створення світу Богом. Якщо для людини античності природа – це дійсність, то для людини середньовіччя – лише символ божества. Світ уявлявся логічно стрункім цілим, реалізацією задуму творця, який створив природу для людини. Саме задум творця та його реалізація є предметом пізнання. Тому віра (у Бога) вва-

жалася необхідною передумовою пізнання природи, а фізика розглядалася лише як допоміжна наука релігійної метафізики. У середньовічному мисленні природа не є чимось самостійним, що несе в собі свою мету і свій закон, як вважали античні філософи. Самостійність природи ліквідується, бо завдяки своїй могутності Бог може діяти всупереч природному порядку.

Середньовічне розуміння природи формувалося у відповідності до християнського догмату про створення світу "з нічого". Догмат про створення, віра у диво і впевненість в тому, що природа сама для себе недостатня і що людина має бути її господарем, керувати стихіями – внутрішньо пов'язані Таке ставлення до природи визначило розвиток природознавства на багато століть вперед, коли сам догмат та інші основи християнства похитнулися. Протягом середньовіччя природничо-наукові проблеми обговорювалися за допомогою тлумачення відповідних текстів Священного Письма. Унаслідок специфічного середньовічного ставлення до знання як інтерпретації того, про що йдеться в освячених авторитетом книгах, і відсутності самостійності наукового пізнання знання за формою існування стає коментарем. Певним джерелом для цього були коментарі до праць Аристотеля. У формі коментаря до найважливіших праць Аристотеля викладалися відповідні наукові дисципліни в середньовічних університетах. Тлумачення, вибір аргументації і систематизації можна вважати другою особливою ознакою наукового знання після коментаторства.

Після того, як наукова програма Аристотеля посіла провідне місце в середньовічних університетах, постійна потреба підтримувати згоду з християнською теологією була основою породження нових поглядів, відсутніх в античній натурфілософії. Ці нові елементи бачення світу ставили під сумнів фундаментальні поняття фізики Аристотеля (порожнеча, рух). За античних часів питання про можливість-неможливість порожнечі було суто теоретичним. У середні віки воно набуло ще й додаткового значення: порожнеча – це фізичний еквівалент того "ніщо", з якого Бог створив світ. А тому обговорення цього питання набувало ще й релігійно-етичного змісту.

Догмат про створення Богом світу "з нічого" надавав можливість ученим піддати сумніву цілу низку заборон аристотелевої фізики. Протягом XIII–XIV ст. триває невпинна робота з розхитування головного упередження, що було основою всієї античної науки й античного світосприйняття взагалі, а саме: упередження проти нескінченності як позитивного начала. Поняття "ніщо" з теології переходить у натурфілософію. Середньовічна схоластика ставить також під сумнів аристотелеве положення про неможливість існування нескінченно великого тіла, про неприпустимість актуальної нескінченності. У схоластичній фізиці було розроблене поняття "актуально-нескінченне", яке фігурує разом із "потенціально-нескінченним"; поряд із поняттям часової тривалості з'являється поняття нескінченної інтенсивності, або нескінченної актуальності. Це нововведення мало суттєві наслідки в подальшому розвитку науки.

Переосмислення природи в середньовіччі поступово приводило до висновку про те, що світ є лише машиною в руках Бога-механіка. А розмивання меж між фізикою як пізнанням природи і механікою як мистецтвом "омани" природи створювало одну з передумов появи експерименту. Відтоді, як винайдені людиною інструменти почали розглядати не як штучні, а як тотожні з природою, з'явилася можливість розуміння сутності експерименту як засобу пізнання природи. До цього часу будь-який експеримент розглядався як певна технічна хитрість, тому його результати (так само, як різні фокуси або чудеса) до наукового пізнання відношення не мали. Історії науки відомий факт невизнання навіть у XIV ст. телескопів як засобів пізнання природи і неприйняття як аргументу в науковому диспуті посилання на результати спостереження за світилами за допомогою телескопів.

Поступове розмивання межі між пізнанням природи і "мистецтвом її омани" у середньовіччі заклало основи для зміни статусу механіки, поступового перетворення її в подальшому на природничу науку. Виникнення експериментального наукового пізнання стає найзначнішою подією наукової революції XVI–XVII ст. Воно також було уможливлено принциповою зміною статусу механіки в пізньому середньовіччі. До певного часу (XIV ст.) технічні пристрої, прилади тощо сприймались як мистецтво омани, "чудо", а не як засіб пізнання, аргумент у науковій дискусії. Але згодом з'являється теоретична світоглядна основа для розгляду винайдених людиною пристроїв не як сторонніх, чужорідних природі, а як однорідних, тотожних їй. Тому з'явилася можливість бачити в експерименті засіб пізнання природи. Важливою передумовою експериментального наукового пізнання було створення необхідних умов для точного вимірювання. У науці аж до епохи Відродження вважалося неможливим будь-яке точне вимірювання. Згодом наукове пізнання виступає як практичне конструювання об'єкта, тобто власне експеримент, в якому суб'єкт завжди активний. Експерименти XVII ст. мали довести раціональний зв'язок між причиною та наслідком.

Отже, не сам експеримент означав початок нової епохи в природознавстві, а особливості експерименту, не знайомі минулому та пов'язані з механічним характером тієї картини світу, що перевірялась, формувалась, розвивалась та ускладнювалась за допомогою експерименту. Ще одна відмінність полягала в тому, що ідеалом науки стала концепція природи, яка пояснювала всю сукупність явищ лише рухом і взаємодією тіл.

У пошуках причин руху фізика була єдина, але різними були шляхи цього пошуку. Схоластика шукала "силу діючу" як субстанцію, що діє своїми якостями. Розвиток теоретичного змісту фізичних знань був пов'язаний з поступовою зміною змісту понять "тіло", "рух", "матерія" тощо перипатетичної фізики. У XV ст. виникла так звана "фізика імпетусу" (імпульсу), а наприкінці наступного століття вона стає широко відомою. Ідея рушійної сили в механіці, що пізніше дістала латинську назву impetus, пов'язана з ім'ям Іоанна Філопона. Представником фізики імпетусу був Джованні Бенедетті. Його цікавило питання про причини збільшення швидкості тіл, що падають, він ближче за всіх підійшов до відкриття закону інерції. Поняття імпетусу було уведене у фізику для пояснення метального руху і розумілося як збережена сила, яку надає двигун кинутому тілу і яка рухає його впродовж деякого часу. Величина імпетусу пропорційна швидкості, з якою двигун рухає тіло в момент кидання, та масі кинутого тіла. У фізиці цього періоду імпетус розглядався як певний вид якості, подібний, наприклад до теплоти: подібно до того, як нагріте тіло поступово охолоджується і втрачає теплоту, кинуте тіло в міру руху витрачає наданий йому імпульс (імпетус). Цей імпульс витрачається на подолання інертності тіла – його тенденції до спокою. Отже, інерція тіла у фізиці імпетусу є те, що сприяє припиненню руху, тобто витраченню імпетусу. Спочатку поняття імпетусу вживалося для пояснення вимушеного руху. Але поступово його стали застосовувати також для пояснення вільного падіння тіл, тобто природного руху. Фізика імпетусу впритул підійшла до відкриття закону інерції.

За аристотелевою традицією у фізиці існувало уявлення про неперервний рух як рух по колу, а, водночас, і про коло як найдовершенішу фігуру. Дж.Бенедетті зробив спробу переглянути аристотелеву тезу про те, що прямолінійний рух не може бути неперервним. За допомогою геометричних міркувань він довів, що рух по прямій може бути неперервним, причому на обмеженому відрізку прямої. Модель, котру Дж.Бенедетті використав у своєму доведенні, дозволила йому стверджувати, що стан спокою, в якому начебто перебуває тіло, рухаючись уздовж нескінченного відрізка прямої, є лише видимість. Насправді те, що сприймається як спокій, є рух із нескінченно малою швидкістю. Доведення Дж.Бенедетті дали змогу зробити висновок, що відбиттям неперервного руху по колу на прямій лінії є проекція руху маятнику. Отже, маятник став чуттєво даною моделлю першого та найдосконалішого руху – руху небосхилу, але не такого, яким він є насправді, об'єктивного, а такого, яким його спостерігають, тобто ілюзорного. Завдяки зоровій ілюзії рух маятника замінив рух по колу Аристотеля, а маятник перетворився на головну модель механіки наступного, галілеєвого періоду.

Галілео Галілей завершує наукові зрушення XVI ст. Експерименти Галілея були чи не найпершим експериментом в новій науці. Вони відрізнялися від експериментів схоластів XIII ст. передусім тим, що були більше дослідницькими, ніж ілюстративними, а ще більшою мірою – своїм кількісним характером, який дозволив пов'язати їх із математичною теорією.

Галілей висунув аргумент, що для формулювання чітких суджень щодо природи учені повинні враховувати тільки об'єктивні, тобто такі, що піддаються точному виміру, властивості (форма, розмір, кількість, вага, рух). А ті властивості, що доступні просто сприйняттю (колір, звук, смак тощо), залишаються поза увагою дослідника як суб'єктивні. Достовірні знання можна одержати лише в результаті кількісного аналізу.

Галілей започаткував у науці традицію систематичної орієнтації на дослід у сполученні з його математичним осмисленням. Експеримент – це дослід, який проводиться планомірно, через посередництво якого дослідник задає природі питання, що його цікавлять. Відповіді, які він хоче отримати, можливі шляхом дедуктивно-математичного осмислення результатів дослідження. Ця важлива сторона методології Галілея реалізувалася через ідею систематичного використання методів аналізу і синтезу, які взаємодоповнюють один одного. Галілей вказав на використання в науковій площині дослідно-індуктивного та абстрактно-дедуктивного способів дослідження природи, що дало можливість пов'язати наукове мислення на засадах абстрагування та ідеалізації з конкретним сприйняттям явищ і процесів природи.

За часів Галілея найбільш розробленим розділом фізики була статика – наука про рівновагу тіл під дією прикладених до них сил. Засновником статики був Архімед, якого Галілей вважав своїм учителем. Галілей розробив динаміку – науку про рух тіл під дією прикладених сил. У галузі динаміки доводилось починати із самого початку. Необхідно було встановити основні поняття (швидкість, прискорення, переміщення), дати наукову класифікацію руху і, зрештою, вивчити причини, які зумовлюють той чи інший вид руху, тобто встановити закони динаміки. Ці причини крилися не лише в зовнішніх фізичних обставинах, а й у внутрішніх властивостях тіла, яке рухається. Необхідно було розкрити, що залежить від внутрішніх властивостей тіла, а що від зовнішніх обставин; це означало, врешті-решт, встановлення таких понять динаміки, як маса і сила. Проте, в епоху Галілея обговорення цих понять ще не розгорнулося. Галілей підійшов до ідеї інерції, сформулював поняття відносності руху. Завдяки Галілею Коперникова гіпотеза стала перетворюватись на теорію.

Розвиток динаміки розпочався з дослідження Галілеєм простих видів руху – вільного падіння тіл та руху тіл по нахиленій площині. Галілей довів помилковість уявлень Аристотеля про механічний рух і встановив ряд основних положень динаміки стосовно досліджуваних ним випадків механічного руху, які при подальшому узагальненні увійшли в основи класичної механіки.

У ранній період творчості Галілей спирався на теорію імпетусу. В трактаті "Про рух" він критикував арістотелеву динаміку з точки зору динаміки імпетусу, а згодом надав їй тої форми, яка містила принцип інерції. Галілей дав уявлення про вільне падіння тіл. Прискорення падіння він пояснює силою ваги. Це дуже важлива для науки обставина: в поясненні використано поняття сили. У природному прискореному русі тіло отримує одне й те саме прискорення під дією даної сили, хоча швидкість його в кожний момент різна: дія сили на тіло не залежить від стану його руху. Отже, всі тіла, що падають вільно, мають однакове прискорення. Швидкість у такому падінні зростає пропорційно часу. Галілею належить пріоритет у постановці питання про швидкість світла та спроба вирішити цю проблему дослідним шляхом.

Для того, щоб показати об'єктивну істинність системи Коперника, треба було спростувати закони руху фізики Аристотеля, за якими тіла, що перебувають у русі без будь-якого впливу ззовні, прагнуть до стану спокою. Тому всі рухомі тіла в земній атмосфері, жорстко не зв'язані із Землею, мусили б відставати від Землі під час її обертання навколо осі. Це заперечення М.Коперник спростував філософськими міркуваннями. Підтвердив експериментально і математично припущення М.Коперніка Галілей. На основі багатьох проведених дослідів він встановив один із основних законів динаміки – закон інерції, згідно з яким тіла зберігають стан руху і без впливу зовнішніх сил зовсім не переходять до спокою або якогось іншого стану. На основі цього закону Галілей встановив, що при рівномірному і прямолінійному русі будь-яких тіл явища відбуваються на них так само, як і на тілах, що перебувають у стані спокою. Внаслідок того, що Земля обертається навколо своєї осі досить повільно, її рух можна вважати приблизно рівномірним і прямолінійним.

Галілей відкинув твердження Аристотеля про те, що всі тіла намагаються досягти місця, яке відведено їм природою, а якщо відсутній зовнішній імпульс, який постійно відтворюється, то рух зупиняється. Він вважав, що тіло, яке рухається, намагається бути у постійному русі, якщо тільки яка-небудь зовнішня причина не зупинить його або не відхилить. Таким чином, він відстоював ідею руху Землі. Галілей доводив, що рухома Земля автоматично передає свій власний рух усім предметам або метальним снарядам, отже, загальний інерційний рух залишається непомітним спостерігачу, який також знаходиться на Землі.

Математичний аналітичний метод Галілея привів до механістичного витлумачення буття, поклав край якісному витлумаченню природи, яке панувало в натурфілософії та схоластиці. Натурфілософське пізнання ґрунтувалося на засадах органіцизму, у Галілея воно замінюється причинно-детерміністичним. На засадах критики аристотелевої фізики він створив програму побудови нового природознавства. Центром фізики Аристотеля було вчення про рух. Для його розуміння важливим було поняття простору, який, за Аристотелем, – це місце, межа того, що охоплюється, з тим, що охоплює. Тобто тіло, ззовні якого знаходиться тіло, яке його охо-

плює, перебуває у певному місці. Наприклад, відповідно до вчення Аристотеля про елементи, земля знаходиться у воді, вода – у повітрі, повітря – в ефірі, а ефір – ні в чому. Простір є надмірним, що зумовлено якісною межею між об'єктом та оточуючим середовищем. Рух також визначається якісною природою його носія. Наприклад, вогонь за природою рухається вгору, а проти природи – донизу. Тобто існує рух природний та примусовий. Важкі тіла, за Аристотелем, завжди рухаються до центру, а легкі – на периферію. Галілей відкинув такі умоглядні твердження. Він довів, що якщо середовищем руху є не повітря, а вода, то деякі важкі тіла стають легкими через те, що рухаються догори. Отже, рух тіл догори і донизу залежить від їх питомої ваги по відношенню до середовища, а не від їх призначення.

Аристотель вважав, що важке тіло повинно падати з більшою швидкістю, ніж легке, через притаманний йому стихійний потяг до центру землі як до свого природного місцезнаходження. Те тіло, яке важче, має сильніший потяг. Галілей на підставі математичних доведень у фізичних дослідах спростував цю гіпотезу, а потім сформулював закон постійного прискорення для руху тіл, що падають, руху, що не залежить від ваги та складу тіл.

Галілей класифікував рух як вимушений та природний. Усе, що відбувається в природі, має відбуватися за законами природи – це основна ідея нового наукового світогляду. При цьому він обмежився розглядом рівномірного прямолінійного руху і дав чітке визначення його як такого, при якому відстані, які проходять рухомі тіла за рівні проміжки часу, рівні між собою. Математичне пояснення експериментів Галілея над тілами, що падають, виявилось важливішим, аніж самі досліди. Галілей використав певні математичні ідеї, поєднуючи їх з точним експериментом. Тим самим він створив перший зразок методів сучасної фізики, які успішно розвивалися в майбутньому.

На черзі у фізиці та астрономії постало питання насамперед про систему відліку. Стара астрономія знала абсолютний спокій та абсолютний рух. Тіло, яке покоїться відносно Землі – абсолютно покоїться, яке рухається – абсолютно рухається. Коперник першим перемістив точку відліку на Сонце й описав астрономічні явища з точки зору сонячного спостерігача. Для фізики крок, зроблений Коперник, мав те фундаментальне значення, що він висунув питання про вплив зміни системи відліку на спосіб пояснення ходу процесів, які вивчаються в цій системі.

Галілей як астроном, оцінивши переваги системи Коперника, мусив довести впроваджену систему відліку. Його аргументація на користь системи Коперника була настільки блискучою, що в науці виникла домовленість: систему відліку, пов'язану з центром сонячної системи, називати галілеєвою. Галілей встановив факт великої принципової ваги: будь-яка система відліку, що перебуває а рівномірному прямолінійному русі відносно галілеєвої системи, рівноправна з нею стосовно опису механічних процесів.

Природознавство другої половини XVII–першої третини XVIII ст. створило картину будови світу, і ця картина була історично більш високою, ніж погляди попереднього періоду. Це стосується насамперед системи Ньютона, який заклав теоретичні основи механіки й астрономії, зробив неабиякий внесок в оптику, започаткував новий напрямок математичних досліджень. У 1687 р. Ньютон опублікував свою видатну працю "Математичні начала натуральної філософії".

Завдяки механіці І.Ньютона картина світу стала більш достовірною. Вона, однозначно узагальнюючи перевірені експериментом емпіричні знання, втратила наочну форму і базувалася на точних кількісних співвідношеннях. Це була механічна картина світу. Нерухомість природи в ній була пов'язана з методом і стилем ньютоніанства.

Ньютон дав природознавству теоретичні конкретно-наукові знання у вигляді трьох фундаментальних законів руху (механіки): закону інерції, закону пропорційності сили прискорення та закону рівності дії протидії. Теоретичне збагачення механіки (фізики) відбулося також за рахунок аналізу та визначення основних понять: маси, сили, простору, часу, кількості руху тощо. Поняття "маса" та "сила" стають основою механіки Ньютона. Він першим розглядав масу як міру інертності й водночас як об'єкт притягання. У другому законі динаміки Ньютон упроваджує поняття про кількість руху як векторну величину, що дорівнює добутку маси тіла на його швидкість. У цьому законі було вперше встановлено зв'язок між масою тіла, його прискоренням та силою, що діє на тіло, і дано спосіб визначення маси тіла. Окрім того, це співвідношення було виражене в математичній формі. Це головне рівняння динаміки дало змогу як самому Ньютону, так і його послідовникам успішно розв'язати цілу низку нових важливих задач, у тому числі й тих, що стосувалися руху небесних тіл.

Ньютон сформулював закон всесвітнього тяжіння, хоча від пояснення причин та походження цього явища він відмовився. Сутність теорії тяжіння Ньютона випливала із знайдених Галілеєм законів падіння, визначалась їх розвитком і застосуванням до всієї світової системи. Спираючись на теорію тяжіння, Ньютон довів обов'язковість відхилення форми Землі від кулеподібної, з'ясував траекторію руху планет, розробив теорію морських припливів, визначив густину планет, дав повне пояснення не лише законам Кеплера, а й деяким відхиленням від них, що відбуваються внаслідок взаємного тяжіння планет тощо.

Головним завданням Ньютона було наочно показати, яким чином всесвітнє тяжіння може підтримувати систему світу. І зробив він це не старим, філософським шляхом, а за допомогою нової – кількісної фізики. Ньютон намагався встановити такі начала природознавства, з яких строго й однозначно випливали величини, одержані в астрономічних спостереженнях. Єдино правильне, абсолютно точне пояснення природи, що не має суперечностей, – ось до чого прагнув Ньютон. Звідси зрозумілий і заклик "очистити науку" від кінетичних гіпотез і вивчити природу за допомогою законів, точність яких доведено експериментально. Методологічний принцип, який обстоював Ньютон: вважати за правильне лише те твердження науки, яке одержано з досвіду за допомогою індукції.

Наука за часів Ньютона ще не мала змоги створити однозначну та строгу кінетичну картину, що пояснювала б макроскопічні сили. Тому для XVII ст. індуктивізм Ньютона був перебільшеною вимогою відмови від гіпотез на тій підставі, що вони не давали потрібного чіткого пояснення явищ природи. Фактично споруда ньютонової механіки не могла бути створеною без гіпотетичних уявлень. Аналогічно й експериментальний метод у Ньютона зовсім не був "суто" емпіричним. Експеримент не може існувати в науці без якоїсь попередньої ідеї, без певного уявлення про причинний зв'язок фактів. Основою експериментів і спостережень, з яких Ньютон виводив свої закони, була ідея, запозичена з кінетичної фізики. Механіка Ньютона спиралась на абстрактні категорії простору, часу, маси, сили тощо, їх не можна було отримати суто індуктивним шляхом з якихось певних експериментів.

Насправді Ньютон, який мав перед собою нерозчленовану, а тому хаотичну картину руху, виділив з неї прості абстракції ізольованого тіла, потім двох тіл, що діють одне на одне тощо, переходячи далі від більш абстрактних до менш абстрактних понять. Генезис класичної фізики розкрив неоднозначний зв'язок експерименту з вибором фізичної теорії. Ньютонова космологія стала основою нового механістичного світогляду. На початку XVIII ст. кожна освічена людина знала, що Бог створив Всесвіт як складну механічну систему, яка складається з матеріальних часток, що рухаються у нескінченному нейтральному просторі у відповідності до кількох основних принципів, які піддаються математичному аналізу – таких, як інерція та гравітація. У цьому Всесвіті Земля оберталася навколо Сонця і була однією з багатьох існуючих планет, а Сонце було лише однією із множини зірок. Ні Сонце, ані Земля не були центром Всесвіту. Світ земний і світ небесний підвладні одним і тим самим фізичним законам, зникає їх розділення: небо визнається таким, що складається з матеріальної субстанції, а небесні рухи вважаються викликаними природними механічними причинами. Картина світу будувалася, виходячи з такого положення: після того, як Бог створив складний і впорядкований Всесвіт, він відійшов від подальшого активного втручання у природу з тим, аби вона продовжувала існувати на підставі тих досконалих і незмінних законів, які були закладені в неї від часу створення світу. Людина у такій картині світу був вершиною творення, вона за допомогою свого розуму змогла проникнути у божественний задум і зрозуміти світовий порядок. З цього часу вона почала використовувати своє знання для власної користі та досягнення могутності.

Надійшла до редколегії 12.02.2004

О.В.Шинкаренко, докторант

ПОСТМОДЕРН ПРО НОВЕ БАЧЕННЯ ЕТИКИ Й МОРАЛІ

У статті розглядається постмодерністське розуміння етики й моралі.
This article is about postmodern understanding of ethics and morality.

У суперечливих реаліях сьогоденної культури досить активно пропагується думка про застарілість традиційної моралі, її невідповідність сучасним вимогам соціально-культурного буття. Все голосніше звучить теза, що "на перешкоді виживання людства стоять не лише застарілі соціальні інституції, а й попередній набір смислових значень, за допомогою яких люди визначають своє ставлення до світу"[1]. Підтримується радикальна думка про те, що "якби суспільство в його теперішньому стані буквально наслідувало моральні завіти Євангелій, це привело б до його негайної загибелі"[2]. Тому в контексті сучасних соціально-культурних трансформацій однією з першочергових задач вважається вироблення теоретичних підходів до пошуку нової етики, що стала б на перешкоді тим силам деструкції, які проявилися в попередній історії, зокрема і як результат пануючих в ній смислових та нормативних орієнтирів.

Відомо, що в основі європейського культурного світу перебуває морально-ціннісна система іудейсько-християнського походження. Базовою інтенцією цієї системи є активістська позиція людини у відношеннях до світу, до самої себе на шляхах удосконалення, досягнення довершеності (щодо людини – як відповідності образу та подобі Божій, щодо природи – як відповідності божественній гармонії). Якщо для періоду середньовіччя (премодерн) легітимацією такої установки була воля Божа, то, починаючи із періоду Відродження та Просвітництва (модерн) началом легітимації став розум. "Це – розум кожного, невід'ємна особиста здатність і властивість, незаперечність якої як вихідної онтологічної достовірності стверджується тим, що саме свідомість є безпосередньою даністю людини"[3]. Для процесу звільнення суспільної життєдіяльності модерну від теологічного диктату актуалізація розуму як сили, що самообґрунтовується, була вельми продуктивним підґрунтям в діяльно-практичному відношенні людини до оточуючого світу.

Модерний розум як раціональна здатність судження, що оперує об'єктивними властивостями речей і досягає всезагального і необхідного знання про них, стає засобом продуктивного конструктивізму людини щодо соціальної та природної реальності. Більш того, стверджується його влада через спроможність знати достеменну сутність речей, що гарантує ефективність та успішність практичної діяльності. Панування розуму в людському бутті оцінюється як незаперечне благо та вияв рівня цивілізованості людини та суспільства.

Розпочате Декартом метафізичне обґрунтування розуму як повного володіння істиною в межах пізнання та споглядання[4], перетворюється на затвердження його тотальності щодо культурної практики. За знаменитою картезіанською формулою "ego cogito ergo sum", розум набуває повноважень онтологічного критерію соціальної практики, "оголошуючи фактично недійсним усе те в цій практиці, що не виходить із раціонально встановлених очевидностей. Адже все інше не може претендувати на статус буття, а отже – бути прийнятним як таке, що справді існує"[5]. Затверджена таким чином тотожність мислення та буття на довгі часи стає визначенням модерної культури і створеного нею світу людського буття в економічній, політичній, соціальній, духовній сферах.

З таких вихідних позицій утверджується в культурі модерну і доля моральних підґрунть людської діяльності та поведінки. Саме за допомогою розуму, його свідомого контролю, кантіанського "морального закону" вбачається можливість досягнення бажаної остаточної гармонії суспільного буття.

Проте, модерна версія раціонально сконструйованої соціальності, так званий проект Модерну, в своїй довершеній соціально-практичній реалізації виявила в соціальних кризах минулого століття проблематичність базових принципів. Соціальні порядки, вибудовані на універсальних засадах раціональної регламентації, обернулися унітаристським та тоталітаристським "зомбуванням" індивідів чи винищенням їх у разі громадянської непокори (що засвідчили практики комунізму, фашизму, фундаменталізму). Соціальні реалії кінця модерну та доби постмодерну чітко проявили, що роль свідомості у сфері життєзначущих орієнтирів людського існування, винесена відродженцями та просвітниками як ключова, була суттєво перебільшеною. Соціальні результати втілення модерного проекту в практику людського культурного буття поставили під знак запитання межі компетенції розуму щодо цієї практики.

Постмодерн (при всій уразливості цього поняття в силу не строгості його різноманітних контекстуальних використань), що розуміється частіше всього як сукупність нових культурних тенденцій та практик західного

© О.В.Шинкаренко, 2004

суспільства та його самосвідомості (з кінця 70-х років XX ст.), перебуває у стані відкритості соціального сьогодення та його інтерпретацій. Постмодерн – це перш за все філософія, яка спрямована на критику філософії Нового часу. Постмодерністи намагаються розхитати все те, що стискає людину в "обіймах тоталітаризму": жорсткі логічні схематики, остаточні висновки, усілякий пошук сталості, поклоніння авторитетам, владні структури, в тому числі наука й техніка, пошук одноманітності, насаджування необґрунтованих цінностей, прагнення до неодмінної згоди між людьми, применшування емоційного та чуттєвого, культивування застарілих естетичних та моральних ідеалів. Постмодерністів відзначає досить радикальний заклик – більше хаосу, дискретності, плюралізму, чуттєвості, кризи авторитетів, інтуїтивізму, пошуку нестабільності, незлагоди, нігілізму, відсутності одноманітності, іронії по відношенню до визнаних цінностей, калейдоскопічності, символічності, несталості.

Постмодерний відгук на кризу модерного раціоцентрованого людського буття є виявом недовіри людини до розуму як сили, благодатної для соціального буття, скоріше вбачається культивування його у модерні як інстанції влади. Виявляючи і спростовуючи, піддаючи деконструкції типовий для модерну "дискурс влади" з ключовими для модерної метафізики категоріями "розуму", "істини", "суб'єкту", "свідомості", "свободи", "гуманізму", ідеологи постмодернізму не обходять і проблему вияву репресуючої природи раціоналістичної етики та традиційної моралі. Але чи є їхній похід проти епістемологічного та філософсько-світоглядного фундаменталізму намаганням знищити етичну складову людської екзистенції?

Здавалось, виголошення "смерті суб'єкта", а за ним і "смерті людини" (Фуко) як носія однозначно визначеної "науками про людину" природи, внесе руйнацію та хаотизує людське світовідношення через втрату визначених сенсів та стійких етичних імперативів. Амбівалентність моральних цінностей проблематизуватиме, якщо не відмінятиме моральний вибір людини, етичне підґрунтя її екзистенції. Проте, постмодерністська філософія не тільки не спростовує етику чи релятивізує мораль. Її завданням є спростування хибних уявлень про мораль та етику, які склались у відповідності із пануючою раціоцентристською модерною парадигмою.

За думкою Фуко, Ліотара, Дерріди, Рорті та ін., риторика новоєвропейського гуманізму в царині "наук про людину" і в етиці, зокрема, була своєрідною завуальованою формою поневолення людини в силу своєї ідеї "нормалізуючої дисципліни". Попри глибинну спрямованість Просвітництва як початку гуманістичної зорієнтованості на звільнення людини від усіх форм поневолення, орієнтація на автономність, самоцінність суб'єкта мислення та дії обернулась в реальності його втілення новою, невимірно більш витонченою формою її поневолення. Відсилаючи людину в обґрунтуванні належної поведінки до самоочевидностей розуму як об'єктивного стану речей, що гарантуватиме дії, відповідні достеменній сутності речей, а тому оптимально ефективні, така орієнтація стає тотальною дресурою індивіда, що вже на рівні соціалізації задає індивідові уніфіковані стандарти самовияву. Норма, що упорядковує та приводить до середньостатистичної визначеності людську поведінку, стає через усвідомлення індивідом основою соціального упорядкування. Недарма Фуко, абсолютизуючи владу як наскрізний вимір модерного проекту, застерігає, що суспільство, укорінене в знання, зокрема про природу людини з інтенціями морального нормування, стає суспільством "панoптичним" – суспільством тотального нагляду. Бо знання у будь-яку епоху було примушене консервативно пристосовуватись до режимів влади, яка є началом, що дисциплінує. Воно визначалось тією чи іншою "соціальною механікою", "соціальною технологією". Не існує чистого знання, оскільки воно завжди будується за канвою влади, бо остання породжує ту чи іншу реальність, той чи інший тип знання. Влада породжує знання, а знання є владою, стверджує Фуко. Знання як носій істини саме тому є корисним для влади, що завдяки їй воно стає ефективним провідником влади. Влада завжди стимулює появу нових знань, бо ті надають їй нові можливості щодо панування над людиною. Цим самим влада озброюється більш витонченими механізмами впливу та володарювання. "Паноптизм" (всепіднаглядність) – це результат влади-знання, через яку людина постійно перебуває у режимі соціального дисциплінування, нормування та індивідуалізації засобами знання про суспільство та знання про самого себе. Саме тому Фуко вважає, що сучасна людина – це реальність, що створюється дисциплінарними механізмами влади, її душа – це "стихія, в якій результати певного типу влади співвідносні із знанням; вона – зчеплення, засобом якого відносини влади дають можливість знання, а знання виступає як провідник та посилювач результатів влади"[6].

У такому ж напрямку розгортаються зусилля Дерріди щодо деконструкції етики. Філософ вважає дуже важливим запобігти інституціалізації в етиці "чистої совісті". Остання є продуктом раціонально прийнятих етичних знань та переконань. Адже суспільство, що "завчило" моральний дискурс, на практиці (що здійснюється за законами ринку, а не моралі) постійно приносить економіці, політиці, юриспруденції численні людські жертви із спокійною совістю. Бо перетворення моралі, права та політики в чисте використання знання чи техніки загрожує звільнити мораль, право і політику від відповідальності за прийняті рішення. Існує впевненість, що, знайшовши одного разу вихід у знанні, знають і те, як йти далі "дорогою вже прийнятих рішень". В такій ситуації не існує ніякого альтернативного рішення, котре могло би бути прийнято, тоді як застосовувати раз і назавжди визначенні програми – це означає залишатися безвідповідальним і мати можливість заспокоювати себе чистим сумлінням. Тому необхідною є вимога безупинних зусиль по відшуканню розуміння справедливості й моралі, що в той же час є питанням про "справедливість права" та "моральність моралі". Чиста совість як упевненість та даність є безвідповідальністю, вважає філософ, закликаючи до деконструкції такої етичної впевненості[7].

Дійсно, етика епохи модерну базується на категорії суб'єкта як носія метафізично визначеної наперед "людської сутності" – традиційно дуалістичної природи з протистоянням темного (пристрасті та афекти) і світлого (розум) начал, діонісійського та аполонівського (за термінологією Ніцше). Такий суб'єкт, наділений розумом, отримуючи об'єктивне знання, здатен реалізовувати свою життєдіяльність розумно, у відповідності із пізнаними законами природного, соціального та індивідуального буття. В цьому, здавалось би, закладена можливість здійснення свободи самореалізації людини в її життєдіяльності, що приборкав силою знання стихії своїх потягів. Але парадокс у тому, що реалізовуючи свою законодавчу владу у тотальному оволодіння природою, у революційній практиці розвитку продуктивних сил суспільства, технологізації всіх сфер суспільного буття, соціальній упорядкованості, освіті та вихованні, людина як суб'єкт такої активності підпала під тотальне поневолення створеної нею техногенної цивілізації із відповідною їй соціальною системою. Недарма про-

блема людського звільнення від тоталітарності модерної цивілізації робить етичну проблематику вихідною у мисленні багатьох сучасних філософів, які навіть не зараховують себе до дослідників власне етичної теорії. Але такі розмисли стають суттєвим внеском у розробку нової етичної стратегії розуміння моралі та її ролі й місця в бутті людини.

Всіх постмодерністських філософів об'єднує мотив звільнення особистості, яка, на відміну від модерного суб'єкта законодавчої влади, сама є конституйованою. Тобто, здатною до розширення горизонту своєї свідомості альтернативою іншого існування – до-рефлексивного, підсвідомого, безпосередньо практичного, того, що, за Хайдеггером, мислиться "із наближеності до буття"[8]. В основі морального вибору такої звільненої особистості вже не раціонально обґрунтоване прийняття трансцендентних індивіду норм та приписів, які силою хоч і добровільного, але переконання інтеріоризуються його свідомістю, а вітальна активність "несвідомого (колективних чи індивідуальних не прояснених світом розуму бажань, потягів, волінь, інстинктів, інтуїцій, суб'єктивності – словом, життя в усьому багатстві його потенціальних вимірів, проявів, маніфестацій)"[9]. На відміну від абстрактного картезіанського cogito чи формального кантівського категоричного імперативу, це – нова рефлексія, що сповнена "виразами, які об'єктивують життя" (Дільтей), і в силу цього конкретна, зорієнтована на потенційні, можливі вияви індивідуальних форм життєдіяльності у всій їх багатоманітності.

Людині для виживання в сучасних умовах, які, як ніколи в історії людського буття, є "штучними" і тим більш залежними саме від чинників антропогенного походження, ніж від фізико-космічних процесів, що в силу щільного зв'язку із вбудованим у них "середовищем існування" людини також набувають все більшої залежності від хиткої непередбачуваності людської сваволі, вкрай необхідною є здатність вступати у безпосередній контакт з реальністю, обминаючи раціональні фільтри і психологічні захисти як стереотипні сценарії чи психологічні установки. Людина має пробудити здатність "слухатися" своєї природи, або "прислухатися до своєї екзистенції". Тому й етика має набути нової орієнтації на людську відкритість і безпосередність її морального переживання у буттєвості співіснування з Іншим. Так, зокрема, розуміє долю моралі та її взаємовідношень з етикою відомий англійський дослідник Зігмунд Бауман.

На відміну від багатьох колег постмодерністської зорієнтованості у дослідженнях суспільного життя, Бауман прямо розробляє проблеми етики. У ряді своїх робіт "Етика постмодерну" (1993), "Життя у фрагментах. Есе про постмодерністську мораль" (1995), "Індивідуалізоване суспільство" (2001), "Суспільство в облозі" (2002) він звертається до моралі та етики як головних об'єктів свого теоретичного аналізу. З позицій постмодерністської соціологічної перспективи філософ створює досить самобутню концепцію моралі, що протистоїть етичним теоріям модерну. Його головною тезою є непогодження із модерн-раціоналістським образом моралі, який задається індивідові і суспільству як однозначно вивірена вільна від апорій етична концепція, що набула свого виправдання самим фактом науковості її тверджень.

Звертаючись до аналізу етики та моралі у модерну добу, Бауман наголошує, що саме модерна революція, розпочата Ренесансом, заклала основи наукового обґрунтування людського світовідношення і людських взаємовідносин. Новими авторитетами – науково-теоретичною думкою та політичною практикою – для упорядкування соціального буття була висунута етика як кодекс універсальних правил, які мають дисциплінувати та соціалізувати людину, приборкуючи її сваволю та формуючи її моральну гідність. Цей кодекс розуміється як єдино можливий для будь-якої людини, бо він – продукт людського розуму з усією компетенцією регламентації відносин суспільства та індивіда. Останні є ключовими для модерністського етичного трактування моралі. Саме суспільні відносини спричинюють необхідність та можливість застосування практичного кодексу етики та права. Найсуттєвішим для визначення характеру взаємовідносин людей у суспільстві стає рівноправність як принцип буття-з-іншим, яке передбачає певну симетричність співвідношень. Стрижнем такого буття-з-іншим є досягнення якоїсь мети. Тому воно передбачає таку взаємність, де Інший розуміється як партнер, що відгукується з приводу дотримання визначених і санкціонованих укладеним договором (контрактом) обов'язків. Отже, симетрія, доцільність, взаємність та договірний характер буття-з-іншим є гарантом прозорості та передбачуваності соціальних дій у взаємодіях членів суспільства. Така зорганізованість соціального буття легко регулюється етичними правилами. За думкою філософа, це і є модель універсального людського порядку, але останній не виходить із моралі і не спрямовується до неї як до стимулу чи імпульсу людських взаємовідносин.

За Бауманом, таке бачення моралі як продукту етико-теоретичного обґрунтування стало типовим для новоєвропейської свідомості, що розпочалась добою Відродження як вивільнення людини від есенціалізму теологічного порядку, коли останній задавався Божественним Провидінням із жорсткою кодифікацією морально належного в житті людських колективів у відповідності з їх місцем у структурі означеного Богом світопорядку. Впевненість щодо невичерпних можливостей людського розуму з перетворення та оволодіння оточуючим світом визначила нову концепцію людської свободи та соціального ладу. Тепер це був конструктивізм людського розуму та добутих ним знань щодо упорядкування людського світу на гарантовано ефективних і стабільних засадах. Науково-теоретична думка та організована у відповідності з нею політична практика потребувала людини, що в раціональному свідомому виборі своєї поведінки зорієнтована науковою етикою щодо універсальних моральних норм та приписів, які через уніфікацію людських дій та вчинків гарантують сталість соціального порядку. "В індустріальну "епоху етики" мораль була "продуктом" етики, етичні принципи – "засобами виробництва" в руках експертів (literatorum), етична філософія – технологією, добро – "плановою продукцією", а зло – "відходами виробництва" чи браком"[10].

Проте, дійсність засвідчує недовіру емансипованих мас до раціональних етичних аргументів, які використовуються правителями для підтримки свого авторитету. Картина сучасного суспільства, змальована філософом, досить невтішна. Немає суверенних, універсальних інстанцій (Бога, Розуму, Держави), що конституюють суспільство "згори", але й немає і "морального інстинкту" від природи, "знизу"[11], бо сучасні маси демонструють здатність вибору лише через вимушеність. Однак, для Баумана така ситуація хаотизації морально-етичної орієнтації не є критичною – бо вона вказує не на кризу моралі, а лише на кризу етики. Він, навпаки, вбачає в цій ситуації стартову позицію для формування "моралі без етики". В такому розумінні актуалізується і реабілітується моральність як "передзадана можливість існування людини до всяких авторитетних пояснень, що є добро, а що зло, ми стоїмо перед вибором, відповідальність за який не вичерпується ніяким набором правил; моральне життя – це постійний вибір навмання до всяких правил"[12].

За думкою З.Баумана, моральне Я не має потреби в етичних раціонально-теоретичних підґрунтях. Мораль, виникаючи емерджентно (emergency – непередбачуваний випадок) всередині миттєвих зустрічей з Іншим, є виявом у почуттях та емоціях особистої відповідальності за вибір поведінки як солідарності у ситуації з'єднання двох одинокостей, що породжує взаємну зацікавленість (зустріч) як перехід від буття-з-іншим до буття-для-іншого[13]. Для філософа емоційність є первинним виміром моральності. Саме через відсутність емоційності як відмову від прямого спілкування з іншим як лицем, а не соціальною маскою[14], людина втрачає людяність у відношеннях до собі подібних.

У ситуації стабільної соціальної системи модерну, де суспільство являє собою організовану та структуровану систему, мораль є продуктом набутого в процесі соціалізації знання норм та правил існування в цьому структурно-систематизованому соціальному просторі. Більш того, самодостатні підсистеми соціального цілого взагалі вимагають людської поведінки за правилами, які є морально нейтральними. Це така організація соціальної дії, яка відміняє будь-яку її моральну мотивацію, що стає типовим для позитивістської науки, об'єктивістського права, технократичного виробництва та ін. Тим самим відміняється й індивідуальна моральна відповідальність. В такій сконструйованій соціальній системі когнітивні виміри витісняють моральні, перетворюючи мораль на правила функціонування в системному організмі, які мають буди раціонально засвоєними.

На відміну від модерну як проекту соціальної дійсності, де соціальний порядок науково обґрунтовується в своїй універсальності та сталості, постмодерністська модель суспільства розуміється як динамічний процес людського існування, який постійно продовжується та поновлюється. Тут домінує безпосередність, на відміну від раціоналізованості, соціальності як життя у теперішньому неструктурованого соціального простору. Така соціальність для Баумана виявляється в емоційній повноті життєвих переживань і тому кваліфікується ним як естетична за своєю природою. Тобто, соціальність – це естетичний феномен, а не раціоналізована мораль. Людина в цій плинності соціального буття має не просто існувати з іншим, а існувати іншим (для іншого). Фрагментарність та короткочасність соціальних взаємодій має компенсуватись інтимністю міжособистісних стосунків як мораллю без етики.

Існування іншим і для іншого – це форма існування людей, що не зачеплена інструментальною раціональністю, не визначена універсально. Це – не лише відповідальність раціонального обов'язку, що мотивований цілями чи інтересами, а, скоріше, ***відчуття*** відповідальності як співчуття іншого. Філософ переконаний, що обов'язок є набутим. Він усвідомлюється, про нього відомо. Моральна відповідальність є вродженою, що індивід інтуїтивно відчуває і переживає. Така моральність як співчуття не є вимовленою рефлексією іншого. На відміну від соціальної маски, що характерна для відносин за типом "буття-з-іншим", в ситуації "буття-іншим" інший виступає з усією безпосередністю своєї особистості. Його відмінність, незахищеність, слабкість складають німі накази щодо моральної близькості та моральної поведінки. Моральна жертовність іншому – це творча самопожертва себе на благо іншому (самообмеження та самовіддача). Саме з цього, за Бауманом, розпочинається суспільство, і в цьому реалізується особистість. Більш того, філософ наголошує, що можливість моралі бути вираженою завдячується саме існуванню іншим (буття-для-іншого). Бути іншим – значить бути моральним і створювати моральний простір як взаємодію безпосереднього та інтимного морального характеру.

З аналізу такої позиції чітко видно, що сьогоденна елімінація моралі із щоденного людського досвіду та людських стосунків є насправді дійсним знищенням і людини, і суспільства. Для збереження людського буття в його індивідуальному та соціальному проявах треба не тільки не відкидати мораль, замінюючи її соціальними стандартизованими нормами та правилами інституалізованої етики, а, навпаки, культивувати і налаштовувати людську свідомість на відповідні її форми та метаморфози. Для сучасного культурного буття важливо враховувати тенденцію формування нового образу людини, яка наділена специфічно "постмодерністською чуттєвістю" – особливим плюральним відношенням до світу, та уникає перебільшених узагальнень і диктату істин, що претендують на тотальність. В такій ситуації особливо важливо наголосити на моральній укоріненості людської чуттєвості, що лише й спроможна утримати людину від хибної орієнтації на чуттєвість заради чуттєвості. Не просто емоційність як гра задоволень і переживань, а чуттєвість як прислухання до безмовних наказів Іншого (чи свого, чи собі подібного, чи світу взагалі) задля адекватної моральної відповіді як відповідальності та відданості у цілісному і вельми динамічному взаємозв'язку життєвого процесу.

[1]Гуманізм: сучасні інтерпретації та перспективи. – К., 2001. – С.73; [2]*Уайтхед А.Н.* Избранные работы по философии. – М., 1990. – С.405; [3]Ідея культури: виклики сучасної цивілізації. – К., 2003. – С.35; [4]*Декарт Р.* Первоначала философии // Декарт Р. Соч. – Т.1. – М., 1989; [5]Ідея культури: виклики сучасної цивілізації. К., 2003. – С.46; [6]*Фуко М.* Наглядати й карати: народження в'язниці. – К., 1998. – С.35; [7]*Витцлер Р.* Ответственность Европы. «Деконструктивная этика» на примере Жака Деррида // Герменевтика и деконструкция / Под ред. Штегмайера В., Франка Ф., Маркова Б.В. – СПб., 1999. – С.160; [8]*Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С.338; [9]Гуманізм: сучасні інтерпретації та перспективи. – К., 2001; [10]*Bauman Z.* Life in Fragments: Essays on Postmodern Morality. – London: Blackwell, 1995. – P.34; [11]Ibid. – P.39-41; [12]Ibid. – P.2; [13]Ibid. – P.55; [14]Ibid. – P.60-61.

Надійшла до редколегії 08.02.2004

ПОЛІТОЛОГІЯ

О.О.Половко, асп.

ДО ПИТАННЯ ПРО ДЕФІНІЦІЮ ПОЛІТИЧНОГО ТЕРОРИЗМУ

Відсутність загальноприйнятого поняття тероризму обумовлює необхідність відмежування даної форми політичного насилля від споріднених понять.

The absence of generally excepted conception of terrorism causes necessery of separation this kind of political pressure from similar kinds.

Як відомо, політичне життя – це сукупність усіх політичних явищ, що притаманні суспільству та функціонують у ньому. Одним із них є політичний тероризм. Отже, існує потреба дослідити цю проблему, котра, безумовно, має вплив на політичне життя та процеси, що його супроводжують.

Крім того, необхідність поглибленого наукового дослідження зумовлюється також значною суспільною

© О.О.Половко, 2004

небезпечністю тероризму, його розповсюдженістю. Адже, в іншому випадку, не може бути створена ефективна система протидії цьому явищу. Відомо, що відсутність об'єктивної інформації у кожному конкретному випадку унеможливлює вжиття заходів, спрямованих на попередження теракту. Якщо вести мову у більш широкому аспекті, то осмислення тероризму як суспільно-політичного феномену дає можливість окреслити найбільш дієві шляхи боротьби з ним та методи протидії, створити ефективну систему його подолання.

Разом з тим, як свідчать останні події у світі, така система ще не створена. Одним із чинників, що впливають на результативність боротьби з тероризмом, є відсутність чіткого його тлумачення. Зокрема, на сьогодні у політологічний літературі не існує однозначного або загальноприйнятого трактування зазначених дефініцій. Цілковито вірною вважається думка про те, що "...різноманітність форм тероризму, причин та умов, що його породжують, а також неоднаковість обставин, у яких він проявляється, обумовлюють багатоаспектність підходів та оцінок тероризму"[1]. Все це, звичайно, ускладнює спроби дослідників дати загальноприйняте визначення такого протиправного явища.

"Розмитість понять", "смислова плутанина", відсутність чіткого уявлення про те, що таке тероризм та які дії можна кваліфікувати як терористичні, негативно впливають на створення ефективної системи протидії політичному тероризму. Отже, питання дефініції має не лише теоретичне, а й практичне значення.

Тому будемо вважати за доцільне акцентувати увагу на необхідності розмежування політичного тероризму з іншими формами політично-мотивованого насильства задля виявлення сукупності суттєвих властивостей, що притаманні досліджуваному феномену. Чітке відмежування від споріднених понять надасть змогу зосередитись на сутності політичного тероризму, на тому особливому, що обумовлює його існування та становить його суть. Тому, перш за все, звернемося до з'ясування змісту базових понять: політичний екстремізм, тероризм, терор.

Візьмемо за точку відліку визначення "екстремізму", яке наводиться у "Політологічному енциклопедичному словнику": "**Екстремізм** (від латинського extremus – крайній) – прихильність в ідеології і політиці до крайніх поглядів і засобів у досягненні певних цілей"[2].

Поняття тероризму (від латинського terror – жах) подається у словнику як крайній прояв екстремізму. Слушним буде навести й інше трактування: "**Тероризм** є системою використання крайнього насильства чи загрози застосування насильства для досягнення певних цілей"[3].

Відповідно, можна дійти думки, що "екстремізм як суспільно-політичний феномен являє собою сукупність різноманітних крайніх форм політичної боротьби, однією з яких є тероризм. Таким чином, мова йде про співвідношення родового та видового понять. Крім того, ... наголос робиться на тактичний, а не стратегічний аспект тероризму, екстремізм же відноситься до явищ стратегічного порядку"[4].

Необхідно зауважити, що не будь-який тероризм можна кваліфікувати як політичний, адже все залежить від спрямованості таких дій, їх мети та завдань, що переслідуються. Про політичний характер тероризму чи окремо взятого терористичного акту можна вести мову лише у разі їх здійснення задля досягнення саме політичних цілей: завоювання, утримання, використання у власних інтересах політичної влади.

Таким чином, **політичний тероризм** можна кваліфікувати як систему використання крайнього насильства чи загрози його застосування для досягнення політичних цілей. Отже, "політичний тероризм – це вмотивоване насильство з політичними цілями"[5].

Проте, як форму політичного насильства можна визначити і, наприклад, терор. Тому виникає необхідність розглянути смислове розмежування понять "терор" і "тероризм". Існує декілька точок зору на дану проблему, але найбільш прийнятною здається наступна: **"Терор** – це репресії з боку держави у відношенні до своїх громадян та політичної опозиції з метою паралізування волі до спротиву та зміцнення свого панування"[6]. Отже, інструмент терору – репресії. **Тероризм** же кваліфікується як насильство у відношенні громадян з боку опозиційних офіційній владі сил з метою домогтися поступок з боку держави. Інструмент тероризму – терористичний акт (відповідно, теракт можна визначити як злочин, в якому безпосередньо втілюється тероризм).

Тобто, терор – це державні насильницькі дії, а тероризм – опозиційні державній політиці акти насильства. У цьому випадку терор виступає як насильство, що використовується суб'єктами більш сильними (ті політичні сили, що спираються на силові структури) у відношенні до суб'єктів менш сильних. Відповідно до цього, тероризм буде виступати як насильницькі дії суб'єктів політики, що не наділені реальною політичною владою, у відношенні до владних структур (тероризм виступає в якості методу боротьби проти державної влади, а внаслідок цього є завжди протиправним, "в той час як терор за певних обставин (коли суб'єктом є держава) може бути легітимним"[7]. Хоча, звісно, у той чи інший спосіб терористи намагаються ствердити своє моральне право на використання насильства.

Таким чином, можна стверджувати, що хоча терор і тероризм обумовлені боротьбою за владу із використанням насильства, однак, вони є явищами різного рівня в ієрархії політичних відносин як за своєю сутністю, так і за наслідками у суспільно-політичному житті.

У цьому контексті доречно було б провести певну розмежувальну лінію між діяльністю суто терористичного характеру та діями осіб, що використовують подібні методи, але мають на меті зовсім інше (як-то політичне вбивство, бандитизм тощо). (Про чітку демаркацію не йдеться з огляду на відсутність серед дослідників єдиної думки щодо того, які дії слід відносити до терористичних. Мова йде про існування в оцінці тероризму так званого "подвійного стандарту", суть якого міститься у досить популярній думці: "хто для одних терорист, для інших – борець за свободу"[8]. Все буде залежати від позиції того, хто дає оцінку). За таких умов політичний тероризм іноді важко відрізнити від дій деяких угруповань повстанського типу або кримінальних злочинних груп. Для цього, насамперед, необхідно звернути увагу на мету, яку переслідують терористи чи кримінальні злочинці. Адже основна їх відмінність – у мотивації протиправних дій. Наприклад, якщо заручники захоплюються виключно з метою отримання грошового викупу, мова йде про бандитизм. Однак, якщо на меті не (лише) власне збагачення, а досягнення виконання певної політичної вимоги, йдеться про тероризм. Окрім того, терористи, на відміну від кримінальних злочинців, як правило, беруть на себе відповідальність за здійснений злочин, оскільки "публічність терористичного акту є кардинальним моментом стратегії тероризму"[9].

Саме так можна розмежувати терористичний акт та політичне вбивство. У кримінальному законодавстві теракт подається як засіб створення обставин страху, напруженості, задля примусу посадових осіб органів державної влади та управління до незаконних дій. Політичне вбивство є способом антиконституційного вирішення існуючої проблеми. Тобто, терористичний акт не

є самоціллю. Практично він завжди працює через громадсько-політичний резонанс. Політичне ж убивство, навпаки, – самоціль, воно не потребує примусу фізичних осіб до прийняття чи утримання від прийняття певних рішень, оскільки все вирішується автоматично. Отже, в залежності від того, що є пріоритетним – дестабілізація ситуації за допомогою усунення відомого політичного діяча чи саме його вбивство (а ситуація може дестабілізуватися з урахуванням політичного моменту), можна стверджувати про політичний тероризм (у першому випадку) або про політичне вбивство (у другому).

Характеризуючи найбільш загальні риси досліджуваного явища, зазначимо, що у тероризмі взагалі, й у політичному зокрема, існує розмежування між об'єктом терористичного впливу та безпосередньою жертвою. (Наприклад, об'єктом може бути уряд країни, а жертвами – її громадяни). Такого розмежування не існує ні при політичному вбивстві, ні при терорі.

Наведене вище коментує А.Яцько у своїй праці "Онтологія насильства: терор і тероризм як елементи політичної боротьби". Він стверджує:

"Терор – це метод впливу шляхом здійснення теракту (терактів) для досягнення певних цілей, за яким жертва теракту є об'єктом даного методу впливу.

Тероризм – це метод впливу шляхом здійснення теракту (терактів), за яким жертва теракту не є об'єктом даного методу впливу"[10].

Аналіз свідчить, що політичний тероризм має спільні риси і з політичним вбивством, і з бандитизмом. Схожий він і на військовий конфлікт низької інтенсивності. Зупинимось більш детально на розкритті спільних та відмінних рис між поняттями "тероризм" та "війна".

Спільним для обох дефініцій є насильницька основа та політичне цілепокладання. Тому і війна, і тероризм – це форма організованого насильства. Внаслідок цього констатується (зокрема, В.Антипенком) "тенденція до зближення війни і тероризму як інструментів досягнення політичних цілей, а точніше, превалюючого "перетікання" якісного стану першої в якісний стан другого, що виражається, перш за все, в посиленні схожості їх змістових характеристик"[11]. Йдеться про тероризм як особливий тип війни. Але, на відміну від справжньої війни, у даному випадку не йдеться про відкрите протистояння двох сил. Суперники є надто нерівноцінними за своїми можливостями. І тому терористи, використовуючи насильство, розраховують на його однобічну спрямованість, намагаючись уникати прямого силового зіткнення. Згаданий нами А.Яцько зазначає, що тероризм – "це війна засідок, а не битв, ... прагнення до перемоги шляхом виснаження та дезорганізації суперника замість втягування його у відкриту війну"[12].

Здається, що політичний тероризм має багато спільного із партизанським рухом. Тут неможливо не згадати про сільську та міську герілью, що зародилася у 60-ті роки у Латинській Америці. Саме термін герілья (від іспанського guerrilla – війна) початково означав партизанську війну у сільській місцевості. Сама ідея належала Ернесто Че Геварі, хоча її головним теоретиком вважається Хуан Карлос Маригелла. У своїй книзі "Короткий посібник з організації міської герільї" він започаткував необхідність уникнення прямого зіткнення з регулярними військами країни, наголошував на використанні тактики систематичних ударів по ворогу невеликими групами, що координують свої дії між собою та зосереджені на здійсненні максимального психологічного впливу, а не матеріальних втрат.

Тому можна сміливо констатувати певну схожість терористичного руху з партизанським (з огляду на те, що і партизани і терористи використовують аналогічні методи боротьби. Звідси – дефініційна невизначеність, яка має серйозні практичні наслідки). Але є й істотна різниця: партизанський рух, на відміну від терористичного, не спрямований проти цивільного населення (а тому має певну громадську підтримку). Партизанська боротьба розглядається як використання насильства недержавними, нелегальними організаціями по відношенню до військових об'єктів. Тероризм же, навпаки, використовує насильство в основному по відношенню до невійськових об'єктів, оскільки тероризм головним чином розрахований "на психологічний ефект, а не на військово-стратегічну перемогу"[13]. Таким чином, розмежування між терористичною та партизанською боротьбою можна проводити за наступним критерієм: дотримання правил ведення війни чи нехтування ними.

Отже, після розгляду понять "терор", "тероризм", "екстремізм" зрозуміло, що вони якісно характеризують феномен політичного тероризму. Стає зрозумілим і те, що не будь-який тероризм є політичним. Ознака політичного тероризму – в характері спрямованості дії суб'єкта тероризму до його об'єкта. Відповідно до цієї тези, ми ведемо мову про політичний тероризм у випадках, коли здійснюється теракт, спрямований на досягнення певної політичної мети.

Підсумовуючи, зазначимо, що, використовуючи компаративний метод, було окреслено найбільш характерні риси політичного тероризму. Це в подальшому сприятиме чіткішому розумінню цього суспільно-політичного явища. Проте, було зафіксовано лише деякі складові політичного тероризму, а тому необхідна подальша розробка найбільш суттєвих ознак даного поняття. Адже без комплексного, поглибленого дослідження та узгоджених, адекватних (до реальної ситуації) дій не тільки силових структур, але й усіх політичних інститутів держави, не буде підстав сподіватися на вирішення цієї проблеми у найближчій перспективі. А відтак, політичний тероризм матиме всі можливості до продовження своєї руйнівної дії.

В іншому випадку сподіватимемося на подолання даного феномену, що набув глобального характеру. Можна із упевненістю констатувати, що основна тенденція розвитку тероризму полягає саме у зростанні суспільної небезпечності цього явища. Ця проблема вже виходить за межі суто політичної науки і набуває загальнолюдського значення.

[1]*Антипенко В.Ф.* Современный терроризм: состояние и возможности его упреждения. (Криминологическое исследование). – *К., 1998. – С.92;* [2]Політологічний енциклопедичний словник / За ред. Ю.С.Шемшученка, В.Д.Бабкіної. – К., 1997. – С.117; [3]*Ляхов Е.Г.* Политика терроризма – политика насилия и агрессии. – М., 1987. – С.181; [4]*Устинов В.В.* Международный опыт борьбы с терроризмом: стандарты и практика. – М., 2002. – С.19; [5]*Жаринов К.В.* Терроризм и террористы: Исторический справочник. – Минск, 1999. – С.6; [6]Там само – С.23; [7]*Будницкий О.В.* Терроризм в российском освободительном движении: идеология, этика, психология (вторая половина XIX – начало XX века). – М., 2000. – С.33; [8]*Устинов В.В.* Международный опыт борьбы с терроризмом: стандарты и практика. – М., 2002. – С.8; [9]*Будницкий О.В.* Терроризм в российском освободительном движении: идеология, этика, психология (вторая половина XIX–начало XX века). – М., 2000. – С.9; [10]*Яцько А.* Онтологія насильства: терор і тероризм як елементи політичної боротьби // Українські проблеми. – 1998. – №1. – С.89; [11]*Антипенко В.Ф.* Борьба с современным терроризмом. Международно-правовые подходы. – К., 2002. – С.287; [12]Яцько А. Онтологія насильства: терор і тероризм як елементи політичної боротьби // Українські проблеми. – 1998. – №1. – С.95; [13]*Устинов В.В.* Международный опыт борьбы с терроризмом: стандарты и практика. – М., 2002. – С.45.

Надійшла до редколегії: 12.11.2003

І.В.Шовкун, пошукач

ІМІДЖ ПОЛІТИКА ЯК КОМУНІКАТИВНИЙ ЕЛЕМЕНТ ПОЛІТИЧНОЇ РЕКЛАМИ

У статті йдеться про імідж політика з точки зору його ролі в сучасному політичному процесі.
This article is about image of political actor from thr point of view of its role contemporary political process.

Стрімкі зміни, що відбуваються в українському суспільстві в останнє десятиліття, розвиток ринкових відносин, поширення їх на політику, – усе це вимагає переосмислення ситуації в сферах діяльності, нерозривно пов'язаних із суспільною свідомістю, зокрема в тих з них, де діяльність здійснюється в умовах конкурентної боротьби. До останніх відноситься й політична реклама. Сьогодні вже можна підвести деякі підсумки майже десятилітньої історії її становлення в нашій країні. Перші політичні кампанії періоду початку реформ відрізнялися непрофесіоналізмом, сліпим копіюванням закордонного досвіду. Це копіювання стосувалося як самого підходу до організації кампанії, так і принципів і прийомів створення політичних іміджів. Рекламна продукція обмежувалася матеріалами вуличного розклеювання й інколи – поштовим розсиланням. Вибори Президента України 1999 року знаменували собою нову епоху в розвитку вітчизняної політичної реклами. Їх вирізняли високий професіоналізм організації, ретельна продуманість стратегій, розумне залучення ЗМІ, використання сучасних маркетингових принципів та виборчих технологій.

Однак, становлення наукового знання про політичну рекламу трохи відстає від процесів, що стрімко розгортаються на практиці. Теоретичний базис політичної реклами вимагає глибокої розробки, а існуючі на сьогоднішній день теоретичні положення – уважного аналізу, узагальнення і погоджування з реаліями чергового етапу становлення цієї сфери політичних комунікацій. Також, на наш погляд, не до кінця досліджене й питання про природу і роль політичного іміджу як одного з основних інструментів політичної реклами. Незважаючи на те, що це питання висвітлене в літературі, наприклад, в роботах П.Берда, Б.Борисова, Л.Брауна, С.Голдмета, О.Гордєєвої, Ж.Гуревича, Т.Лебедєвої, М.Попова, Г.Почепцова та інших досить повно і глибоко, зустрічається також багато різночитань у класифікаціях іміджу, у судженнях щодо його функціональної ролі, його природи, комунікативної сутності.

Імідж лідера – один з головних інструментів політичної реклами. Його специфічна якість – домінантність: ми оперуємо згорнутою основною інформацією замість того, щоб оперувати повним обсягом інформації. Специфіка іміджевої комунікації полягає також у тому, що реакція одержувача інформації контрольована. Повідомлення створюються з урахуванням очікуваної реакції населення.

Конструювання рекламного політичного іміджу відбувається в такій послідовності: визначення вимог аудиторії (сегментів аудиторії), співвіднесення реальних якостей кандидата з очікуваннями аудиторії, відбір тих характеристик, що вимагаються електоратом (вони ляжуть в основу образу), вибір додаткових характеристик, формулювання складових іміджу, переведення обраних характеристик у різні знакові контексти (візуальний, вербальний, подієвий тощо).

Необхідна умова успішної політичної комунікації – вивчення преференцій виборців стосовно свого потенційного "героя". Щоб бути зрозумілим, здатним викликати заплановану реакцію, модельований образ політика повинен найбільшою мірою відбивати очікування електорату.

Відповідно до соціологічних опитувань, політики, які претендують на те, аби стати провідними в нашій країні, повинні демонструвати наступні якості: уміння спілкуватися з людьми, політичну гнучкість, почуття гумору, здатність спонукати до дії. Вони повинні викликати довіру, бути новими постатями в політиці, але при цьому мати досвід управлінської діяльності. Як кращі риси відзначаються також гострота розуму, енергійність; бажано мати вік не менше 40 і не більше 60 років. Також відзначається готовність брати на себе відповідальність за вирішення соціально-економічних проблем. Серед вирішальних характеристик називають національність, стать (одне з опитувань показало, що 64 % виборців хотіли б бачити на високих посадах чоловіків), віросповідання тієї чи іншої релігії, рівень професійної компетентності, досвід державної діяльності, моральні якості, емоційно-психологічні риси. Наприклад, набір привабливих для громадян Росії властивостей керівника, виявлений у ході президентської кампанії 1996 р., містить наступні характеристики: досвідчений політик, готовий до розумних компромісів, прихильник практичних справ і рішучих кроків[1].

Деякі дослідження розподіляють переваги виборців у такий спосіб: на першому місці – порядність, чесність (22,3 %), на другому – відповідальність перед виборцями (18 %), на третьому – знання місцевих умов життя, на четвертому – доброта, справедливість (9 %), на п'ятому – діловитість, заповзятливість (8,6 %), на шостому – ерудиція, інтелігентність (7,4 %). Перші три позиції є основними з погляду всіх груп населення. Рейтинги інших у різних груп трохи розрізняються. Так, для ІТР і представників інтелігенції "діловитість, заповзятливість" та "ерудиція, інтелігентність" мають більше значення, ніж "доброта, справедливість". Студенти найбільш необхідною якістю політика вважають "діловитість, заповзятливість", а пенсіонери віддають перевагу "ерудиції й інтелігентності"[2].

Особливий інтерес виборці проявляють до особистого життя лідера, його побуту, сімейних традицій – тобто, до всього того, що властиве звичайній, "земній" людині. "Звернення до розуму, аргументів перекривається за ефектом впливу друкованою, візуальною інформацією, що змальовує просто людський вигляд… Для деяких виборців інтерес до політика виражається не стільки прагненням познайомитися з його програмою, поглядами, скільки в бажанні прилучитися до приватної сторони його життя… Мабуть, у ньому виявляється потреба простої людини в співвіднесенні себе, свого індивідуального буття з буттям тих, хто перебуває на політичному Олімпі"[3].

Дослідження показують, що в очікуваннях аудиторії завжди присутній деякий постійний перелік якостей, якими, на думку виборців, повинен володіти будь-який лідер. Ці домінанти тією чи іншою мірою обов'язково варто включати в модельований імідж. "Кандидат повинен мати одну чи кілька рис, які нас усіх надихають, – пише Д.Вітнцер, американський фахівець в галузі політичної реклами, – він має бути привабливим, динамічним, виглядати переможцем, викликати симпатії, бути щиросердним, людяним, випромінювати впевненість і твердість"[4].

Привабливість – характеристика дуже розмита. По-перше, у цьому понятті криється безліч змістів, починаючи від зовнішньої привабливості і закінчуючи харизмою. По-друге, для кожного типу аудиторії привабливість буде складатися з цілого масиву визначень. Більш

© І.В.Шовкун, 2004

того, навіть за наявності деякого загального переліку якостей, що мають значення практично для будь-якої аудиторії, у різних аудиторій усередині цього переліку можуть дуже розрізнятися переваги й пріоритети.

На думку деяких дослідників, для того, щоб політик був привабливим для вітчизняного виборця, йому необхідні: зовнішня привабливість, компетентність, лідерський склад характеру, чесність (порядність), здатність до співчуття, здатність до розуміння, розум, освіченість, кругозір, досвід.

Привабливість у буквальному значенні – це насамперед привабливість зовнішня і сексуальність. У поняття "привабливість" входять також безпека, кваліфікація і динамізм[5]. Безпека передбачає, що лідер є добрим, дружнім, приємним, що він – людина, здатна пробачати, чесна, "тепла", товариська. Кваліфікованою виборці вважають таку людини, яка є професійною, досвідченою, вмілою, поінформованою, має певні здібності, авторитетна, розумна. Динамізм оцінюється такими характеристиками, як "агресивний", "рішучий", "сильний", "сміливий", "активний", "енергійний", "швидкий".

Особливо важливі для лідера динамічні характеристики. Його варто конструювати як людину енергійну, діяльну, активну. "Звичайні ватажки не належать до числа мислителів, – відзначав ще Г. Лебон, – це люди дії"[6].

Те ж саме можна сказати і про значущість розв'язуваних лідером задач. Якщо, наприклад, мова йде про діючого президента, його образ варто активно пов'язувати з його діяльністю, але не з повсякденною, рутинною, а саме зі справами, що під силу тільки главі держави (ось він у колі світових лідерів, в ООН тощо). У свій час у президентській кампанії Дж.Форда в цьому плані була допущена помилка. Новини показували його звичайний, нічим не примітний робочий день, тоді як його основного конкурента виборці бачили то на Близькому Схід, то в Парижі на переговорах з провідними закордонними діячами. При порівнянні суперників Форд явно програвав[7]. Подібної помилки не припустився Дж.Буш. На виборах 1988 р. він, віце-президент і колишній глава ЦРУ, подав себе саме як людину, готову зайняти президентську посаду й здатну справитися з повноваженнями глави держави. У рекламних роликах Буш з'являвся то в обіймах президента Рейгана, то на зустрічах з Горбачовим і Тетчер. Обрана ним рекламна тактика дозволила здобути перемогу на виборах.

Будь-які дії – реальні чи лише проголошувані – повинні бути досить рішучими і справляти незабутнє враження. Для прояву рішучості, "героїчних" якостей за всіх часів якомога краще пасували великі події історії. Коли суспільству загрожують реальні небезпеки, активні дії лідера захоплюють, вражають уяву. Однак, для формування іміджу можна використовувати не тільки надзвичайні ситуації, що існують реально, але й конструювати їх за допомогою відповідних текстів. Фахівці виділяють кілька напрямків такого конструювання: конструювання проблем, конструювання ворогів, конструювання змістів подій[8]. Уміння героя перемагати можна моделювати також, показуючи, як він переборює заборони, власні недоліки, виправляється після поразок.

Один з характерних прийомів, застосовуваних як у закордонній, так і у вітчизняній практиці формування іміджів, – залучення думок якихось знаменитостей про даного кандидата. При цьому використовується психологічний закон переносу: чесноти відомої особи (точніше, її власний імідж) переносяться, накладаються на предмет реклами, тим самим викликаючи довіру до нього. Наприклад, розробники президентської кампанії Р.Ніксона так визначали свої пріоритети: "Подумайте над поведінкою типового виборця-республіканця, який у голові поступово викреслює кандидата одного за іншим. Він хоче бути за Ніксона; усе, що йому потрібно, – це маленький поштовх, завдяки якому він почує, що безліч людей, яких він поважає, також за Ніксона. Йому потрібна впевненість, що його думка буде мати підтримку, що він не буде виглядати одинаком чи диваком. Чи, якщо він ще знаходиться під впливом старих негативів Ніксона, той факт, що відомі люди довкола нього схиляються до Ніксона, підштовхне його до того, щоб сказати самому собі: "Може, мені краще переглянути свою точку зору? Якщо всі ці люди за нього, можливо, я в чомусь не правий...". Підтримка дає гарний спосіб говорити про кандидата в третій особі; "той, хто підтримує, може сказати зовсім природно про кандидата те, що не дуже зручно говорити кандидату про себе самому"[9].

Щоб кандидат відповідав образу героя та дійсного лідера, важливо відповідним чином висвітити не тільки його сьогодення, але й минуле. Тому особливе місце займає жанр політичної біографії. По суті, вона являє собою декларацію, що проголошує кандидата ревним захисником інтересів народу і складається із символів, породжуваних певною ідеологією. Серед цих символів – походження лідера. Як правило, він із простої родини, інтелігентної; американський стереотип, що пропагує цінності суспільства рівних можливостей, – кандидат походить з бідних емігрантів, у нього було непросте дитинство (як, наприклад, у Клінтона), він пізнав нестаток тощо. Важливо також представити політика як спадкоємця чогось чи когось – справи національного героя, попереднього успішного лідера і т.п. Факти біографії, використовувані в політичній рекламі, піддаються ретельному добору, щоб вони відповідали ідеалам адресної групи.

Успіх рекламної кампанії багато в чому залежить від того, якою мірою відібрані факти біографії, героя відповідають прийнятим у даний момент моральним цінностям. У свій час Д.Буш не врахував зміни ставлення американців до в'єтнамської війни. Намагаючись звинуватити свого суперника Б.Клінтона в тому, що в молодості той брав участь у демонстраціях проти американської агресії у В'єтнамі, він допоміг йому здолати шлях до Білому дому[10].

Часто біографію кандидата складає не тільки те, що він робив, але й те, чого він не робив. Наприклад, відсутність у кандидата політичного досвіду і неучасть у тих чи інших видах політичної діяльності часом може розглядатися як плюс – як свідчення його свіжості, незіпсованості. Як вже зазначалося, лідер повинен сприйматися як людина, що вміє домагатися успіху й перемагати. Причому подібна здатність, як правило, не пов'язується з якимось певним видом діяльності.

Одна зі складових іміджевої успішності – здатність лідера в будь-якій ситуації відчувати свою правоту: "Вождь не вимагає виправдання для своїх дій, він завжди правий. Його помилкою стає тільки те, що він сам визнає як помилку. Вождь – це суцільна ідеалізація"[11].

Ще одна якість, без якої неможливо встановили контакт між лідером і масами, – готовність лідера прийняти на себе відповідальність за стан справ у країні, уряді, регіоні. Риси та якості, які лідер при цьому зобов'язаний демонструвати, повинні бути однозначними, чітко визначеними, яскраво вираженими, доволі постійними.

Ядро іміджу складають три основних компоненти: зовнішня (поведінкова) спрямованість особистості, внутрішня орієнтація особистості та ієрархія часових характеристик особистості кандидата[12].

Зовнішня спрямованість особистості буває трьох типів: спрямованість на досягнення певних дієвих результатів, спрямованість на спілкування і спрямованість на завоювання авторитету, влади.

Внутрішня орієнтація особистості відбиває ті здібності політика, за допомогою яких він досягає поставлених цілей. Одні досягають їх переважно за рахунок інтелектуальних здібностей, інші – за рахунок емоційних, треті – за рахунок вольових. Якщо електоральна група віддає перевагу, наприклад, інтелектуальному лідерові, то внутрішня орієнтація рекламованої особистості повинна бути саме такою.

Ієрархія часових особистісних характеристик лідера містить у собі образи "минулого" (що означає повернення до нього), "реального" (пасивне підпорядкування людини поточним подіям) і "майбутнього".

Необхідно здійснювати відбір і диференціацію якостей політика й пунктів його програми за ступенем виграшності. По-перше, сам по собі обсяг рекламного повідомлення не безмежний. "Існує деякий набір відомостей, які текстовик може в розумних межах повідомити про віскі, кандидата політичної партії чи вертикально-свердлильний верстат"[13]. По-друге, сприйняття рекламованих якостей залежить від безлічі різноманітних чинників. Тому й відбір їх повинен йти за багатьма напрямками. По-третє, виборець не в змозі втримати в голові велику кількість навіть найбільш виграшних, на погляд рекламіста, фактів. Р.Рівз у своїй книзі "Реальність у рекламі" наводить такі слова одного з фахівців з рекламної справи: "Я волію розглядати подробиці, що складають індивідуальність товару, як шматочки мозаїки. Їх потрібно зібрати в привабливу, запам'ятовувану картину, тому що публіка просто не може втримати в пам'яті безліч окремих фрагментів"[14].

Як комунікативна структура імідж покликаний забезпечити точність передачі інформації, збіг знакових систем комунікатора й одержувача повідомлення. Він виступає своєрідним дешифратором повідомлення, переводячи його на ряд інших мов – на мову аудиторії, на подієву мову, на візуальну мову. Крім того, важливі також паралінгвістичні характеристики (характеристики голосу) й невербальні (пози, міміка, жести).

Подієвий образ лідера може складатися з мелодраматичних сюжетів, що трохи знижує героїчні характеристики лідера, але, в той же час, робить цей образ більш глибоким, об'ємним. Дослідники відносять до мелодраматичних складових наступні ланцюжки подій: падіння й піднесення (прикладом слугує перший період біографії Б.Єльцина), сходження із соціальних низів (що активно експлуатувалося Б.Клінтоном – ріс без батька, вітчим, що п'є і т.д.), ознаки "зумовленості" високого призначення (хлопчику Клінтонові потискав руку президент Кеннеді), широкомовні вибачення лідера (виступ Б.Єльцина на похорон загиблих під час путчу 1991 р.)[15].

З погляду комунікації, ланцюг подій, що розвиваються в рамках заданого сюжету, – не що інше, як сукупність текстів, тобто інформаційних блоків, які мають деяке значення. Сюжетне наповнення, створення тих чи інших ситуацій у процесі конструювання іміджу підпорядковуються тим самим закономірностям, що й написання літературного твору. Як літературний герой, наділений деяким набором рис, власним характером, типом особистості, може діяти в різних ситуаціях, тільки таким чином, який визначається цим набором рис, так і політик, що "одягає" ту чи іншу маску, змушений діяти так, як буде диктувати йому обраний ним (чи кимсь іншим для нього) образ. От як пише про це дослідник проблематики іміджу Г.Почепцов: "Імідж, щоб бути вдалим, повинен випливати з моделі світу... Погляд на імідж крізь модель світу... – це введення нового об'єкта у вже наявний і строго структурований світ. І в цьому світі є не тільки об'єкти, але й типові "сюжети" поведінки цих об'єктів... Коли лідер починає "бігати" між характеристиками, масовій свідомості важко щоразу реінтерпретувати його по-новому. Так, у президентській кампанії 1996 р. "розсипався" образ Г. Явлінського"[16].

Просто "вихлюпнути" на аудиторію всіх обрані параметри образу неефективно – імідж сприймається людьми повніше, глибше, коли строго визначені тільки відправні його елементи, й у людей є можливість додумати, доуявити його. Крім того, інформацію легше тримати під контролем, якщо частину її залишити недоговореною: можна представити аудиторії ті параметри, якими легше керувати, і не представляти ті, котрими керувати складніше.

Предметом розгляду повинні бути не тільки позитивні, але й негативні якості політиків. При цьому, на перший погляд, може видатись, що образи кандидатів складені із взаємовиключних якостей. Насправді ж вони просто перемішані. А для виборця важливо знати будь-які якості лідера, незалежно від знаку. Рідко коли словесне вираження тієї чи іншої структурної складової образу несе в собі строго визначене значення, що припускає єдино можливу оцінку. Багато якостей не містять ні жорстко позитивного, ні негативного заряду, а отже, не завжди будуть дешифровуватися аудиторією саме так, як передбачали автори рекламного повідомлення. Скажімо, якість "здатність йти на компроміс" для когось означає уміння лідера вирішувати проблеми без конфліктів, а для когось – є ознака слабості. Фахівці бачать вихід у тому, щоб "пропонувати рішення, як ті чи інші характеристики іміджу реалізуються зовні (слабкість – це...; сила – це ...; мужність – це...; сміливість – це...)"[17]. Наявність в образі деяких негативних рис, що вважаються незначними, здатна не послабити, а збагатити імідж, зробити його більш об'ємним. Відомо, наприклад, що Ю.Лужков у деяких ситуаціях здатний вжити "міцне слівце", однак, це не знижує його популярності, скоріше навпаки. Додамо також, що політик великого масштабу має право не тільки на досягнення, але й на помилки. Він виявляється справді сильним лише тоді, коли населення не тільки звеличує його, але й погоджується терпіти деякі його недоліки. Це зближує імідж із масовою свідомістю, наділяє його суто людськими рисами, завдяки яким політик одержує "кредит довіри". У деяких дослідженнях наводяться рекомендації про шляхи "зниження" образу з метою домогтися більшої його вірогідності. Цього, наприклад, можна досягти включенням в образ політика: (1) милих побутових дивацтв; (2) невеликих недоліків зовнішності, характеру; (3) незграбності, непрактичності в побутових питаннях; (4) наявних у минулому, але вже переборених оман, помилок; (5) інформації про розплату за професійні успіхи здоров'ям, нервами, відсутністю родини тощо; (6) відомостей про обман і безтактність, допущених стосовно даного політика третіми особами[18].

Будь-яка окремо взята якість супроводжується суміжними характеристиками, викликає низку асоціацій. Наприклад, якщо говорити про О.Лебедя, така риса його образу, як "командирський голос", веде нас до характеристики "офіцер, генерал", з якої логічно випливає "уміння керувати у військовій обстановці". Далі це "уміння" автоматично переноситься і на звичайне, мирне життя.

Багатозначність закладених змістів – не перешкода на шляху до побудови ефективного образу, скоріше навпаки. Можливість зчитування з образу різних за змістом текстів дозволяє виходити на різні типи аудиторії – кожен виборець може знайти в ньому щось співзвучне очікуваному іміджу, який склався в його свідомості. Тобто, з одного боку, кожна характеристика несе в собі кілька значеннєвих навантажень, з іншого боку – ті чи інші характеристики можуть по-різному сприйматися в тій чи іншій

аудиторії. Завдання розробників рекламної стратегії – направити ці інформаційні потоки в потрібне річище. Наприклад, структура первісного образу Б.Єльцина, яким він став у виборчій кампанії 1996 р., була дуже багатогранною, вона припускала ряд різних асоціацій і практично для кожного соціодемографічного прошарку в цьому образі знайшлося щось близьке: "Для когось він був своїм, "із селян", "простий, грубуватий, але справедливий, бореться з начальниками, привілеями", інші оцінили твердість характеру, вольові якості, здатність йти напролом, "стукнути іноді кулаком по столу". Найбільш емоційній частині населення – жінкам – міг імпонувати образ високого, могутнього чоловіка, з різкими рисами, мужнього батька великої родини; для специфічної психологічної властивості нашого народу – жаліти сірих і скривджених – якнайкраще підійшов ореол гнаного за справедливість, що постраждав від влади, "борця за правду"[19]. Сприйняттю Б.Єльцина як символу нації, знов-таки, сприяли й фізичні дані президента – високий ріст, масивність фігури, крупні риси обличчя.

Рольові функції лідера, вождя, з одного боку, визначають його положення "поза" масою і "над" нею, передбачають демонстрацію обраності, винятковості. З іншого боку, – лідер не може бути зовсім відірваний від маси, він – частина її, "один з нас". Перша позиція забезпечується просторовим відділенням лідера від аудиторії (трибуною, оточенням), особливостями мови (вона будується у формі наказів, має повільний темп, переривається багатозначними паузами), різного роду ритуалами тощо. Друга позиція забезпечується, по-перше, демонстрацією того, що лідер дотримується загальноприйнятих цінностей, ідеалів (важливе місце тут приділяється його відношенню до родини, релігії), по-друге, – проявом його суто людських характеристик, навіть слабостей, по-третє, – доступністю лідера для звичайних людей. "Віддалення – наближення" лідера носить хвилеподібний характер. Яка позиція переважає в даний момент, залежить від політичної ситуації, загального "малюнка" образу. Однак, є ряд загальних закономірностей. Політик усе-таки повинен бути, в першу чергу, лідером, а вже потім – "своїм хлопцем": Ще одна закономірність: політик, який вже посідає ту чи іншу посаду, як правило, схиляється у бік обмеження свого простору від перетинання з іншим простором, а політик, що претендує на деякі владні повноваження, навпаки, максимально розширює поле спілкування: "Оскільки президенти час від часу проходять обряд переобрання, вони повинні змінювати в цей період свій стиль поведінки: з'являться на людях чи танцювати серед поп-співаків. Клінтон теж зіграв на саксофоні, так що це загальна закономірність демонстрації єднання зі своїм народом"[20].

Дуже важлива комунікативна складова іміджу – образ майбутнього, який включається в нього. Він має бути настільки яскравим, щоб захопити виборця. Керуючись теорією лідерства, обрання певного кандидата можна ототожнити з виділенням особи, з якою деякі соціальні групи пов'язують надію на задоволення своїх інтересів. "Не можна бути вождем взагалі. Можна бути вождем когось конкретно. Вождем стає той, хто знаходить слова і засоби виразити те, про що думає і мріє кожен представник тієї чи іншої групи"[21]. Таким чином, суттєве значення для успіху на виборах має вироблення програми чи корегування вже існуючої відповідно до сподівань виборців. Політична реклама, звичайно, спрощує справу, зводячи протистояння політичних програм до простих альтернатив. Але саме завдяки цьому спрощенню вона й стає ефективним інструментом політичної боротьби.

Фахівці виокремлюють деякі моменти, які вітчизняні політологи й соціологи рекомендують відбивати в програмах претендентів.

Один з первинних компонентів іміджу, які виявляються домінантними в сприйнятті виборців, – глибина розуміння лідером соціально-економічних проблем, що стоять перед суспільством у даний момент. Ця глибина залежить від того, наскільки точно визначені ці проблеми. Які з них виборці вважають найбільш важливими, визначити досить просто. Сутужніше з'ясувати значення кожної проблеми для тієї чи іншої групи виборців. За влучним зауваженням Б.Брюса, "оскільки відносна важливість питань увесь час змінюється, планування комунікативної стратегії починає нагадувати спробу вистрілити з рушниці по рухомій цілі, схованій в тумані". Щоб полегшити собі задачу, варто визначити причини, з яких складається те чи інше ставлення людей до даної проблеми, тобто, по суті, визначити цінності, що переважають у даній аудиторії.

У програмі, яку пропонує кандидат, повинні зберігатися вже знайомі виборцю формули підходу до вирішення проблем, упроваджені в його свідомість в якості першочергових у результаті багаторазового повторення в ЗМІ. Цілі й конкретні задачі, поставлені в передвиборчих програмах лідерів загальнонаціонального масштабу і кандидатів інших рівнів, повинні бути скореговані, співвіднесені з широтою повноважень того рівня влади, на який вони претендують. Програма повинна розраховуватись на всі соціальні групи й прошарки електорату, за змістом вона не повинна сильно відрізнятися від пануючих у суспільстві уявлень, аби легко сприйматися електоратом. Однак, за формою представлення програма не може обійтися без новацій, у протилежному випадку вона буде нецікавою. Особистість же кандидата, навпаки, повинна виділятися із загальної маси, аби привернути увагу виборців.

У вітчизняній літературі запропоновано будувати програми кандидатів за наступною схемою: (1) проблеми, що існують у суспільстві; (2) основні заходи для вирішення цих проблем, необхідні, на думку кандидата; (3) можливий внесок майбутнього обранця в здійснення цих заходів (висування законопроекту, реалізація програми соціальної допомоги, сприяння утворенню фонду тощо). Діяльність іміджмейкерів не обмежується тільки конструюванням образу як такого. І.Вікентьєв наводить наступний набір задач по роботі з іміджем: власне побудова образу і спрямування його сприйняття в необхідне річище, представлення образу за допомогою зрозумілих і сприятливих (з погляду інтересів населення) категорій – позиціонування[22].

Існує кілька можливих шляхів позиціонування лідера; важливо вибрати найбільш ефективний. Зміст позиціонування полягає не в тому, щоб просто вибрати ряд кращих характеристик і напрямок, у якому вони будуть розвиватися в ході кампанії, а в тому, щоб визначити конкретні переваги кандидата, тобто його характеристики, що перевершують аналогічні характеристики конкурентів. Тому поряд з позиціонуванням здійснюється "відбудовування" від конкурентів.

У процесі реалізації стратегії може виникнути необхідність вивищення (у відношенні конкурентів) чи заниження іміджу, а також відновлення випадково чи цілеспрямовано заниженого іміджу кандидата, тобто необхідність контрреклами.

До задач "вивищення" іміджу можна віднести його корегування в зв'язку з несприятливою реакцією аудиторії. Наприклад, на президентських виборах 1996 р. у США така проблема постала перед організаторами кампанії Боба Доула. У свідомості американців склався

його стійкий образ як сухої і манірної людини, "немов народженої в строгому костюмі з краваткою". Була поставлена задача "гуманізації образу" – для цього максимально використовувалися розповіді Доула про його воєнні часи, про те, як він зазнавав недостачу грошей на лікування після поранення тощо.

Таким чином, можна конституювати, імідж політика виступає в політичній комунікації як посередник між лідером і масою. Він постійно відтворюється самим суб'єктом і засобами комунікації. Специфічна якість іміджу – домінантність: ми оперуємо згорнутою основною інформацією замість того, щоб оперувати повним обсягом інформації. Специфіка іміджевої комунікації полягає також у тому, що повідомлення створюються з урахуванням очікуваної реакції населення. Характеризуючи імідж як комунікативну одиницю, особливо важливо зробити акцент на комунікативних властивостях іміджу як рекламного компонента, що забезпечує ефективність інформації, полегшує її сприйняття аудиторією, що забезпечує "режим найбільшого сприяння" цьому сприйняттю і готує ґрунт для формування установки на вибір саме цього кандидата.

Що стосується класифікації іміджів, ми можемо відзначити наступні їхні види: об'єктивний, чи реальний (поточний, сприйманий) імідж – враження про кандидата (його образ), наявне у виборців; суб'єктивний (дзеркальний) імідж – уявлення кандидата та його "команди" про те, яким є образ лідера в очах виборців; модельований імідж – образ, який намагаються створити "команда" і залучені фахівці; бажаний (самоімідж) – той, котрий політична організація чи кандидат воліли б мати в очах виборців; необхідний (ідеальний), – той, котрого очікують виборці.

Для політичної реклами найбільший інтерес становить об'єктивний (поточний) імідж, оскільки саме він піддається корегуванню в процесі реалізації рекламної стратегії, і модельований, тобто той, котрий буде транслюватися на аудиторію. Для ефективної стратегії ідеально, коли модельований образ стає поточним.

Весь спектр характеристик, включених в образ, доцільно об'єднати у своєрідні блоки – персональні (фізичні, психофізіологічні особливості політика, його характер, тип особистості, індивідуальний стиль прийняття рішень, наявність харизми), соціальні (ідеологічні позиції лідера, його відносини з найближчим оточенням, з різними соціальними групами, союзниками й опонентами, статус особистості) і символічні (світогляд політика, його програма і постійні культурні архетипи, пов'язані у свідомості виборців з уявленням про лідера).

Можна виокремити наступні етапи конструювання рекламного політичного іміджу: визначення вимог аудиторії (її сегментів), порівняння реальних якостей кандидата з очікуваннями аудиторії, відбір тих характеристик, що вимагаються електоратом (вони ляжуть в основу образу), вибір додаткових характеристик, визначення складових іміджу, переклад обраних характеристик у різні знакові контексти (візуальний, вербальний, подієвий тощо).

Як комунікативна структура імідж повинен забезпечити точність передачі інформації, збіг знакових систем комунікатора й одержувача повідомлення. Він виступає свого роду дешифратором повідомлення, переводячи його на ряд інших мов – на мову аудиторії, подієву, візуальну мови.

Дуже важлива комунікативна складова іміджу – образ майбутнього, що включений у нього. Він мусить бути настільки яскравим, щоб захопити виборця.

Крім власне конструювання образа, існує наступний набір задач по роботі з іміджем – позиціонування, відбудовування від конкурентів, вивищення (у відношенні конкурентів) чи заниження іміджу, а також контрреклама.

[1]*Шестопал Е.Б.* Оценка гражданами личности лидера // Полис. – 1997. – №6. – С.59–61; [2]Самый короткий путь к власти: Сб. современных технологий политических кампаний. – Таганрог, 1995. – С.155; [3]*Гордеева О.И.* Политический имидж в избирательной кампании // Технология и организация избирательных кампаний. Зарубежный и отечественный опыт. – М., 1993. – С.163; [5]Цит. за: *Феофанов О.А.* США: реклама и общество. – М., 1974. – С.208; [5]Див.: *Bettinghaus E.P.* Persuasive communication. – New York, 1968; [6]*Лебон Г.* Психология народов и масс. – СПб., 1995. – С.135; [7]*Jamieson R.H.* Packaging the presidency. A History and criticism of presidential campaign advertising. – New York, 1996. – P.337; [8]Имидж лидера. Психологическое пособие для политиков. – М., 1994. – С.124–125; [9]Цит. за: *Почепцов Г.Г.* Имидж от фараонов до президентов. – К., 1997. – С.202; [10]Див.: *Антонова Л.А.* Кампания 92: прообраз выборов XXI века? // США: экономика, политика, идеология. – 1993. – №2 – С.3–12;[11]*Почепцов Г.Г.* Имидж от фараонов до президентов. – К., 1997. – С.163–164; [12]*Жмыриков А.Н.* Как победить на выборах. – Обнинск, 1995. – С.34; [13]*Сэндидж Ч., Ротцолл В., Фрайбургер К.* Реклама, теория и практика. – М., 1989. – С.213; [14]Цит. за: *Ривз Р.* Реальность в рекламе. – М., 1983. – С.28; [15]*Почепцов Г.Г.* Имидж & выборы. – К., 1997. – С.87; [16]*Почепцов Г.Г.* Имидж от фараонов до президентов. – К., 1997. – С.214; [17]Там само. – С. 167; [18]*Викентьев И.Л.* Приемы рекламы и паблик рилейшнз. – К., 1997. – С.155; [19]*Гринберг Т.Э.* Политическая реклама: портрет лидера. – М., 1995. – С.52; [20]*Почепцов Г.Г.* Имидж от фараонов до президентов. – К., 1997. – С.66; [21]*Ильин М.В., Коваль Б.И.* Личность в политике: Кто играет короля? // Политические исследования. – 1993. – № 6. – С.128; [22]Див.: *Викентьев И.Л.* Приемы рекламы и паблик рилейшнз. – К., 1997.

Надійшла до редколегії 23.02.2004